

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador
Área de Letras y Estudios Culturales

Maestría en Literatura
Mención Literatura Latinoamericana

El imaginario del indígena a lo largo de la *Historia del Reino de Quito*

Katherine Raquel Yaucén Baño
Tutor: Wankar Ariruma Kowii Maldonado

Quito, 2023



Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Katherine Raquel Yaucén Baño, autora de la tesis intitulada “El imaginario del indígena a lo largo de la *Historia del Reino de Quito*”, mediante el presente documento de constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Literatura, Mención en Literatura Latinoamericana en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

19 de enero del 2023

Firma: _____

Resumen

Los imaginarios son un componente fundamental e inevitable de las sociedades y, por extensión, de los individuos. Mediante ellos las personas dan forma a la realidad y configuran su sistema de creencias, ideología, conocimientos y demás herramientas que permiten entender el mundo. Este trabajo indaga en el imaginario acerca de los indígenas en momentos clave de la *Historia del Reino de Quito*. El propósito es explorar cómo la obra manifiesta una serie de ideas compartidas socialmente acerca de ellos. El marco teórico parte de la teoría de los imaginarios sociales, sus funciones y características dentro de la vida colectiva. La metodología se basa en considerar al libro más que como una simple colección de leyendas, pues a pesar de todos los elementos ficticios el imaginario acerca del indígena trasciende dicha categoría. Los resultados demuestran una concepción del indígena asociada a diversas ideas religiosas, sociales y políticas que forman parte del sistema colonial. Las conclusiones establecen tres versiones del indígena en la obra: el originario, el legendario y el instrumentalizado.

Palabras clave: imaginario social, indígena, colonialismo, otredad, Historia Antigua, Historia Natural

A mi hijo amado, Martin.

Agradecimientos

A la prestigiosa Universidad Andina Simón Bolívar (UASB), Sede Ecuador, misma que me acogió durante estos dos años lectivos, en los cuales he podido compartir conocimientos y experiencias con excelentes maestros y compañeros conocedores de la Literatura Latinoamericana.

Al Director, personal administrativo y docentes del Área de Letras y Estudios Culturales de la UASB que supieron proporcionar orientaciones y sugerencias oportunas a lo largo de mi estadía académica.

Al maestro Ariruma Kowii Maldonado, tutor de la presente tesis de maestría. Mismo que supo brindarme un adecuado acompañamiento en el transcurso de este tiempo, dándome observaciones y sugerencias pertinentes que facilitaron el desarrollo y culminación de esta investigación.

A mi amigo y compañero de maestría, Felipe Espín, quien supo brindarme su apoyo y guía en el transcurso de este proyecto investigativo.

Tabla de contenidos

Introducción.....	13
Capítulo primero: El indígena en el imaginario social colonial.....	21
1. ¿Qué es el imaginario social?	21
2. Construcción colonial del imaginario sobre el indígena.....	27
3. El indígena en el imaginario criollo	32
Capítulo segundo: El indiano original en la Historia <i>del Reino de Quito</i>	37
1. Consideraciones acerca de la obra y escritura del Padre Juan de Velasco: sus creencias, contexto cultural y científico	37
2. La presencia del indígena en la <i>Historia del Reino de Quito</i>	42
3. El Libro IV de la Historia Natural: el origen.....	44
3.1. Desde la perspectiva indígena	44
3.2. Desde los criollos	48
4. La ontología del otro: las clases de indianos	50
Capítulo tercero: La leyenda y la nostalgia	53
1. El Quito propio.....	53
2. La apropiación de la gloria	55
3. El privilegio de la rebelión	59
4. El preludeo de la categoría “indígena”	62
Conclusiones.....	67
Obras citadas.....	73

Introducción

El interés por desarrollar esta investigación surgió de la profunda otrificación en la cual se ha mantenido y se insiste en mantener a las comunidades “indígenas”. A través de distintos momentos históricos es posible comprender las dimensiones de ese fenómeno; por ejemplo, el concepto de mestizaje surgió en la época republicana para establecer una diferencia y una superioridad entre lo “indígena” y lo “no indígena”. El concepto de mestizo se volvió, por tanto, una manera de crear una imagen del otro para distanciarse de dicha imagen, para decir “yo no soy así, yo soy mestizo”. En otros momentos de la historia las estrategias coloniales de dominación no se alejan de este ejemplo. La folclorización, el indigenismo y la misma palabra *indígena* son mecanismos de crear una imagen inferior del otro. Ese mecanismo es lo que me interesa investigar, pero en una obra y un momento específicos: la *Historia del Reino de Quito* y a fines del siglo XVIII, cuando se vislumbraba la nación y se enardecían los deseos de independencia.

Desde la Colonia ha existido una obsesión constante por crear una categoría distinta para dichos pueblos, un *otro* que, por lo general, ha sido categorizado como tal para satisfacer a las instituciones de poder, el gobierno y los sistemas imperantes. Mi interés por esta investigación nace de las múltiples imágenes del otro manifestadas en la *Historia del Reino de Quito*, cómo estas se consolidaron en la colectividad y cómo resuenan cada vez que surge un nuevo suceso donde se evidencia el profundo racismo de Ecuador.

En cualquiera de los casos, en este panorama podemos hablar de un *imaginario*: la imagen mental que los “no indígenas” construyen acerca de lo “indígena” y que nunca podría ser realmente comprobada. Este trabajo toma la idea de imaginario tal como aparece en *Comunidades imaginadas*, de Anderson: una imagen colectiva que no parte de evidencia real, sino que más bien es influida por factores sociales e ideológicos; lo imaginado, en este caso, depende demasiado de la percepción del sujeto, sin que sea necesaria una comprobación empírica de lo que se imagina. Mediante ese proceso se construye la idea de una comunidad o grupo en el imaginario de aquellos que lo perciben.

En este caso, el grupo imaginado corresponde a lo indígena; el sujeto que percibe, el padre Juan de Velasco, pero, más que como individuo, en virtud de las ideas sociales,

políticas y religiosas de su tiempo manifestadas a través de su obra. El grupo imaginado se encuentra en situación de colonización mientras que el perceptor es un criollo perteneciente a los jesuitas. Por lo tanto, una de las preguntas que surge es: ¿cómo construye el imaginario de lo indígena un criollo y jesuita a la luz del contexto colonial?

Esta investigación propone indagar dicha construcción del imaginario manifestada en la *Historia Reino del Quito* a través de una organización temporal: pasado y presente. Es decir, se plantea que Juan de Velasco construye el imaginario del indígena de tiempos remotos del pasado de forma distinta a cómo construye el imaginario del presente. En el caso del pasado, la figura del indígena aparece justificada, heroificada, sublimada y mitificada; en el caso del presente, desvalorizada y denostada. En ambos casos, se trata de un imaginario, porque a pesar de que Juan de Velasco tuvo a los indígenas del presente frente a sus ojos, la imagen mental que produjo de ellos es tan arbitraria como la que produjo sobre los indígenas del pasado. Es decir, a grandes rasgos, esta investigación se enmarca dentro del paradigma que afirma, por un lado, que el sujeto construye la realidad más con el peso de sus creencias que con el de la evidencia material y, por otro, que la objetividad es un mito.

En esta introducción se delimita el problema respecto del recorrido que se analizará a lo largo de la *Historia del Reino de Quito*. Se especifica a grandes rasgos el contexto en el cual surge la obra y las preguntas más importantes que despierta en cuanto al imaginario de la figura “indígena”. Se especifican detalles relevantes y se plantean los objetivos concretos a alcanzar.

En el primer capítulo se expone el fundamento teórico para esta investigación: las teorías sobre el imaginario social. Estas teorías se distinguen de la imaginación por su naturaleza colectiva y validada socialmente. Además, constituyen una forma de saber compartido que permite validar, justificar y ejecutar ciertas prácticas dentro de una sociedad particular. Por lo tanto, lo que se pretende con ellas es delimitar el objeto de estudio a aquellas percepciones colectivas que se permean a través de la obra de Velasco.

En el segundo capítulo se desarrolla la investigación bibliográfica acerca de las formas de construcción del imaginario sobre el indígena en la época colonial. Se parte de las primeras versiones del indígena cuando los españoles recién arribaron a América, un breve recorrido por las discusiones sobre su naturaleza, el imaginario planteado desde la religión y otras formas de imaginar al otro dentro de la colonia. Finalmente se desarrolla la primera versión fundamental aparecida en la obra: el indiano original de América, el que necesita ser justificado y limpiado en su origen.

En el tercer capítulo se articulan el imaginario del indiano del pasado con el del presente. Se analiza esta articulación a través de tres esferas: el afán por sobreestimar las culturas indígenas antiguas con intención de darle coherencia al territorio; la apropiación criolla de la gloria y la leyenda inca a partir de la clasificación por élites; la necesidad de un imaginario del indiano como dócil, manso, fácilmente gobernable y adaptable a los intereses de poder.

Planteamiento del problema

En un nivel macro, este estudio se ubica dentro de la gran problemática de la percepción de la otredad: ¿cómo percibo al que es distinto, al que no comparte mis propias formaciones culturales, mis creencias, costumbres y nociones de lo bueno y lo malo o lo adecuado y lo inadecuado? La percepción de la otredad es una problemática que persigue a todas las culturas del mundo, pues los pueblos humanos se componen de diversidades culturales inevitables que contrastan cuando las personas interactúan entre grupos distintos.

Uno de los casos más delicados de percepción de la otredad se da en sociedades coloniales o colonizadas. Si en los actuales tiempos, en las sociedades poscoloniales no se ha borrado todavía la huella de la percepción configurada durante la colonia, en plena época de dominación española el problema de la percepción del otro era mucho más acentuado y complejo. Este trabajo se ubica en dicha época, a fines del siglo XVIII, en la que todavía era la Real Audiencia de Quito, cuando la colonia aún estaba en pie, lo que quiere decir que examina el problema de la percepción del otro dentro de una sociedad colonial.

Esa problemática de la percepción del otro puede verse agravada más todavía por las diferencias de poder, de clase, de estatus o de prestigio social. Si se recuerda, por ejemplo, las palabras de Baudelaire, los individuos se sienten cómodos cuando juzgan, pero cuando son juzgados todos llegan a ser bárbaros. En ese pensamiento se resume el problema de la relación de poder cuando se percibe al otro: no es igual percibir desde una misma jerarquía que desde una jerarquía superior. Por diversos motivos, como el criollismo o la condición religiosa, Juan de Velasco se encontraba en una posición social distinta a la de los indígenas, lo cual puede hacer surgir la pregunta de si tuvo alguna influencia ese factor en la percepción del sacerdote hacia la cultura nativa.

Por las razones expuestas, esta investigación busca llegar a descomponer el imaginario sobre el indígena plasmado en diversos momentos de la *Historia del Reino de*

Quito. Se ha escogido la variable de *imaginario* por ser la configuración mental del autor acerca de la realidad. En ese sentido, se ha rechazado otros términos, como el de *representación*, por ser incompatibles con la obra del Padre Juan de Velasco y con su percepción del indígena. Es sabido que la *Historia del Reino de Quito* no tiene una línea clara que distinga lo fantástico de lo real, de manera que en dicha obra no se podría aplicar el término *representación*.

De igual forma, para este trabajo resulta indiferente la materialidad o ficcionalidad de los hechos, da lo mismo si lo que cuenta Velasco es leyenda, mito o hecho histórico: al ser el imaginario el objeto de investigación, se busca extraer de la obra las maneras en que Velasco dibuja, configura y posiciona a los indios, no la veracidad de los hechos que cuenta. Es decir, las características, rasgos naturales, costumbres que Velasco adjudica a los indios; su posicionamiento en el orden social; su posibilidad de pasado legendario; todas estas cuestiones están implicadas en un imaginario. Por lo demás, de hecho, en las narraciones legendarias y en las narrativas culturales es en donde se suele hallar con mayor riqueza el imaginario de las sociedades. Por esa razón esta problemática le pertenece más al campo de la literatura y la interpretación que a otras disciplinas que busquen más rigor material.

Ahora, la ficción es notoria en el caso de los gigantes y quimeras descritos en la *Historia del Reino de Quito*; sin embargo, los indígenas que aparecen fueron reales, o al menos existieron realmente y Juan de Velasco tuvo contacto con ellos. Sin embargo, ni siquiera en este caso se considera oportuno utilizar el término *representación*, pues, como se afirmó antes, el Padre Juan de Velasco es incapaz de elaborar un retrato objetivo de la realidad, sino que en cada momento que habla sobre lo indígena se entremezclan la imaginación religiosa, la ideología y las creencias. Por lo tanto, lo que Juan de Velasco elabora es un imaginario. Al contrario de lo que ocurre con las ciencias naturales, donde las descripciones de Juan de Velasco son mucho más precisas y objetivas (al momento de describir la flora y fauna del presente, por ejemplo), cuando es el momento de retratar a los seres humanos, específicamente a los indígenas, la obra de Juan de Velasco se vuelve otra vez un imaginario.

En definitiva, esta investigación plantea que el imaginario de Juan de Velasco crea una división temporal que divide al indígena en dos categorías irreconciliables: el indígena del pasado y el del presente. En los tiempos actuales las creencias del imaginario social no son ajenas a estas categorizaciones: persiste la separación entre las “raíces” aborígenes del país y el indígena del propio presente. En ese sentido, es común

encontrarse con manifestaciones de racismo contra los indígenas en personas que al mismo tiempo hacen alarde de las raíces aborígenes del Ecuador. Es decir, conviven al mismo tiempo un mito (ubicado, como todo mito, en el pasado) y la realidad del indígena del presente. Este proyecto plantea la indagación de esta división irreconciliable en la obra de Juan de Velasco.

Dicha separación, que constituye fundamentalmente un imaginario, será analizada en momentos clave de la *Historia del Reino de Quito* por ser en los cuales aparece de manera relevante la figura del indígena. En el primer tomo, la *Historia Natural*, se muestra el origen de los americanos y se participa en la discusión acerca de si poseyeron o no racionalidad. En el segundo tomo, la *Historia Antigua*, aparece la figura del indígena del pasado mitificada y exaltada con base en diversas creencias de la época. Finalmente, en el tercer tomo se revela la figura del indígena del presente, del tiempo en que fue escrita la obra. No se debe olvidar que las mismas creencias que llevaban a idealizar al indígena del pasado fueron también factores estrechamente asociados para denigrar al indígena del presente. En ese sentido, la obra del Padre Juan de Velasco se conecta con muchos otros textos de su época y con las creencias religiosas que se dirigían en esa dirección doble: mitificar y exaltar el pasado mientras se sometía al indígena del presente. Es importante también por este motivo situar adecuadamente en contexto la obra del Padre Juan de Velasco, para lograr entender las razones de diversas direcciones que toma su obra.

De manera general, el contexto en el que se inscribe Juan de Velasco está marcado por algunos factores sumamente importantes: al ser un jesuita, él mismo fue educado y participaba de las creencias de los jesuitas de su época. En cuanto al contexto filosófico, predominaba un cierto positivismo con el que Juan de Velasco tuvo contacto, aunque no lo absorbió en sus creencias. En cuanto al contexto político, es sumamente importante que a finales del siglo XVIII se empezaba a configurar el espíritu de independencia, la autonomía criolla y el inicio de la idea de nación. Esto no quiere decir que Juan de Velasco haya sido partidario de la nación, pues su postura era totalmente opuesta; sin embargo, su obra sí se vio inmersa dentro de la corriente de pensamiento emancipador, especialmente cuando fue aprovechada por los criollos para sus fines políticos. Por último, precisamente el auge del criollismo es otro de los factores importantes de la época. Dentro de este contexto complejo se buscará someter a análisis los factores que resultaron influyentes para que el padre Juan de Velasco haya retratado a los indígenas tal como lo hizo.

Finalmente, hay que tener siempre presente que además del contexto la obra de Juan de Velasco también se vio influida por factores más literarios o que tienen relación

con la escritura como tal. Como es conocido, existen otros factores que le dan los matices tan característicos a su obra. Entre los más importantes constan que no hay una línea divisoria entre el mito y la realidad, ya que al parecer no era una preocupación de Velasco discriminar entre lo histórico y lo ficticio. Ese aspecto está en conexión con la abrumadora importancia que Velasco concedió a las fuentes orales, tomándolas como si tuvieran la misma validez de las fuentes escritas, lo cual efectivamente iba a dar como resultado la curiosa amalgama entre ficción y realidad histórica que es su obra. Por último, también hay que considerar que, desde luego, en muchos casos las fuentes orales eran la única manera de informarse de sucesos ocurridos siglos atrás, de los cuales no existía ningún documento escrito. El Padre Juan de Velasco, entonces, se vio inmerso en la compleja tarea de escribir un libro histórico sobre hechos que ocurrieron hace siglos de distancia, sin fuentes escritas ni evidencias arqueológicas. Visto de esta manera, se puede situar mejor a la obra y comprender sus hazañas y composición.

Preguntas de investigación

¿Cómo se concibe el imaginario sobre el indígena de tiempos pasados en los dos primeros tomos de la *Historia del Reino de Quito*?

¿Cómo se articula el imaginario sobre el indígena de tiempos presentes con el del pasado en la *Historia del Reino de Quito*?

¿Qué factores religiosos, históricos y sociopolíticos influyeron en la construcción del imaginario del indígena del Padre Juan de Velasco?

Formulación del problema

¿Cómo se construye el imaginario sobre el indígena en sus momentos de aparición relevante en la *Historia del Reino de Quito*?

Objetivos

Objetivo general

Analizar la construcción del imaginario del indígena en la obra del Padre Juan de Velasco, en los momentos clave de aparición dentro de la *Historia del Reino de Quito*, mediante una separación temporal: el indígena del pasado y el indígena del presente.

Objetivos específicos

Reconocer el imaginario del indígena de tiempos pasados en los dos primeros tomos de la *Historia del Reino de Quito*.

Articular el imaginario del indígena de tiempos pasados con el de tiempos presentes en la *Historia del Reino de Quito*.

Analizar los factores religiosos, históricos y sociopolíticos que influyeron en la construcción del imaginario del indígena del Padre Juan de Velasco.

Justificación

Para empezar, la pertinencia y viabilidad en la presente investigación surgen de su intento por indagar la construcción de un imaginario en una obra que es adecuada para tal objetivo: la *Historia del Reino de Quito*. Los imaginarios involucran las visiones de amplias poblaciones, pueblos, etnias y grupos de una sociedad, incluso a veces corresponden a una sociedad en general; es decir, están dispersos entre la gente de manera masiva. Por lo tanto, la manera más común en la que se expresan los imaginarios es a través de los contenidos culturales: mitos, fábulas, canciones, creencias, formas de arte, entre ellas, la literatura. La obra de Juan de Velasco se enmarca dentro de estos productos en los cuales se manifiestan los imaginarios.

Un imaginario no es una teoría, por ello no sería lo más adecuado buscarlo entre libros y escritos teóricos de fines de la época colonial; al contrario, la *Historia del Reino de Quito* constituye un objeto de estudio ideal, primero porque no es un libro que se pueda llamar “teórico”, ni bajo los criterios actuales ni bajo los criterios iluministas de su tiempo. Este texto complejo de caracterizar se encuentra en un ir y venir entre la literatura y la historia; ambas son formas culturales, por lo tanto, formas donde es posible tener la esperanza de hallar la manifestación de los imaginarios de una población en una determinada época.

La segunda razón que la vuelven un objeto ideal se debe al contenido mismo del texto, pues en la obra confluyen importantes visiones de la época: el legado historicista jesuita, el nacimiento de la ideología de los criollos y de los mestizos y la propia voz del Padre Juan de Velasco. La permeabilidad en la metodología investigativa del autor convierte a la *Historia del Reino de Quito*, de hecho, en un amplio terreno de estudio que puede permitir el acceso a distintas posturas políticas, religiosas y sociales de la época. Si como documento histórico, en el sentido estricto de la palabra, el registro indiscriminado de las fuentes orales y la falta de rigurosidad le restan valor al texto, en

este proyecto de investigación ese es un atributo de importancia inigualable.

En cuanto al aspecto metodológico, el presente trabajo también resulta relevante por los desafíos que propone el objeto de análisis: un texto de difícil categorización, como lo es la *Historia del Reino de Quito*, exige una metodología compleja, híbrida como el texto que se pretende estudiar. La metodología apropiada para desarrollar un acercamiento válido a la obra también debe ubicarse entre la literatura y la historia. Por tal motivo, es importante el desarrollo de investigaciones que afronten precisamente este tipo de desafíos. Adicionalmente, se ha establecido el propósito de clarificar el proceso metodológico llevado a cabo para la lectura y aproximación al texto, lo cual quedará registrado en el apartado pertinente de este trabajo.

En otro aspecto, este proyecto resulta socialmente relevante por inscribirse dentro de una compleja problemática que, de hecho, podría decirse que tuvo sus inicios en el tiempo del Padre Juan de Velasco: la construcción de un imaginario acerca de los pueblos originarios como grupos incapaces de gobernar y que, más bien, deberían vivir bajo el gobierno de un otro “no indígena”. Dicha problemática no corresponde solo a tiempos pasados, sino que perdura y aún genera dificultades e inequidades sociales en la actualidad, especialmente para las poblaciones indígenas o sectorizadas de esa manera por la tradición mestiza y la construcción de la nación.

En profunda conexión con dicho imaginario, este trabajo se vincula especialmente con el mito de las raíces, especialmente relevante en tiempos de la independencia. Este se refiere a la mitificación y exaltación del indígena del pasado como antecesor de la nación actual. La desvergüenza del mito de las raíces se encuentra en que solo valora al indígena del pasado para que la nación tenga unos antecedentes dignos de celebrarse, y no constituye una valoración real del indígena ni del pasado ni del presente. Por ello el mito de las raíces siempre contrasta con el racismo que perdura. En esa dirección, esta investigación pretende desentrañar el mito de las raíces tal como se presenta en la *Historia del Reino de Quito*, y develar también problemáticas de racismo, exclusión y denigración de la figura indígena que constituyen una de las preocupaciones sociales más importantes de los tiempos presentes.

Capítulo primero

El indígena en el imaginario social colonial

1. ¿Qué es el imaginario social?

Hasta este momento se ha hablado de *imaginario* en la obra del Padre Juan de Velasco, pero este término resulta demasiado ambiguo y tiene conexión con otros conceptos (imaginación) y otras disciplinas, como la psicología, el psicoanálisis, la fenomenología o la sociología. Dada esta situación, se ha considerado el concepto de *imaginario social* como la opción más adecuada para una aproximación a la visión sobre el indígena en la *Historia del Reino de Quito*. Este concepto se vincula con contenidos sociales y políticos que tienen profunda conexión con el planteamiento propuesto, puesto que es inevitable hablar de sociedad y política cuando se habla de la mirada del mestizo hacia el indígena, o del jesuita hacia el indígena, en el caso de Juan de Velasco.

Desde fines del siglo anterior se expandió el uso de la expresión *imaginarios sociales*, aunque con el inconveniente de que no existía uniformidad en el uso del término y en lo que designa. Asimismo, en muchas ocasiones no existe respaldo en una elaboración conceptual previa al uso de la expresión; como resultado, al aplicar el término hay tanta amplitud como ambigüedad: usado para hablar de nociones difusas, imprecisas, tales como: la imaginación colectiva, los deseos de la gente, los contenidos del sentido común, etc. (Pintos 2005, 42).

Charles Taylor (2006, 37-42), en su obra *Imaginarios sociales modernos*, realiza una delimitación del concepto. La base para entender su planteamiento puede resumirse de manera sencilla: se establecen las características individuales a partir de la oposición imaginario contra teoría, es decir, a partir de las diferencias y contrastes con la teoría social. Esta distinción se da especialmente en tres sentidos: por el producto en el que se manifiesta el imaginario, la cantidad de personas que lo comparten y su capacidad para guiar las prácticas comunes y legitimar o deslegitimar las acciones individuales (37).

El primer punto se refiere a la manifestación concreta de cómo las personas no especializadas, la población en general, imaginan su realidad social. Para hacerlo, en su gran mayoría la población no recurre a una teoría social estructurada para poder explicarse y articular una comprensión del entorno, de manera que tampoco expresa su imaginario

en términos teóricos, sino en otros productos que pueden ser considerados de índole más “cultural”: letras de canciones, imágenes, leyendas, historias, especulación, sospechas, confabulaciones, mitos, etc. En ese sentido, el imaginario se diferencia de la teoría porque esta última se manifiesta casi exclusivamente a través de textos académicos: libros, revistas, ensayos, etc. Por ese motivo, para indagar en el imaginario resulta adecuado buscar en manifestaciones culturales a gran escala.

La consecuencia de que el imaginario no utilice ni se exprese mediante una teoría académica estructurada es que la teoría quede relegada a solo una parte minoritaria de la población que sí tiene acceso a dichos textos, mientras que el imaginario, al ser expansivo, está presente de manera masiva en las sociedades, y puede resultar más apropiado encontrarlo asimismo en textos de difusión masiva. Este segundo criterio corresponde a la amplitud del imaginario frente a la minoría de la teoría académica. Esta diferencia no es insignificante, pues, al menos, si se considera que todo texto está prácticamente vivo en la cultura (Barthes 1987, 70), el tamaño de la población entre la cual circula un texto o un conjunto de ideas puede resultar determinante para las alteraciones y transformaciones de las mismas. Un ejemplo conocido son los mitos, que se crean y transforman a partir de su circulación colectiva en grandes poblaciones. Por lo tanto, no es irrelevante el que el imaginario se vea expuesto, por su naturaleza, a circular de manera masiva entre grandes porciones de la población o incluso a nivel social en general.

Por último, la tercera característica puede ser la más determinante de las tres mencionadas por Taylor (2006, 37): el imaginario como una concepción colectiva que habilita, legitima o prohíbe determinadas prácticas sociales. En este punto es importante distinguir no al imaginario como una existencia inarticulada, es decir, un imaginario no consiste en la especulación acerca de la sociedad que desarrollan las personas de manera aislada o individual, sino en la especulación y reflexión sobre la sociedad pero de manera articulada, compartida y confirmada por otros individuos que pueden expresar y poseer las mismas ideas o nociones similares, de modo que se llegue a formar una especie de concepción compacta aunque susceptible de presentar matices.

Dada esta característica, resulta conveniente realizar ahora una aclaración metodológica: este trabajo indaga en el imaginario manifestado en la *Historia del Reino de Quito*, y, a pesar de tener un autor individual y que un individuo por sí solo no crea un imaginario social, se ha tomado como sustento esta teoría; sin embargo, con base en la postura de Barrera (2012), se sostiene que es posible encontrar en la *Historia del Reino de Quito* una manifestación concreta de distintos imaginarios de la época: especialmente

el de los jesuitas y el de los criollos, ambos derivados de una visión fuertemente institucionalizada en el poder colonial y religioso. Por ello se toma la teoría del imaginario social como fundamento antes de proceder al análisis del texto en lugar de la teoría del autor, puesto que, de hecho, lo que se busca no es la postura individual del Padre Juan de Velasco sino la manera en que a través de su obra se filtran los distintos imaginarios de la época. Es decir, se considera al texto como un producto inmerso en el mar de la cultura y que solamente es creado a partir de otras ideas ya existentes. En esta consideración del texto se llega incluso a borrar la distinción autor-cultura, puesto que todo texto forma parte de una producción cultural (Barthes 1987, 70-1).

De regreso en el planteamiento de Taylor, el tercer rasgo que distingue en un imaginario social es su potestad para guiar las prácticas sociales. Un requisito para poder desempeñar tal función es que el imaginario sea un conjunto de ideas articuladas y compartidas por una colectividad o incluso una sociedad entera. Un ejemplo del tipo de ideas que circulan por el imaginario de un grupo de personas puede ser el siguiente: “el modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas” (Taylor 2006, 37). Lo cual, como se explicará posteriormente, resulta relevante para pensar el posicionamiento del indígena en el imaginario mestizo.

Como consecuencia de ser una concepción común y un sentimiento compartido, el imaginario tiene la potestad de legitimar acciones, es decir, de servir como vara de juicio para determinar qué acciones están permitidas y cuáles no, e incluso para definir qué acciones son ideales dentro de las creencias de una sociedad. Taylor (2006, 38). plantea como ejemplo la ejecución de unas elecciones, donde el imaginario social influido por la democracia fija un ideal en la mente de la población. En dicho imaginario es legítimo ejercer el derecho al voto y es una deslegitimación la práctica de fraude, la compra de votos o la prohibición del derecho a votar a algún ciudadano. De este modo, es posible identificar al imaginario social tanto en los ideales como en las deslegitimaciones compartidas por una colectividad.

Asimismo, es posible identificar el imaginario en las prácticas sociales, pero, en palabras de Taylor, siempre y cuando dichas prácticas remitan a una idea compartida, a una noción aceptada en colectividad. Para tener sentido, una práctica necesita estar conectada a un panorama más amplio que la situación individual en la cual se produce. Entonces, una función del imaginario social es también proveer de sentido a las prácticas

más allá de situaciones aisladas. De manera complementaria, las ideas en las que se basa la práctica social deben estar interconectadas con otras ideas más amplias para poder tener sentido y poder ser examinadas (39).

Es decir, las ideas del imaginario circulan en una especie de *trasfondo*, un campo de concepción más amplio, como el análogo *background* de John Searle, según el cual los significados no serían posibles sin la existencia de un marco común que permita decodificar con precisión contenidos que a veces no son expresados literalmente por las palabras (Sosa 1999, 111). Sin embargo, es imposible llegar a definir unos límites claros para dicho trasfondo; ese margen donde circulan las concepciones del imaginario no se puede expresar mediante definiciones explícitas o delimitaciones precisas, pues es tan flexible como la misma sociedad en constante movimiento y transformación. Precisamente es otro motivo por el cual se habla de imaginario y no de teoría; no es posible establecer los límites fijos en los que empieza o termina. Este aspecto fluido se intensifica cuando se toma en consideración que el imaginario circula en su gran mayoría de forma oral entre la población, lo que lo vuelve aún más difícil de aprehender. Por tanto, las manifestaciones un poco más “sólidas”, los productos de la cultura resultan útiles en cuanto constituyen un objeto menos fugaz que puede ser analizado.

También es necesario aclarar que la relación entre imaginario y prácticas sociales no es unidireccional ni están separadas estas dimensiones, sino que las prácticas constituyen también una manifestación del imaginario, siempre y cuando remitan a ese horizonte compartido que es aprobado por una colectividad. Es común, en este aspecto, encontrarse con “repertorios” de prácticas colectivas disponibles para ser ejecutadas por un grupo social, por ejemplo, los modales para sentarse a la mesa, las formas de proceder en una ceremonia o, como ejemplifica Taylor, la participación en una manifestación. En cada caso, dichas situaciones resultarían absurdas por sí mismas, consideradas de manera individual (por ejemplo, piénsese en un bautizo). Lo que da sentido es la concepción que reside tras de ellas; dicha noción justifica los comportamientos y actitudes: en qué momento es adecuado hablar durante una reunión o en qué momento es mejor callar; a quién es más factible dirigirse, cómo hay que expresarse de acuerdo a la situación, etc. (2006, 39). En definitiva, nuestras prácticas son también una forma de imaginario.

Ese repertorio de prácticas comunes es imposible de delimitar tanto de manera sincrónica como diacrónica, puesto que acompaña a los seres humanos desde su nacimiento e inserción en una sociedad, así como a la historia de distintas sociedades. Las personas desarrollan sus prácticas más por una comprensión implícita de la sociedad que

por una determinada teoría. Por ello también se habla de imaginario, pues esa comprensión implícita no aparece regulada por una teoría exacta ni es necesario que dicha teoría exista para que los seres humanos sepan cómo deben proceder en sociedad (Núñez 2008, párr. 10).

Es posible que existan casos en los que la teoría social pueda insertarse dentro de las prácticas cotidianas, pero por lo general no se da por vías de consenso sino mediante imposición de distintos tipos. En primer lugar, una vía por la cual podría llegar la concatenación entre academia y práctica cotidiana es la educación; sin embargo, los ideales académicos de dicha conexión en realidad fracasan dentro del sistema educativo y la teoría permanece como un área extraña a la práctica (Núñez 2008, párr. 10). Otras formas en que pueden ocurrir esta concatenación son por “imposición, improvisación o adopción” (Taylor 2006, 44). En el caso de la colonia, pertinente para este trabajo, la primera de las formas mencionadas era la más común; esta afirmación será desarrollada en el siguiente apartado.

Otro autor fundamental para explicar la teoría del imaginario es Gilbert Durand, especialmente en su obra *Las estructuras antropológicas del imaginario*. En realidad, su definición no está distanciada de la de Taylor, lo cual dota de cierta uniformidad al concepto y lo vuelve más sólido. Durand es prácticamente uno de los pioneros en trabajar la teoría de imaginario, y uno de sus principales aportes fue el de separar este fenómeno del fenómeno de la ficción, propiamente dicho, en el bagaje cultural de las comunidades. El imaginario constituye, al contrario, “el conjunto de imágenes mentales y visuales mediante las cuales el individuo, la sociedad y, en general, el ser humano organiza y expresa simbólicamente su relación con el entorno” (Iranzo 2001, párr. 11). Vuelve a ser clave el término *organizar*, pues es el imaginario el que permite crear una imagen del mapa social, su organización y el lugar que ocupan los actores sociales dentro de dicho mapa.

Como lo mencionaba Taylor, el imaginario tiene su necesidad de ser dentro de los grupos sociales porque es el que da sentido a las prácticas. Las prácticas sociales no pueden tener sentido de manera aislada, sino solamente colocadas dentro de contextos y repertorios más amplios que permitan su interpretación. Durand postula lo mismo al definir el imaginario, solo que no se enfoca especialmente en el aspecto social. En este rasgo funcional del imaginario también coincide Bronislaw Baczko (1999, 17): “La estructura inteligible de toda actividad humana surge del hecho de que los hombres buscan un sentido en sus conductas y en relación a ese sentido reglamentan sus

comportamientos recíprocos”.

Al mencionar estos tres autores se quiere enfatizar en el imaginario como una herramienta que permite, primero, configurar mentalmente el orden social, y en ese proceso es imprescindible configurar al otro (en el caso de esta investigación, el indígena) para otorgarle un lugar y una naturaleza; según ese orden las prácticas en sociedad pueden estar dotadas de *sentido, justificación y legitimación*. En un ejemplo sencillo, sin imaginario social sería absurdo, injustificado e ilegítimo vestirse de traje para ir a una ceremonia, o maquillarse de un determinado modo; en un ejemplo más específico, sin imaginario social no estarían validadas y no tendrían sentido las conductas racistas, discriminatorias y denigrantes. En la esfera masiva no son importantes las teorías biológicas ni sociales respecto de las razas, sino el repertorio de prácticas y creencias que permiten dar sentido al entorno social; se puede afirmar a partir de ahí que en el imaginario social se puede indagar sobre la persistencia del racismo.

En el *Diccionario crítico de política cultural*, con base en la teoría de Durand, también se habla del imaginario como un conjunto de imágenes articuladas que constituyen el *capital inconsciente y pensante* del ser humano (Coelho 1997, 211), es decir, el *repertorio* de imágenes que permiten y habilitan el posicionamiento mental de las personas en su entorno. En el *Diccionario...* se sintetiza otro aporte valioso de la teoría del imaginario: su estructura. Se afirma que dicho capital pensante del ser humano está conformado por dos órdenes: el dominio arquetípico y el ideográfico. El primero consiste en las atribuciones universales, invariantes y genotípicas del comportamiento humano, el segundo comprende las consecuencias particulares, transitorias, históricas y variables debidas al contexto específico en que se encuentra una población. Es decir, hay una esfera invariante y una esfera social.

De acuerdo a todos los autores mencionados en este trabajo existe consenso en anotar que para el imaginario la validación de la comunidad respecto de una interpretación de la realidad es básicamente lo que confiere legitimidad a dicha interpretación. El imaginario en esto se distingue de otros términos semejantes, como el de imaginación: en términos de Cegarra (2012, 3), el imaginario es una especie de gramática que sirve de referencia para interpretar la realidad. En ese sentido, necesita de legitimación social, es intersubjetivo y está históricamente determinado. La diferencia con la imaginación es que esta constituye una facultad mucho más subjetiva e innata.

De igual modo, existe consenso entre los autores al afirmar que el imaginario obedece a estructuras u organizaciones estructuradas de acuerdo a una determinada lógica

social, y no puede considerarse como un grupo de experiencias vinculadas por “simples leyes de asociación arbitraria” (Solares 2006, 136). La misma autora aporta una distinción fundamental entre la perspectiva racionalista y los fundamentos del imaginario: mientras que la primera se esfuerza por establecer direcciones unívocas, conceptos delimitados, referentes únicos para los términos, el imaginario no puede operar de esa forma, pues comprende pensamientos más bien abiertos y de gran complejidad para ser unívocamente definidos (137).

En sí, los rasgos expuestos hasta ahora constituyen en síntesis las características comunes a los estudios e investigaciones de diversos autores. A manera de conclusión, se expone un resumen de las características del imaginario que servirán de base para poder encontrarlo e interpretarlo en la obra de Juan de Velasco: es un concepto flexible, maleable, abierto, que está en correlación con la ductilidad de la realidad social; responde a las necesidades, contextos y formas de conocer de las grandes poblaciones y no al saber elaborado por los autoconferidos expertos en las academias; necesita presentarse de manera estructurada y compartida por un grupo, no es solo individual ni la suma de imaginaciones individuales, sino una especie de gramática legitimada socialmente, llamada *repertorio* por otros autores, como Taylor, o *patrimonio representativo*, según Castoriadis; su principal función es la de dar *sentido* a la realidad social; se manifiesta a través de objetos de la cultura, como imágenes, relatos, mitos, leyendas, etc.; estos constituyen objetos privilegiados para su estudio (García Rodríguez 2019, 32-4).

2. Construcción colonial del imaginario sobre el indígena

Para aproximarse a la construcción del indígena en el imaginario colonial es necesario antes considerar algunos aspectos fundamentales de la “construcción del otro” operada por los europeos durante la Conquista. Se realizará una breve reseña del largo y contradictorio proceso que constituyó esta operación.

Para empezar, a inicios del periodo colonial el imaginario predominante en los españoles era radicalmente centrado en su propia cultura, es decir, radicalmente etnocentrista. Los españoles que arribaron por primera vez a América tenían una visión mixta entre medieval y renacentista del ser humano y de la historia (González Ortega 2006, 135), con todas las limitaciones culturales que eso suponía. Limitaciones en el sentido de influir negativamente sobre las relaciones con las demás culturas y espacios geográficos del mundo. Dentro de dicha visión medieval-renacentista había dos preceptos

que sobresalían especialmente: la cultura europea era la superior a las demás (etnocentrismo) y su religión era la verdadera, de manera que desde ambas concepciones se justificaba un afán de expansión hacia otros territorios: la verdadera religión y la mejor cultura.

La férrea creencia en estos preceptos hizo que se trasladaran de manera cruda y directa los códigos religiosos, militares y las formas socio-culturales de su territorio de origen. Entre dichos contenidos, uno de los que posteriormente tendría mayor relevancia es el de la dicotomía cultura-naturaleza, surgida en el renacimiento y que colocaba a los europeos como el ser civilizado (dueño y creador de la cultura) frente al humano natural no civilizado y no europeo. Solo una minoría de la población europea de la época no poseía esta visión eurocentrista y no consideraba bárbaros a los habitantes de otras regiones geográficas y poseedores de otras culturas (135); por lo demás, era el sentimiento común entre la gran mayoría.

Sin embargo, la instauración de la colonia no ocurriría de manera inmediata, sino que antes se darían varios procesos y contradicciones en el imaginario europeo acerca de la abrumadoramente nueva realidad a la que se vieron expuestos. Las contradicciones surgen de dos imaginarios relacionados a la utopía que entrarán en conflicto mutuamente y dominarán las dos vertientes más comunes según las cuales se figuraba al indígena en la época colonial: por un lado, la búsqueda de la ciudad del oro (El Dorado) y, por otro, la utopía del paraíso en la tierra, “la ciudad de Dios” (135-6). A este respecto, Colón anota en su *Diario* su jactancia por ser el descubridor de ambos lugares: el paraíso y el mundo de riqueza terrenal. Es posible apreciar en Colón a uno de los primeros europeos inmersos en esta contradicción que dominará prácticamente las ideas conflictivas de la época.

En el imaginario de los españoles, esta fue la primera percepción acerca de los seres del Nuevo Mundo. En el imaginario de otros europeos, al parecer lo que llamaba la atención de los nuevos habitantes era la utopía de un funcionamiento social ideal:

sociedades donde la gente no tuviera que obedecer leyes escritas; donde se viviera en relación cercana con la naturaleza; donde el trabajo colectivo proveyera alimento y servicios comunitarios de salud para todos; y donde no existiera la noción del dinero ni de la propiedad privada. Al interpretar idealmente las noticias llegadas de ultramar sobre el modo de vida de los incas, los nuevos europeos utópicos desearon crear en América una arcadía (eu-topia) poblada por “buenos salvajes ilustrados” que vivirían sin leyes, sin gobierno, sin dinero, sin religión institucional y con libertinaje sexual, como se creía que era usual entre los amerindios. (136)

En general, este era el panorama de construcción del imaginario sobre la

comunidad recién descubierta: interpretaciones utópicas de lo que se contaba por escrito acerca de los viajes realizados al Nuevo Mundo, interpretaciones religiosas utópicas y también interpretaciones de riqueza con el mismo carácter de ensoñación. La primera gran contradicción que se puede percibir en el párrafo citado, así como en otras descripciones del *Diario* de Colón consisten en una dualidad que denosta la cultura mientras exalta la naturaleza. Así, Colón anota sobre los aborígenes que le parecen gente muy pobre por el hecho de andar desnudos, incluso las mujeres, y también afirma que ellos no poseen armas, porque les mostró su espada y se asombró de que los nativos no sabían qué era, por lo tanto, se cortaron; asimismo, se asombra de que no tienen ninguna herramienta de fierro. Sin embargo, los describe como seres “muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras, [...] y ellos se pintan de prieto, y ellos son de la color de los canarios, ni negros ni blancos, y ellos se pintan de blanco y ellos de colorada” (*Diario de Colón*, viernes 12 de octubre de 1492, citado en González Ortega 2006, 136-7). Por lo tanto, esta primera mirada inscribe un imaginario escindido en las dos esferas mencionadas: naturaleza y cultura, pues todo lo que asombra a Colón es parte del propio cuerpo de los aborígenes, ningún instrumento externo al cuerpo es descrito de manera benévola (tecnología, cultura); por el contrario, todo aspecto cercano a lo cultural es denostado por Colón: la ausencia de ropa le hace creer que son pobres, la ausencia de metal que no conocen las armas, etc.

Esta primera utopía, entonces, no contradice el imaginario etnocentrista europeo, pues no afecta a la idea de la mejor cultura. Incluso en el párrafo citado, donde se considera que la forma de vida en el Nuevo Mundo es ideal, sin leyes, sin dinero y con todos llevando una existencia paradisiaca, no hay una valoración de este Nuevo Mundo como cultura: es el *buen salvaje* el que vive en el Paraíso, establecido como tal no por los méritos de los indígenas, por su logro y capacidad cultural, sino porque es una consecuencia de la naturaleza en perfecto estado armónico. De este modo, desde aquí se prevé ya otro de los aspectos determinantes del imaginario colonial sobre el indígena: su supuesta incapacidad para producir sus propios recursos, la falta de habilidad para crear cosas de valor, para generar riqueza o para tener éxito en sus propósitos (Villafuerte, Estrada Mejía y Guerrón Montero 2017, 256).

La invención de la imprenta y la posibilidad de distribución de contenido que surgió gracias a ella fue en gran medida responsable de la creación de este imaginario hiperbólico en la cultura europea respecto de los nativos. Posteriormente, pasaría a un primer plano aquella lucha de poderes aludida en Colón: la religión o la riqueza; de hecho,

en el *Diario* de Colón los dos vocablos más repetidos son *Dios* y *oro* (González Ortega 2006, 139). Este conflicto de preceptos es un buen puente para entrar a la problemática donde cobra protagonismo Bartolomé de las Casas. A partir de su obra, surgirá otro de los imaginarios sobre el indígena más proliferantes: el indio bueno y dócil que necesita la salvación.

Como es conocido, De las Casas tuvo un papel determinante en el debate ideológico colonial acerca de la naturaleza de los habitantes del Nuevo Mundo, su estatuto como sujetos y los límites y restricciones de sus “derechos”. Hay una contradicción de fondo social que, podría plantearse la conjetura, derivó en una contradicción en los imaginarios opuestos sobre el indígena como bárbaro y como dócil. Esta desavenencia se refiere a la sed de riqueza frente al fervor religioso. Colón es demasiado insistente con que se le permita apropiarse de la riqueza de las poblaciones, pero al mismo tiempo quiere conservar el paraíso en el Nuevo Mundo. En otra escala, para el Imperio Español surgía la misma problemática: “por un lado, apoyaba en la práctica a los «descubridores, conquistadores y encomenderos» para resguardar sus objetivos económicos y políticos; y por otro, de modo abstracto, quería solucionar la problemática moral que la tenencia de América y los nativos americanos le ocasionaba, apelando frecuentemente a doctrinas incongruentes” (Villafuerte, Estrada Mejía y Guerrón Montero 2017, 251).

Así, los intereses económicos requerían de una ideología férrea que justificara la invasión colonial y la expropiación de territorios y riquezas; en ese sentido, ya no era conveniente mantener un imaginario idealizado de la nueva tierra y de sus nuevos habitantes. Los pueblos originarios, al no poder adaptarse a las instituciones europeas, fueron catalogados, entonces, como seres ignorantes, salvajes, carentes de razón, y así tenían una doble potestad los españoles: la política, mediante los documentos importados de su propia cultura occidental, y la moral, pues no estaban arrebatando riquezas a un ser ideal y habitante del Paraíso, sino a un indio sin capacidad de raciocinio.

Así es como las primeras utopías acerca de los indígenas fueron desechadas con el paso del tiempo. Posteriormente, la postura aparentemente “a favor” de los indígenas sería formulada por algunos religiosos, como el Padre Montesinos o Bartolomé de las Casas. Especialmente de este último se ha dicho que fue “el primero en inventar un sujeto indígena, proponiendo respetar sus derechos como ser humano, «criatura de Dios» y súbdito del reino de Castilla” (251). Además, es considerado el fundador de una “ética” del sujeto indígena (García 2003). Sin embargo, la cuestión es mucho más compleja de lo que hacen pensar estas citas. De las Casas sigue siendo el esgrimidor de un imaginario

plenamente eurocentrista. Las razones en las cuales basa su defensa responden enteramente a intereses europeos: los fundamentos religiosos y la idea de cuidar a los *vasallos* del Imperio Español, para que a fin de cuentas el final feliz sea la conversión pacífica de los amerindios (García Rodríguez 2019, 252-3). De las Casas se expresa como si los indígenas hubieran tenido el mismo objetivo eurocéntrico, como si eso respondiera a sus mismos intereses; esto hace que el padre De las Casas sea, en apariencia, uno de los primeros en hablar por el otro, pero manifestando en realidad su propia ignorancia de la otredad a la cual defiende.

Por lo demás, la corriente que generó De las Casas en la época de la colonia fue la construcción de un imaginario sobre un indígena dócil, débil, sumiso, bueno por naturaleza e inocente, opuesto al imaginario de bárbaro, salvaje, cruel y pecador mencionado con anterioridad. Estos dos imaginarios coexisten durante gran parte del inicio de la Colonia hasta que el tiempo los hace evolucionar y transmutar a otras formas. Un último factor que se puede rescatar del imaginario en la corriente de De las Casas es el estatuto de la religión como salvadora del indio:

Los indios, aquella nación feliz en otro tiempo tiene también sus distintivos, como todas las demás, mas sofocados, con una dominación larga y funesta. La voz de la naturaleza, la Religión, no han dejado en ningún tiempo de clamar, a porfía, contra la infeliz suerte de los indios, procurando interesar a su favor, a la razón, y todos los sentimientos, que contribuyan a desterrar los abusos de la injusticia con que tratamos a estos infelices. (De León y Larrea citado en Sánchez, 1960, 154-5)

A este estatuto no debe dejar de relacionarse aquel rasgo del imaginario colonial según el cual el indígena es incapaz de producir por sus propios medios o de lograr por él mismo algo de valor. En el caso del imaginario según Bartolomé de las Casas y los adeptos a su corriente de pensamiento, como el citado Juan de León y Larrea, la religión debe operar lo que el indígena por sí mismo no puede conseguir.

Otro motivo que se puede argumentar para la construcción del imaginario del indígena como un salvaje, es sencillamente la consecuencia de ser el antagonista del héroe europeo en su hazaña de expansión de la mejor cultura y la religión verdadera (Subirtas 1994, 70). En la evolución del imaginario sobre el indígena, a la visión formulada en un inicio como un salvaje continúa la visión del indígena como un ser demoniaco. Esta última se da mientras avanza la operación colonial.

En el imaginario español desde la llegada al continente fue común que se expresaran de manera imprecisa diversas costumbres de los indígenas malinterpretadas

según las creencias europeas: era común, pues, que los cronistas retrataran a los aborígenes como seres que solamente pensaban en beber y tener relaciones sexuales, además de cometer actos de idolatría y muchas otras suciedades bestiales; de este modo retrata a los indígenas, por ejemplo, Gonzalo Fernández de Oviedo (citado en Subirtas 1994, 70). Así, resulta curioso entonces cómo en un principio la imagen del salvaje en el paraíso se convirtió en el salvaje satánico. Subirtas (1994, 70) también refiere que esta construcción del imaginario era la que legitimaba al colonizador a desarrollar su empresa; este imaginario aportaba a la estrategia militar, el colonizador se volvía un humanizador sin importar a qué precio.

Adicionalmente, debe considerarse el análisis que realiza Dussel acerca de la caída de los dioses. La derrota de los ejércitos amerindios debió ser asimilada como una derrota de los dioses en “el cielo” (figurativamente), pues fue derrotada su manifestación de poder en la tierra. El indígena debía incorporar, por lo tanto, dentro de su imaginario, a los “dioses” vencedores, mientras que los dioses vencidos eran eliminados de la cultura (en realidad, conservados por los sacerdotes en algunos Autos sacramentales, pero en una proporción que implicaba prácticamente su borramiento). La evolución en el imaginario y en la práctica fue considerar que “Todo el "mundo" imaginario del indígena era "demoniaco" y como tal debía ser destruido. Ese mundo del Otro era interpretado como lo negativo, pagano, satánico e intrínsecamente perverso” (Dussel, 1994, 57).

Hasta este punto se han recopilado algunas imágenes de los indígenas construidos en los procesos de colonización a partir de los intereses económicos e institucionales de la Colonia y de la iglesia como institución colonizadora. Con base en los postulados anotados en el apartado teórico, se han escogido solo aquellos imaginarios que eran compartidos y aprobados por la colectividad, que servían para legitimar o deslegitimar las acciones individuales, que se pueden inferir a partir de lo manifestado en las crónicas y en los textos, y, especialmente, que moldean y dan sentido a la realidad social, especialmente en un tiempo donde las dudas y las insuficiencias de la razón abruman a los propios colonizadores respecto de sus actos, comprensión y justificación de la empresa colonizadora. Ahora es momento de explorar el imaginario sobre el indígena ya no en la perspectiva europea, sino desde la visión de los criollos.

3. El indígena en el imaginario criollo

Intercalada con la dominación española se ubica la potencialización del criollismo

y su posterior dominio del territorio en forma de nación. A fines del siglo XVIII es cuando los criollos comienzan a desarrollar una conciencia de soberanía, de reclamo del territorio, de resentimiento porque no se veían cumplidas sus expectativas de poder frente a lo que les concedía la Colonia (Barrera 2012, 316). La obra de Juan de Velasco se ubica precisamente en dicho intervalo entre Colonia y nación. Constatar en estas páginas la figura del indígena dentro del imaginario criollo responde a la autoidentificación de Juan de Velasco como un criollo y partidario de sus intereses (a pesar de que el abate mencionara con mayor frecuencia que perseguía los intereses establecidos por la Compañía de Jesús, también existe una fuerte conexión con el sentimiento del criollismo).

La coincidencia entre Velasco y los criollos es tan fuerte que sin duda puede denominarse al abate como un “adelantado del pensamiento criollo constructor del Estado nacional” (Valarezo y Torres Dávila 2004, 47), que es, de hecho, el punto álgido y la manifestación más potente del criollismo. Desde luego, el tiempo de la nación es un tiempo que no le corresponde a Juan de Velasco; sin embargo, las conexiones tan intensas con las ideologías nacionales posteriores hacen que sea inevitable establecer vínculos de Velasco con el futuro, tal como en el último texto citado. Las investigaciones acerca de la conexión entre Juan de Velasco y nación son varias y de distintas posturas; pero dicha cuestión está fuera del ámbito de este trabajo. Lo que se busca es, desde luego, las maneras de percibir al indígena en los distintos imaginarios.

Existe una tradición de imaginario colonial sobre el indígena, especialmente basada en fundamentos religiosos de la época y la región americana, así como en respuesta a los intereses morales del proyecto colonizador y los intereses de poder, tal como se sintetizó en el apartado anterior. Así mismo, existe una tradición de imaginario criollo sobre el indígena, cuyo origen, se podría decir, comienza al mismo tiempo que el incremento de la conciencia independiente del criollismo:

En los inicios del proceso revolucionario hispanoamericano, el movimiento criollo de liberación construyó un discurso americanista cuya característica distintiva consistió en una deliberada identificación con el indio; éste, de pronto, pasó a ocupar el lugar de verdadero ancestro de la patria [...] esa asociación con el indio redundaría en la consolidación de un imaginario y de una retórica indianistas de largo alcance en todo el continente [...] las élites hispano-criollas buscaron asociar su lucha a un movimiento de reivindicación de las culturas indígenas sometidas” (Pas 2012, 74).

Uno de los aspectos fundamentales que vale rescatar de esta descripción del imaginario criollo es esa forzada y convenenciera *identificación* con el indígena y su investidura como el *verdadero ancestro de la Patria*. Pasemos a profundizar en ambos

matices: ¿por qué el ancestro de la Patria y cómo se identifican los criollos con los indígenas? Respecto a la primera cuestión, como se verá en el caso de Juan de Velasco, para los criollos resulta obsesivo tener un origen, obsesión para la cual hay diferentes motivos subyacentes.

El principal corresponde a los intereses de nación o de reclamo del territorio si se habla de las conciencias prenacionales; el punto consistía en que para fundamentar su derecho a ocupar el territorio y el poder, los criollos no podían tener un origen cualquiera, por lo tanto, si se aceptaba al indígena del pasado como un salvaje de origen incivilizado (Barrera 2012, 308), tal como era descrito por ciertos imaginarios coloniales, el prestigio criollo no se vería favorecido de ser descendiente de dichos seres. Es decir, desde el momento en que se concibe la autonomía criolla es necesario hacer un *limpiamiento* de lo indígena, una depuración del pasado.

Esta unión y aparente cooperatividad de los indígenas con los criollos se dio solamente después de que las culturas amerindias fueran valorizadas a partir de diversos imaginarios y construcciones discursivas planteadas por extranjeros. Por ejemplo, Pas (2012, 74) refiere que sucedió luego del prestigio que llegaron a poseer algunas dinastías prehispánicas debido a la interpretación, recepción y comentario de textos hechos por autores europeos acerca de ciertas noblezas amerindias, especialmente los incas. Así, fue común que el imaginario criollo empezara a combinar a figuras heroicas indígenas del pasado con héroes criollos de la gestión independentista: por ejemplo, Olmedo, en la *Victoria de Junín*, desarrolla el encuentro y entrega del legado entre Huayna Cápac y Bolívar. A pesar de que Olmedo escribe el poema con bastante posterioridad a Velasco, este último es un antecedente fundamental en el engrandecimiento de los héroes incas y de su apropiación criolla.

Lo expuesto puede responder a la pregunta acerca de la necesidad de colocar al indígena como ancestro de la Patria, ahora falta dilucidar la identificación de los criollos con los indígenas. Podría establecerse que, de manera análoga a la construcción discursiva iniciada por Bartolomé de las Casas, en este imaginario previo a la revolución el indígena también ocupaba una posición de víctima que debía ser rescatada por una figura salvadora, pues si los indígenas representaban un pueblo sometido, eran los criollos quienes, en su proceso independizador, iban a lograr rescatarlos. Es decir, se puede observar cómo los criollos desde un inicio se autodesignan en una esfera diferente de poder: ellos son quienes ostentan la capacidad de liberar a la Patria y a sus habitantes. No existe, en realidad, una determinación de igualdad de estatutos y condiciones. Los criollos

se inventaron una imagen del indígena para poder identificarse con ella.

Pero en ese proceso se produce una doble imagen: mientras en el pasado el indígena se vuelve una figura heroica, en el presente es inevitable mirarlo desde una jerarquía superior, de manera condescendiente, a la vez que el criollo se instituye como salvador. A partir de esa doble imagen surge la autoproclamación de los criollos para designarse como los herederos de los héroes indígenas del pasado en lugar de conectar la imagen del presente con ese pasado inventado: “Los criollos se asumieron como herederos y continuadores de los Scyris, puesto que eran ellos y no los indios, los sectores con potencialidad para llevar adelante el proyecto” (Valarezo y Torres Dávila 2004, 48).

Es decir, la *identificación* de los criollos siempre se da en relación con el indígena del pasado mientras se denosta al del presente. Como se demuestra, la aparente inclusión de las poblaciones indígenas dentro del proyecto de independencia no respondía a una preocupación real por parte de los criollos, sino cruda y directamente a sus intereses sectorizados. La construcción del indígena significaba para los criollos una construcción de la otredad, así como fue para los colonizadores la designación de los americanos como el otro distinto de Europa pero también inferior. Los criollos a la vez que querían reclamar el poder a los colonizadores querían apropiarlo exclusivamente para ellos e investirse finalmente con el gobierno de América. A la luz de este planteamiento no resulta sorprendente lo que pasaría después con la construcción de las naciones y la exclusión de las poblaciones amerindias.

Lo que se debe pasar a examinar es, entonces, la relación entre la *Historia del Reino de Quito* y el imaginario criollo, sintetizado en estas páginas. Dicho imaginario, en resumen, se basa en utilizar la imagen del indígena para sus intereses en un movimiento doble: una hermandad aparente con los indígenas al mismo tiempo que persiste una búsqueda de diferenciación de ellos, por ejemplo, a través de la *limpieza de sangre* (Martínez 2008). Dicho imaginario también se basa en un mito de nobleza para justificar las ambiciones de poder del criollismo.

Y, por último, vale resalta el proceso por el cual se pretendió mitificar al indígena del pasado y apropiarse de las figuras de las dinastías para investirlos como héroes ancestros de la Patria, a pesar de que para los criollos sea inevitable el desprecio por el indígena de su presente, y su obsesión por buscar la diferencia con ellos. Así se produce un doble imaginario del indígena: pasado y presente. Esa doble imagen, esa división obsesiva, esa invención del otro es lo que justifica, sirve de eje y fundamenta esta investigación sobre la *Historia del Reino de Quito*.

Capítulo segundo

El indiano original en la *Historia del Reino de Quito*

1. Consideraciones acerca de la obra y escritura del Padre Juan de Velasco: sus creencias, contexto cultural y científico

Para Juan de Velasco la dominación colonial representaba la idea de civilización. En uno de los mapas de la *Historia del Reino de Quito en la América meridional*, los límites del territorio aparecen definidos con claridad: Océano Pacífico, Popayán, Nueva Granada, Lima y territorio portugués se distribuyen entre los cuatro puntos cardinales. Una porción de territorio hacia el noroeste, sin embargo, es etiquetada como *Países bárbaros poco conocidos*. Esta denominación se debía al hecho de que en aquellos territorios la Colonia no había establecido una dominación permanente ni había llegado a someterlos como tal. Este mapa constituye, por lo tanto, una estrategia ideológica de Velasco de representación del territorio: “His conception of geography pits an American natural landscape domesticated by 250 years of colonial rule against a stretch that remains unknown and therefore barbarian”¹ (Willingham 2005, 251). Es decir, bajo la mirada de Velasco, el proyecto de colonización constituía una especie de lumbre que permitía el tránsito geográfico de lo oscuro-bárbaro a lo conocido-conquistado-civilizado.

Siempre parece arriesgado establecer nexos entre Velasco y el posterior proyecto de nación, especialmente por esta férrea idea de lealtad y servicio al proyecto colonial, al menos en cuanto a lo que se puede inferir y conocer con base en las cartas del jesuita. Si se siguen sus propias palabras, no se lo puede tomar como un partidario ni siquiera tibio de la emancipación (Pareja Diezcanezo 1981, x), al contrario de Espejo, que solo tres meses después de la muerte de Velasco proclamaba en su periódico *Primicias de la Cultura de Quito* una sólida intención de distanciarse identitariamente de los españoles. Por todos estos motivos puede parecer inadecuado sostener que existía en Velasco una incipiente conciencia nacional, tal como lo hacen Eillean Willingham (2005) o Silvia Navia (2005).

Sin embargo, es posible desarrollar una lectura más enfocada en el texto si, como

¹ Su concepción [refiriéndose a Velasco] de la geografía confronta un territorio americano natural domesticado por 250 años de dominio colonial contra una franja aún desconocida y, por lo tanto, bárbara [traducción propia].

en este trabajo, se opta por tomar una postura que no considera la coincidencia entre autor y obra como necesaria ni fundamental, sino más bien como accidente, es decir, que bien pudieron haber sido unas las afirmaciones e incluso creencias de Velasco mientras que su obra pudo ubicarse fuera de dichas creencias y, de manera inconsciente para el autor, participar en representaciones del mundo distintas de cómo se expresa en sus cartas. Si toda obra implica una construcción, incluida la construcción de los imaginarios, se opta por leer la manera en que está compuesta esa construcción y, en síntesis, se toma a la obra misma como enunciativa en lugar del autor.

Un ejemplo de que Velasco en sus escritos no era totalmente fiel a sus creencias lo constituye un pasaje de la “Historia natural”, incluida en la *Historia del Reino de Quito*: aquel donde, quizá sin ser consciente de lo que significaba, se opera un confrontamiento entre creacionismo y evolucionismo. Llega a afirmar, por ejemplo, la hipótesis de que algunas especies animales procedan de una aparición posterior al arca de Noé, plantea la posibilidad de hibridación entre especies e intuye que el medio es un factor influyente para que se produzca dicha hibridación. Además, cuestiona la idea de que una pareja de todas las especies de animales no hubiera podido caber en el arca, ni siendo exponencialmente mayor de lo que supuestamente era, y, sobre todo, admite que la postura ortodoxa del cristianismo no resuelve la pregunta sobre las 40 especies propiamente americanas, no conocidas ni vistas jamás en otra parte del mundo (Navia Méndez-Bonito 2005, 245). Tomar de una manera casi literal el arca de Noé podrá no ser tan importante en la actualidad, pero en el tiempo de Velasco y, sobre todo, en el conocimiento de los jesuitas, era mucho más serio. Por lo tanto, lo que se puede observar es una especie de entrega hacia el trabajo de investigación hasta el punto de llegar a entrar en conflicto con la doctrina jesuita.

Por otra parte, la discusión en torno a la nación es otro ejemplo de que muchas veces la obra puede llegar a trascender la intención de Velasco; puede haber sido el caso que el sacerdote nunca haya manifestado estar en sintonía con las ideas de nación, que fueron propias de fines del XVIII e inicios del XIX, pero que, aun así, en sus textos, le haya sido inevitable llegar a otras conclusiones que no fueran compatibles con una forma de sentir que era ya generalizada. En cuanto al análisis del mapa anteriormente aludido, es posible admitir esa estrategia de territorialización en torno a la construcción de una identidad unitaria. Así mismo, es posible conectarla con un propósito que tuvo la obra desde que fue ordenada al sacerdote: la reivindicación de los jesuitas. La intención de trasfondo de Velasco en dicho mapa también era resaltar la enorme importancia de los

jesuitas en labores de adentramiento en la selva, en los territorios “bárbaros”, para, mediante la evangelización, haber contribuido a la corona española a lograr y mantener el control sobre tales geografías (Willingham 2005, 251).

Por esta razón, al haber sido expulsada la Compañía de tierras americanas, es inevitable la nostalgia, la comparación y la idealización del pasado, un inevitable e irrecuperable *pasado mejor*. Gracias a los jesuitas la tierra americana se había convertido en una especie de tierra prometida, y ya sin la orden lo único que podía suceder era que se desaprovecharan los recursos naturales, espirituales y físicos, que se perdieran para los portugueses o que los avances logrados se estanquen y vuelvan al retroceso y al salvajismo anterior a la mano colonizadora (251). Sin duda alguna, la cuestión religiosa resulta no solo profundamente influyente en el imaginario de Velasco, sino influyente en un aspecto central para este trabajo: la idealización del pasado y la insatisfacción con el presente.

Tampoco debe pasarse por alto que detrás de la escritura de la *Historia del Reino de Quito* también subyace una motivación ferviente que en ocasiones transforma el tono del texto en matices apasionados: la defensa contra los antiamericanistas. Con esta designación se engloba a un grupo de científicos iluministas (Buffon, De Pauw, Marmontel, entre otros) limitados en su método y muy enfrascados tanto en la ideología como en la concepción europea de la ciencia en el XVIII. Estos científicos reiteradamente llegaron a conclusiones aberrantes acerca de la inferioridad de América, por ejemplo, en cuestiones como el clima, la fauna, y, por supuesto, los seres humanos (Navia Méndez-Bonito 2005, 246). Básicamente su trabajo consistía en tratar de validar científicamente un eurocentrismo que constituía el corazón de sus investigaciones (Gerbi 1960) junto a las mitologías que planteaba la ilustración en el campo del conocimiento. En América, especialmente los jesuitas, por tradición almacenadores de conocimientos, fueron los encargados de refutar las teorías de los antiamericanistas, como Buffon y De Pauw. En particular tres jesuitas desarrollaron investigaciones en profundidad respecto a los temas controversiales que involucraba este enfrentamiento entre continentes: Javier Clavijero, Juan Ignacio de Molina y Juan de Velasco.

En Clavijero y en Velasco se presenta con mayor intensidad el ardor del debate y la voluntad por demostrar el carácter erróneo de las teorías antiamericanistas, a la vez que se defendía al propio continente. Esta cuestión resulta más relevante en el siguiente capítulo, donde se analiza la forma de tratar el presente en Juan de Velasco. Por ahora, debe mencionarse un aspecto influyente en la forma de tratar el pasado: la defensa del ser

humano americano. Esta defensa tiene un carácter diacrónico en Velasco, así como en otros textos, es decir, se remonta a los orígenes de los individuos de América y se extiende hasta el siglo XVIII. Los orígenes son fundamentales por motivos religiosos y científicos, pues, por un lado, está la idea del ser humano americano como criatura divina y, por otro, como parte de la naturaleza y el estudio más “científico” que debe dársele en ese aspecto.

Aquí es donde aparece la fundamentación para sostener el origen común entre europeos y americanos; este posicionamiento en un mismo origen tiene como finalidad agrupar a todos bajo el paraguas de una misma humanidad. Además, Velasco contextualiza el conocimiento, de manera que desarrolla análisis comparativos de los individuos de su tiempo entre americanos y personas de Asia, Europa, África, donde aparecen seres humanos con los mismos defectos morales y naturales que los europeos atribuían exclusivamente a los americanos (Navia Méndez-Bonito 2005, 247).

La posición antiamericanista podría ser considerada más que un simple debate ideológico de la época, pues, de hecho, aunque no haya sido esa su finalidad, incentivó la aplicación contextualizada del conocimiento, un principio radicalmente ausente en el científicismo iluminista del XVIII. Gracias a este debate surgió la necesidad por parte de los jesuitas de situar el conocimiento y el discurso en un lugar determinado y de establecer relaciones válidas entre conocimiento, objeto de conocimiento y entorno. En Velasco resalta la voluntad por situar el discurso desde un lugar propio; en tal caso, se puede decir, como afirmaba Levi-Strauss, que la voluntad por diferenciarse es lo que acaba por crear la identidad. Es decir, en el afán de Velasco por situar el conocimiento en el lugar del cual habla ese conocimiento, termina por crear una obra con lugar de enunciación propio.

Puede asociarse esta idea con la intrigante metodología del jesuita de no seguir los postulados de los naturalistas de la época, de no citar sus trabajos, de, básicamente, rechazar las herramientas para conocer el mundo que no hayan sido producidas en ese mundo que quiere conocerse:

Velasco no hace referencias a las obras de los naturalistas más conocidos del momento, ni parece estar tan informado en ese aspecto como Clavijero y Molina. Sin embargo, ha leído a Clavijero, Molina, Buffon —si cabe el más importante naturalista de la segunda mitad del XVIII— De Pauw, Raynal, Robertson, La Condamine, Bomare, Lémery, Ulloa, así como otras historias de la naturaleza americana anteriores. (Navia Méndez-Bonito 2005, 243)

Prácticamente a todos los estudiosos de Velasco ha intrigado este asunto y han ofrecido distintas posibilidades de respuesta. Como menciona la cita, no es probable optar

por creer que Velasco ignoraba las investigaciones de su tiempo, primero, porque leyó y tomó como modelo las historias naturales de Clavijero y Molina, y también por su dilatada labor de refutación a los naturalistas europeos. En este trabajo se propone la opción de relacionar dicha ausencia de corpus científico con la idea del lugar de conocimiento antes expuesta. En resumen, la naturaleza americana parece exceder las teorías científicas del momento, estas no resultan suficientes para aproximarse a la realidad observada por Velasco. Por lo tanto, no es posible incluirlas, no tienen cabida en la *Historia del Reino de Quito*. El jesuita, de hecho, confía más en otros miembros de su propia orden que durante años catequizaron adentrándose en la selva. Respecto a ellos, muchas veces da sus nombres y otras solo los menciona como “una persona muy fiable” (243). Es decir, la experiencia directa parece tener un valor fundamental para que Velasco tome en cuenta la inclusión de otras voces dentro de la obra.

Esto abre el escenario a la cuestión de las fuentes orales. Es posible que la fidelidad a las fuentes orales se deba al deseo de Velasco de buscar un lugar de conocimiento propio desde el cual construir la historia de la realidad americana. Basarse únicamente en herramientas científicas producidas en los países europeos no hubiera resultado suficiente para un jesuita como Velasco que conoció y exploró una cantidad inmensa de territorios, costumbres y realidades naturales. Por lo tanto, también debe considerarse incluir la experiencia del jesuita como parte decisiva de su texto: “Velasco no podía desligarse de un conocimiento experimentado que lo situaba más allá de lo racional (en la tradición indígena, en lo fabuloso, en el milagro), pero tampoco quería dar a entender ese hecho como parte de una falta a la verdad” (Barrera 2012, 305). Puede concluirse que, en definitiva, frente a toda esa riqueza de conocimiento albergada por los pueblos indígenas, o frente a la realidad americana que excede las teorías naturalistas, Velasco no encuentra una herramienta epistémica adecuada. En consecuencia, decide abstenerse de su uso.

A lo que sí concede importancia es a las fuentes. Los naturalistas que llegaban a investigar en territorio americano obtenían información sumamente importante gracias a los nativos, aunque estos no eran mencionados por los autores. Esta problemática ha sido estudiada como apropiación del saber nativo desde las perspectivas decoloniales. En la actualidad, la inclusión de contenidos fantásticos es una característica que mantiene viva la *Historia del Reino de Quito*.

También Velasco concede mucha importancia al conocimiento religioso. A diferencia del pensamiento iluminista, que necesita elaborar una distinción entre lo real y

lo fantástico, el jesuita considera que detrás de todo lo que anota, lo que escucha y observa, existe una verdad religiosa, un elemento más dentro de la creación divina (305). Esta percepción de la realidad no es ajena al modo de percibir de otros escritores de la orden; de hecho, era una especie de sello jesuita, aunque Velasco fue el único que optó por no distinguir entre lo real y prodigioso, sino por considerarlo todo como parte de algún misterioso conjunto divino.

Esa naturaleza divina parece mucho más importante que la naturaleza real o irreal de las cosas, pues Velasco sí manifiesta ser consciente de la dudosa credibilidad de los contenidos más maravillosos que le proporcionan sus fuentes; sin embargo, confía en una especie de futuro donde esos misterios puedan ser revelados por figuras de mayor intelecto: “Lo cierto es, que todo lo extraordinario se hace a los principios increíble, y parece maravilla, o porque es raro, o porque todavía no se descifra su arcano natural. (...) Yo dejo lo que no alcanzo a concebir, al examen de los filósofos juiciosos, digan los demás lo que quisieren” (Velasco 1844, 71).

Es casi como si intuyera que todo conocimiento es una intervención de la realidad, una modificación y una formación de la realidad. Desde luego, en su tiempo la epistemología no había entrado en esa crisis, pero a su modo, desde su propia experiencia parece llegar a tener la misma sensación. Probablemente sea la sensación que queda después de advertir lo aberrantes que son las teorías europeas para estudiar la realidad americana, y que dichas teorías no solo “estudian” la realidad, sino que la definen, le dan forma y la crean ante los ojos de los observadores que las plantean y de quienes las comparten. Es decir, en todo caso, Velasco prefiere abstenerse de aplicar unas herramientas que distorsionarían el mundo que piensa detallar en su obra. En su lugar, opta por ser una especie de recolector de información para que luego sea discernida por personas más entendidas del tema. Esto no desencaja, de hecho, con una de las bases del conocimiento científico: se construye entre muchas personas, en realidad surge de la colaboración entre estudios, materiales e investigaciones previas, y un propósito es siempre dejar abiertos caminos para futuros trabajos que expliquen cuestiones que por el momento no se alcanzan a explicar.

2. La presencia del indígena en la *Historia del Reino de Quito*

Existen tres motivos que explican la presencia indígena en el libro de Velasco: el religioso, el ideológico-político, y el textual. Aunque se plantee esta división para poder

distinguirlos mejor, en realidad estos tres motivos parecen estar estrechamente vinculados, ser casi indivisibles, de manera que uno implica al otro. El motivo textual se refiere a la necesidad de secuencia y de origen histórico. Simplemente, la *Historia del Reino de Quito* no estaría completa sin remontarse hasta el origen de América; Velasco no puede comenzar la historia con el desembarco de Colón, con el reino de los Shiris o con el establecimiento de la Colonia, porque ya había una historia previa a esos acontecimientos. Por lo tanto, es esa necesidad de secuencia, la creencia en una línea temporal, lo que exige la presencia de los antepasados. Además, la *Historia del Reino de Quito* es una obra con intención global, con un propósito plenamente abarcador: no es una historia parcial, es una historia *total* del territorio correspondiente al llamado Reino de Quito.

Por otro lado, de esas motivaciones textuales, de esa creencia en una secuencia surge la motivación ideológica. La creencia en una secuencia es, de hecho, tan poderosa que hace que el pasado sea responsable del presente: esa es la razón por la cual los americanos del presente necesitan una justificación originaria; si los primeros habitantes de América son declarados seres bárbaros y bestiales, los americanos del presente también estarían manchados por ese origen siniestro y deshonesto. Por lo tanto, es una exigencia también del presente restituir ese pasado indígena para *limpiar* a los habitantes de la actualidad de todo posible rastro impuro. Es decir, el origen tiene, en realidad, una cualidad prácticamente ontológica, es parte del ser: “Por otra parte, no pudiendo decirse las propiedades de un hombre, sin suponer antes quién es, o de dónde trae su origen, me parece este lugar más propio para tratar la primera población de aquellas partes del mundo, y descender después a la particular del Reino” (Velasco 1946, 176).

En esta cita Velasco habla de los habitantes anteriores al Reino de Quito, es decir, los primeros americanos. La cuestión de los antepasados podría parecer que resultaría indiferente para los criollos por su linaje español y que, en todo caso, afectaría a los mestizos y demás castas; sin embargo, siendo Velasco criollo, de ascendencia proveniente de Burgos (Barrera 2015), también se veía involucrado en esta cuestión. En primer lugar, durante la época no se había desarrollado la idea de genética tal como la concebimos en la actualidad; era importante la casta pero en relación con el poder derivado de la jerarquía colonial más que con una relación biológica. Por otra parte, el hecho de que América fuera considerada bárbara desde su origen constituía una extensión hacia todo lo que abarcara el continente: el territorio, la naturaleza, los seres humanos, los animales, etc. Reivindicar a los primeros habitantes de América no era posible sin reivindicar a todo el

territorio, los seres inertes y los seres vivientes.

El tercer motivo para elaborar un origen para América era el motivo religioso. Desde los primeros tiempos coloniales la vía para admitir a los indígenas como seres humanos debía darse por medio de su inclusión en la creación divina. Velasco, en cierto modo, no había abandonado esa tradición. El hecho es que al inicio del libro IV explica que, de no ser por “algunos filósofos modernos” podría omitirse este capítulo de la Historia Natural. Sin embargo, se ve en la necesidad de incluirlo debido a la acusación de los antiamericanistas de que en el continente no existieron seres racionales: “Según ellos no tuvo la América Reyno Racional. Se hallaron sí, por todas partes, ciertos animales bípedes o sátiros, que hablaban, y tenían tal cual apariencia de hombres” (175). El libro IV de la Historia Natural es, por lo tanto, el primer momento de la *Historia del Reino de Quito* enfocado en la figura del habitante propio de América.

3. El Libro IV de la Historia Natural: el origen

¿Qué fue en el comienzo? Tal vez la manera misma de empezar el Libro IV le coloca de antemano las limitaciones de lo que se pueda decir. En este libro, luego de hablar del origen de las plantas y de los animales ha llegado el turno del ser racional. ¿Estuvo la América en sus primeros tiempos habitada por seres de este tipo? Esta cuestión es un caldero donde hierven disputas y posturas sostenidas con pasión. Puede, de hecho, considerarse una especie de actualización del debate que inició desde la Colonia y que tuvo uno de sus puntos cumbre con Bartolomé de las Casas. Por supuesto, en tiempos de Juan de Velasco la antigua problemática ha cambiado de características.

Es razonable que un libro de historia con intención de establecer una narrativa lo más completa posible acerca del Reino de Quito pretenda indagar hasta los orígenes más remotos de dicho territorio. Sin embargo, no es la única explicación para querer hablar de los primeros habitantes de América. En el apartado anterior se expusieron los motivos detrás de esta inclusión, es decir, el por qué; en este apartado se describe el *cómo*.

3.1. Desde la perspectiva indígena

Ese *cómo* está inevitablemente trastocado por la herramienta de la cual dispone Velasco para explicar el origen de la vida racional en América: la herramienta religiosa. Básicamente, desde un principio es posible prever que no habrá una respuesta satisfactoria

a la cuestión si se pone como condición para aceptar al otro una condición religiosa, y, más aún, ajena a los habitantes que se quiere condicionar. En términos breves, la historia de los habitantes originarios parte de esta premisa: si es posible incluirte en mi religión acepto tu existencia y tu categoría ontológica como ser humano racional, si no, no.

El problema de la racionalidad de los primeros habitantes de América y de su categoría como seres humanos depende del factor de la creación divina: si estos habitantes pueden o no conectar con esa creencia religiosa serán o no considerados seres racionales. Es un dilema análogo al debate entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda. Y una vez se lo ha expuesto, es necesario seguir deshilándolo.

Se puede pensar que, aparentemente, había buenas intenciones en De las Casas, y que así mismo existían buenas intenciones en Velasco, porque a fin de cuentas ambos autores se empeñaron en demostrar que sí había conexión entre los primeros americanos y la creación católica; es decir, se empeñaron en demostrar la “humanidad” de estos habitantes. Sin embargo, esa es una lectura demasiado inocente. Tanto Velasco como De las Casas estaban inmersos en unas instituciones y formas de pensar muy marcadas. Lo que se discute es, por tanto, un problema fundamentalmente estructural. A pesar de las hipotéticas buenas intenciones de Las Casas o de Velasco, en última instancia, su trabajo participa y colabora de la premisa que condiciona la aceptación del otro solo si es posible incluirlo bajo los mismos estándares del que pone la condición.

Criticar a De las Casas o a Velasco como individuos por esta cooperación es, en cierto modo, doblemente aberrante: como anacronismo y como omisión de que dependían del sistema de conocimiento en el cual estaban inscritos; como si hubieran estado encerrados en una discusión que desde un principio estuvo planteada de manera limitada, estrecha, absurda, colonizadora y jerarquizadora. Desde el inicio del Libro IV, desde los primeros tiempos de la llegada española a América la posición desde la cual se hace la pregunta es el problema: yo llego al territorio, nuevo para *mí*, y al encontrar otros individuos necesito darles una explicación desde *mis* creencias y mi conocimiento.

Por poner un contraejemplo, así como los extranjeros al llegar a América empezaron a preguntarse y discutir sobre el origen de los americanos, hubiera sido igualmente válido que los americanos cuestionen lo mismo de los extranjeros: es decir, ¿de dónde salieron estos individuos, de dónde aparecieron, cuál es su origen? Sin embargo, obviamente, hubiera sido una locura que un indígena planteara estas cuestiones; Velasco tenía todo el derecho de hacer esas preguntas, pero un indígena no. En ese sentido, la explicación religiosa de los primeros americanos es una herramienta

sumamente colonial hecha desde una postura de autoridad que pretende adueñarse conceptualmente de la vida del otro.

Un contraejemplo más y quedará claro lo ridículo del problema. Supongamos que un grupo de europeos del siglo XVIII (o de cualquier siglo) viaja a China y, al llegar, quedan sorprendidos por la diferencia de sus habitantes, por su existencia. Pronto empiezan a discutir si los chinos son seres racionales, humanos al igual que ellos. Utilizan categorías y herramientas de la religión europea para finalmente llegar a una respuesta: el problema es que cualquier respuesta es ridícula. Si se tiene en consideración la autonomía y soberanía histórica de China, jamás se hubiera permitido que un grupo de extranjeros llegara a cuestionar si sus habitantes son o no seres humanos. Mucho menos hubiera sido posible imponer la respuesta sobre los habitantes.

Por eso se afirma que la explicación del origen es una herramienta colonial; para que se desarrolle necesita una situación de colonización donde un imperio domina sobre un territorio colonizado. Es decir, se necesita de la fuerza para imponer un conocimiento. Y luego de impuesto este conocimiento el poder militar o de la fuerza se verá reforzado o justificado. Es decir, primero establezco mi dominación, como tengo el poder puedo pensar y formular las teorías sin oposiciones, de manera que fácilmente sean impuestas sobre los demás; como nadie manifestó resistencia entonces tengo la razón, por lo tanto, mi dominación militar se justifica. Adicionalmente considero inferiores a los colonizados por su incapacidad intelectual para pensar como yo lo hice, desde mis categorías extrañas para ellos. Este es básicamente el esquema no solo de la Colonia sino de los imperios en general.

Volviendo a la *Historia del Reino de Quito*, Velasco plantea su texto desde ese foco. Si bien busca indagar hasta el origen de los primeros habitantes, su criterio de racionalidad y humanidad depende de la medida en que estos primeros americanos se acoplen a la historia religiosa del catolicismo. Como ya se dijo, esta cuestión va más allá de las intenciones de Velasco, incluso de su propia individualidad o de su figura como autor; es un problema por la herramienta que usa para desarrollar la investigación histórica. También es un problema la limitada pregunta con la que se inicia acerca de la humanidad de los americanos. Solamente hay dos respuestas: sí o no.

Por cierto, esta misma pregunta colonial fue planteada desde la ciencia y la ilustración, no solo la religión la sostuvo. La respuesta dada por los iluministas negaba la racionalidad/humanidad de los primeros americanos. Puede pensarse que, de la misma manera en que Velasco actualiza, en cierta medida, la postura de Las Casas, los

naturalistas siguen algunas ideas planteadas por Ginés de Sepúlveda. Hay aspectos en los que sí coinciden Sepúlveda y los naturalistas, a pesar de que detrás del primero se encontraban la iglesia, la corona, las instituciones religiosas y que, detrás de los segundos, existía una total ausencia de estas instituciones, sino que eran respaldados por la academia iluminista del XVIII.

Sin embargo, en este trabajo no se toma la postura dualista que designa a uno como el salvador y bondadoso mientras que el otro es un villano descorazonado. Tanto De las Casas como Sepúlveda simplemente ofrecían su propia visión ideal de la monarquía y de la función que debe cumplir. Mientras para el primero la monarquía, al ser designada por Dios, debe enfocarse en el bien común, para el segundo es necesario intervenir ante ciertas situaciones de “barbarie”: los sacrificios humanos, el canibalismo, y todas las muertes injustas que se cometan dentro de los pueblos americanos. Es decir que Sepúlveda abogaba por la guerra como un instrumento de defensa de los inocentes o de justicia y salvación (Sánchez 2004, 125).

De las Casas pensaba en contribuir a la corona de una manera idealizada y paternalista mientras que Sepúlveda planteaba la “guerra justa”. Ambas son formas coloniales de gobierno, por ello el problema es más complejo que una división entre el bueno y el malo. Lo que sí valdría rescatar de Las Casas es su rechazo de la guerra dentro de territorios sobre los cuales la Iglesia no tiene jurisdicción. Por lo demás, en el tiempo de Velasco las ideas están mezcladas. De las Casas acusaba a Sepúlveda de considerar a los nativos americanos como bárbaros con base en la teoría de Aristóteles: existe una clasificación hecha por el estagirita que denomina como bárbaros a aquellos que sean incapaces de someterse a una forma de gobierno, a la razón y a toda forma de leyes (119). Para De las Casas era inaceptable concebir a los americanos de esta manera; sin embargo, en el debate de Velasco o en la obra de Velasco es él mismo quien mantiene esta postura, pues llega a calificar de bárbaros a todos aquellos grupos de indios que sean incapaces de someterse al poder y a las leyes impuestas por la colonia (más adelante se da desarrollo a este planteamiento).

En realidad, Sepúlveda no era partidario de la idea como De las Casas deseaba hacerlo ver, es decir, en un sentido esencialista. Más bien, Sepúlveda plantea que son el clima y el ambiente americanos los que degeneran a sus habitantes y les impiden su desarrollo adecuado (121). En este sentido, las ideas de Sepúlveda sí sirvieron como un antecedente directo de lo que planteaban los iluministas del XVIII, pues la coincidencia es exacta, además de que ellos mismos declaraban seguir las “investigaciones” de

Sepúlveda (Hachim Lara 2006, 17).

Así las cosas, en la época del debate de Valladolid era inevitable que se analizara al Nuevo Mundo y a sus habitantes desde unas herramientas medievales; sin embargo, cientos de años después, en el siglo XVIII la cuestión no dejaba de estar aún viva: dos continentes preguntándose y respondiendo acerca de la categoría de seres humanos de los primeros habitantes de América, y, por extensión, poniendo en juego la categoría de humanidad de los indígenas del mismo siglo: no hay que ignorar que negar la racionalidad de los primeros americanos implicaba, en gran medida, denigrar la capacidad de raciocinio de los indígenas de la época (Barrera 2015, 244).

3.2. Desde los criollos

Velasco, mediante sus herramientas, logra oponerse a esas ideas y refutarlas usando la validación del origen religioso de los habitantes de América. Es decir, la respuesta de Velasco es que sí hubo seres racionales. El jesuita divide principalmente la cuestión en dos momentos: antes y después del diluvio. Según sus operaciones hechas con base en la doctrina católica, desde el momento de la creación hasta el diluvio pudieron haber transcurrido 1156 (Velasco 1844, 177) o 1656 años (179); es decir, el diluvio ocurrió entre alguna de esas dos fechas. Hasta el momento de la llegada del mismo, Velasco afirma que el tiempo era más que el necesario para que se desarrollara la vida en América. Sin embargo, admite que es imposible saberlo, saber nada respecto de estas primeras criaturas vegetales, animales o humanas anteriores al diluvio (179).

Luego entra en cuestionamiento la posibilidad de que el diluvio no haya sido universal y, en ese caso, que en América no se hubiera extinguido la vida como en el resto del mundo. Velasco se opone totalmente a esta posibilidad, de manera que la universalidad del diluvio es el eje que explica el resto de su teoría. Dado que el diluvio a toda costa debió ser universal porque así lo afirman las escrituras sagradas (pero también por la larga tradición religiosa que utilizó ese argumento como justificación de la misión evangelizadora, de la usurpación de territorios y de la explotación), resultaba innegable que los primeros americanos murieron ahogados, tal como todos los otros seres vivientes a excepción de Noé y el arca. En consecuencia, según el jesuita, los habitantes americanos que encontraron los españoles a su llegada vinieron del Asia tal como todos los seres humanos después del diluvio. Los americanos no son distintos de los europeos en su origen, todos son hijos del mismo Dios y por eso América tiene tanto valor como

cualquier región del mundo. Así se opera una especie de “limpiamiento” del origen. No hay que avergonzarse si los americanos originales son descendientes de los seres puros salvados por el arca de Noé.

Para Velasco y su época en general el origen tiene mucho peso. Además del aspecto religioso, la discusión sobre el origen de América también estaba involucrada en la controversia científica y en el importante valor simbólico que se derivaría del resultado. Esto avivaba mucho más la cuestión. La denigración hecha por los iluministas europeos acerca del origen de América también se extendía como un argumento para denigrar a la América misma. En ese sentido, el trabajo de Velasco y de todos los jesuitas-naturalistas corresponde a un intento de sobreponer la propia voz ante las intenciones europeas de dominación a través de la ciencia.

Es imposible ignorar la conexión estas ideas con las aspiraciones criollas de autonomía y (auto) reconocimiento que se gestaban a fines del siglo XVIII. Y a pesar de que Velasco no era partidario de la independencia, su trabajo puede incluirse dentro del mismo grupo de obras que reivindicaban el origen de América y que también cumplían una función política al no permitir que un extranjero impusiera su conocimiento para definir la realidad americana. Como plantea Barrera (2015, 286), detrás de la supuesta imparcialidad de defensa del indígena mediante la Historia Natural, existe el deseo de Velasco de “reivindicar su propia existencia, a través de la constatación de la humanidad e integridad física y moral de los pueblos autóctonos”.

En todo caso, no debe ignorarse que nunca el indígena es un fin en sí mismo, sino un instrumento. Si Velasco defiende la racionalidad de los ancestros americanos es por dos razones: primero, por la enardecida discusión científica con los antiamericanistas y su desprecio hacia este continente. La denigración de América es algo que compete tanto a los criollos como a los indígenas, por eso existe la necesidad de defender a los ancestros, para designar a la América como un lugar de origen y condiciones iguales a los demás territorios. Segundo, Velasco defiende la racionalidad/humanidad de los ancestros americanos por motivos primordialmente religiosos, porque no puede existir nada que se escape a la creación y a la divinidad. Este es un imaginario construido a partir de los fundamentos religiosos coloniales. Por esa razón la existencia indígena debe ser incluida dentro del plan y orden divino. En el caso de Velasco, su fundamento reside en el diluvio universal.

Esta es la razón por la cual el análisis del Libro IV se ha dividido en dos puntos de vista, el criollo/americano y el indígena. En relación al asunto del origen, la perspectiva

cambia dependiendo del punto de vista. Para los criollos no hay inconveniente en teorizar la racionalidad de los primeros habitantes y adaptarla a sus conveniencias. Si se plantea la cuestión desde los propios indígenas, ya se explicó de qué manera resulta denigrante que se pongan condiciones religiosas para aceptar la existencia del otro. Parece ser la misma operación solo que en contextos diferentes: De las Casas manifestando que se debe aceptar la racionalidad/humanidad de los nativos porque sí encajan con la condición religiosa y Velasco defendiendo la racionalidad de los ancestros americanos porque encajan con la teoría del diluvio universal. Ambas son formas de proyecto colonial.

Los resultados de ambos autores, como ya se afirmó, responden a las herramientas con las cuales establecen su conocimiento y la estrechez del planteamiento inicial que debe resolverse. En todo caso, ambas fueron operaciones coloniales: la primera desarrollada por un fraile español; la segunda, por un jesuita quiteño. ¿Es esta, entonces, una forma de herencia de la colonización, heredada desde el europeo hasta el criollo? En ambos casos el indígena sigue siendo un objeto de discusión cuya existencia necesita ser explicada, lo que equivale a decir, de cierta forma, justificada.

4. La ontología del otro: las clases de indios

Hasta cierto punto el indiano constituye una figura con la cual Velasco puede relacionarse, asociarse, sentirse común. Para que eso sea posible se produce una especie de “borramiento” de las diferencias con el otro, como se ha visto en la explicación que designa a los primeros habitantes como descendientes de Noé. Sin embargo, posteriormente a ese momento sí se crean imágenes del otro con énfasis en las diferencias. Pero cuando se mencionan dichas diferencias automáticamente se empieza a hablar del salvaje en oposición al civilizado. Esta es una razón más para sostener que en Velasco no se puede hablar de defensa del indígena sino de instrumentalización en cuanto solo sirve para unos determinados fines y luego es rechazado en su “naturaleza” más profunda.

Desde el mismo Tomo I, el imaginario de los indios del Reino de Quito está dividido en tres clases de acuerdo a su grado de civilización: 1) las naciones bárbaras y salvajes que nunca han sido tocadas por la evangelización y las que después de ser conquistadas volvieron a sus creencias originales, mediante *sublevaciones* y *tumultos*; 2) las naciones antiguas cultas y con un grado desarrollado de civilización que estaban bajo el imperio inca; 3) las naciones bárbaras e incultas que fueron conquistadas “o con las armas o con el Evangelio” y que se encuentran al servicio de los europeos (Velasco 1946,

248).

Según esta clasificación es visible que la instrumentalización del indiano originario se da mediante su valoración solo cuando es necesaria para la vindicación de la identidad americana y su desvalorización cuando no responde a ninguna conveniencia del texto, de las creencias jesuitas, la ideología criolla o los intereses sociales y económicos de este grupo. Además, la forzada inclusión de los indianos dentro de la doctrina religiosa es fácil de deshacer cuando no resulta conveniente. Al mismo ser que Velasco justificó como igual al mencionar que era descendiente de Noé se lo despoja de cualquier rastro de igualdad mediante las categorías de civilización y barbarie. En este sentido se puede mencionar que se da continuidad al imaginario colonial que planteaba a la religión como la vía por la cual el indígena puede civilizarse.

Conjuntamente con esta visión, también se perpetúa el imaginario colonial de que el indígena no puede lograr algo por sí mismo si no es bajo el amparo de algo más grande. Velasco concreta esta creencia al establecer como la máxima forma de desarrollo al imperio inca, al que se refiere en esta cita como los peruanos antiguos:

son no obstante más dignos de admiración y de alabanza los peruanos antiguos que los europeos del presente siglo [...] los Peruanos, sin comercio ni comunicación con nación alguna que pudiese iluminarlos, sin tener de quien aprender nada, sin mendigar producción alguna de otros, por sí solos discurrieron, inventaron y pusieron en ejecución cuanto quisieron, llegando a un grado de cultura civil, de artes y de ciencias que han causado admiración a los mismos Europeos. [...] son más dignos de admiración y alabanza que ninguna otra de las particulares naciones. (Velasco, 1844, 298-9)

Esta cita debe ser puesta en relación con las tres clases de indianos de Quito anteriormente enlistada. No es coincidencia que solo admita como no “bárbaros” a las dos últimas categorías: los peruanos (es decir, el pueblo inca) y los evangelizados. Según señala Flores Ortiz (2017, 394-5), para Velasco era fundamental la vida en comunidad, sedentaria, no errante, y sin mezcla de castas. Para el jesuita la civilidad significaba vivir bajo unas mismas leyes y una misma religión. En este aspecto sigue muy de cerca el pensamiento de José de Acosta en el siglo XVI, para quien los indios que vivían en comunidades lejos de los centros de poder eran salvajes sin civilización.

Ese es uno de los motivos según los cuales Velasco no tiene inconveniente en admitir la gloria del imperio inca. Así mismo, no oculta su malestar hacia aquellas comunidades de indianos que pretenden alejarse del núcleo y vivir de manera autónoma. En suma, para el enunciador, solo bajo un imperio se puede admitir el desarrollo de las poblaciones indígenas.

Completo el panorama, es incluso irónico cómo, en el mismo Libro IV de la Historia Natural, luego de elaborar toda una defensa para justificar la igualdad de raciocinio de los primeros habitantes del continente, Velasco pasa a negar toda forma de desarrollo cultural en ellos y a denominarlos civilmente rezagados al final de dicho Libro.

Así, las tres clases de indianos establecidas por Velasco responden a una misma concepción. Este es un imaginario ontológico donde el indígena solo encuentra lugar dentro de un sistema de dominación. Solo valdría anotar que este imaginario colonial puede parecer algo ya superado o antiguo; sin embargo, lo que se sostiene en este trabajo es que sufrió una metamorfosis evidente en la *Historia del Reino de Quito* y que fue solidificada para la posteridad por operaciones del Estado nación.

Capítulo tercero

La leyenda y la nostalgia

La Historia Natural de los primeros indios tiene una función ontológica; por eso debe resaltarse la palabra *natural*. A pesar de rechazar los métodos científicos naturalistas, Velasco desarrolla una ontología de los seres americanos con sus propias herramientas; el medio puede ser diferente, es el fin lo más relevante. Así, la existencia primitiva de los indios sirve para validar ontológicamente la igualdad de capacidades y de humanidad de todos los americanos posteriores. En ese grupo se incluye el propio Velasco. Es inevitable no asociar esto con el reclamo de poder y de reconocimiento tan marcado en la ideología criolla a fines del siglo.

La Historia Antigua, por otra parte, tiene rasgos e intenciones más próximas a lo épico: las leyendas sobrehumanas, los héroes y la grandeza de una civilización inigualable y espléndida. Una vez fue superado el paso ontológico, llega el momento mítico. Es decir, una vez se ha demostrado que ontológicamente o naturalmente los americanos son iguales que cualquier ser humano, llega el punto de enaltecimiento y de narración de las grandes hazañas de los antepasados. Para este capítulo se considera como una doble imagen el pasado enaltecido y el presente subyugado de las poblaciones indígenas: ambas dimensiones tan unidas en un solo imaginario.

1. El Quito propio

Antes de la llegada de los incas, el conjunto étnico con la organización sociopolítica más sólida fue el de los Quitus-Caras. Para denominar a los grupos étnicos encontrados por los conquistadores en el territorio de América era utilizado el término *nación*, que aún no adquiriría el significado posterior que le dio el siglo XIX. Así, los Quitus-Caras constituían una nación, aunque también era usado el término *reino*, especialmente por los cronistas y españoles. Juan de Velasco dio este nombre a los Quitus-Caras; el resultado final fue, entonces, *Reino de Quito*.

Sin embargo, en la obra de Velasco este reino es descrito y figurado con una proporción exagerada en cuanto a su importancia y organización sociopolítica (Pareja Diezcanseco 1981, xi). Lo que ha sido señalado varias veces en la obra de Velasco es la

consistencia que le da a un grupo de confederaciones que no logró tener la cohesión política y social descrita por el jesuita. Para él los españoles llegaron a expandir algo que ya existía, un proyecto enmarcado dentro del territorio del Reino de Quito que fue ampliado con la gestión de los incas y conquistadores:

Todos los dichos Estados o Provincias al Norte, Sur y Poniente de la de Quito, se unieron en un solo cuerpo, hasta los fines de la 3^o época, con el nombre de Reino de Quito. Este se extendió incomparablemente más en la 4^o. época, con las nuevas conquistas de los españoles, por la parte del Norte y por el Oriente, fuera de las grandes cordilleras. (Velasco 1981, 9)

La *Historia del Reino de Quito* es, de hecho, la historia de cómo se va formando un grupo humano estructurado y organizado dentro de un territorio. Por eso para el jesuita es importante señalar las épocas al mismo tiempo que describe cómo en cada una de ellas se logra mayor cohesión debido a las conquistas y gestiones militares y políticas. La primera época corresponde a la vivida por los primeros habitantes, en la cual se hace énfasis más religioso que político. En la segunda época comienza el reino propiamente. Esta segunda época inicia desde la conquista de Carán Scyri y el establecimiento del reinado de los shyris, y corresponde a la primera gesta que le da cierta unidad al Reino de Quito (hay que señalar que en Velasco la guerra y la conquista son valoradas porque son la génesis desde la cual nacen los grupos unidos políticamente):

Se apoderaron de ellas [poblaciones que ocupaban el territorio del futuro Reino de Quito] fácilmente los Caras, viendo cuán ineptos eran los habitantes de aquel país para defenderlo. Todo lo que se refiere de sus largas guerras y hechos particulares es incierto a excepción de haberse apoderado finalmente de todo el Reino con la muerte de Quito, su último soberano, quien dejó como herencia su nombre a la Nación extranjera y todos los dilatados países que se han conquistado después y se reconocen con el mismo nombre. (10)

La tercera época corresponde a la conquista y expansión desarrollada por Huayna-Cápac, y es en este momento donde Velasco, con base en la leyenda de los incas, exalta el desarrollo y avance tanto territorial como político que tuvo el Reino de Quito. Los españoles llegarían para multiplicar aún más ese avance. Sin embargo, lo fundamental es comprender que en el imaginario de Velasco siempre hubo algo aquí, en este territorio; que no había un vacío de cohesión política y que no se hallaban solo pueblos dispersos sin noción de alianzas territoriales. Los pioneros, los Shyris, fueron quienes unieron y dieron nacimiento de este modo al Reino de Quito: “Ellos en efecto dilataron el Reino, por conquistas y confederaciones, tanto, que sus vastos dominios casi igualaron a los de

Incas del Perú” (Velasco 1946, 268). Así, cuando los incas llegaron ya había algo, ya había un reino, un territorio estructurado y con su respectiva política. De igual modo, cuando los españoles llegaron ya había también ese *algo* político que tanto obsesionaba al autor.

Actualmente se considera que existían en Velasco unas profundas intenciones de *crear* que había una organización avanzada con el afán de justificar la existencia de una civilización previa y así poder sostener que el territorio del Reino de Quito ya tenía desde antes una cohesión que le daba autonomía. Para Velasco, el territorio aparece estrechamente ligado al desarrollo civil dentro del mismo (Barrera 2015, 303).

Por ese motivo se ha planteado que existe en él y en los mapas diseñados por él una conciencia pre-nacionalista. Es decir, Velasco se afana en dar cohesión al territorio por lo conveniente que resulta para él y sus contemporáneos quiteños la existencia de un gobierno avanzado que sentó los orígenes de la Audiencia de Quito. Es por esta razón que, mucho tiempo después, se tomó a la *Historia del Reino de Quito* como un argumento para defender el nacionalismo en Ecuador, argumentando que desde tiempos remotos este territorio tenía un gobierno consolidado (Ospina Peralta 1996, 112).

2. La apropiación de la gloria

Pensar en una secuencia en la cual Huaynacápac hereda la fuerza de los incas a Bolívar, un criollo, es tan arbitrario como ha sido sorprendente la naturalidad con la que esa imagen se aceptó no solo en la propia época independentista sino en toda la historia de la educación literaria en Ecuador. Al menos para la época independentista no resultó absurdo debido a los importantes antecedentes de enorgullecimiento de los héroes incas por parte de los criollos. Desde la colonia la leyenda de los incas fue engordada y cultivada por innumerables autores y caciques, pero solo en cierto momento dicha leyenda pasó a tener un sentido y valor criollos. Velasco, a su manera, retoma así la legendarización de los incas, por ejemplo, cuando se expresa sobre Atahualpa:

pero sí me parece, sin hacer injusticia a ninguno, que es muy difícil hallar entre los Príncipes gentiles de los Reinos americanos, otro que le igualase en el conjunto de calidades y prendas, que ni sus mayores émulos le pudieron negar jamás. Él fue realmente de talentos grandes y de una extraordinaria penetración y viveza. Él fue el más célebre en la astrología y en las demás ciencias que conocieron los Indianos. Él tuvo un espíritu marcial muy fogoso, pero acompañado del arte militar y la prudencia, bien que tal vez se olvidaba de ésta, por marchar al frente de sus tropas y pelear personalmente, como el ínfimo de sus vasallos. (Velasco 1981, 99)

En este trabajo se quiere plantear, con base en la *Historia del Reino de Quito*, dos formas en las que se produjo dicha apropiación. La primera se da mediante un cierto principio regulador al que Velasco siempre se atiene: el otro (indiano) existe positivamente cuando se trata de defender a América, el territorio y la identidad americana (y no tanto la indiana como la criolla). La segunda se da mediante la adjudicación de una posición inferior rígida en el orden social a los indios que no hayan gobernado nunca un territorio. Según el imaginario de Velasco, solo los pueblos y sociedades capaces de someter a otros pueblos han alcanzado un grado satisfactorio de desarrollo intelectual y civil. Su pensamiento es en ese sentido profunda e inevitablemente colonial, dirigido a pensar el ejercicio del poder como el mayor desarrollo. En el siguiente ejemplo supone cómo los shyris, por haber conquistado otros territorios y poblaciones, eran pueblos avanzados en relación a los demás:

para haber formado tan amplio reino, reduciendo a un solo cuerpo muchísimas naciones o tribus independientes, era necesario que sus reyes tuviesen una sagacidad más que ordinaria, y un regular político gobierno, muy superior al de las incultas y bárbaras naciones: es preciso que hubiesen tenido sus leyes establecidas, y que supiesen hacerlas observar. (Velasco 1946, 268)

Para la primera forma de apropiación se debe tener en claro la función americanista del indiano en la obra de Velasco. Este sale a relucir cuando sirve como un contraargumento frente a los intentos de denigración y validación científica de la superioridad europea; es un otro cuyas virtudes solo existen dentro de una dimensión intercontinental y colonial/contracolonial, cuando se oponen las identidades territoriales y culturales. Entonces, ¿qué es lo que sucede con el otro cuando se habla internamente, es decir, por fuera de la oposición continental y solo dentro de América y dentro de la Real Audiencia de Quito? En otras palabras, la pregunta fundamental para comprender el imaginario de Velasco sobre el indiano de su propia época es esta: ¿qué pasa con ese imaginario cuando ya se ha terminado el acalorado debate con los naturalistas europeos?

En síntesis, cuando conviene defender el territorio y la identidad americana se defiende e incluso enaltece al indiano; posteriormente esa defensa se olvida. Por ese motivo se produce una doble imagen heroica y denostada a la vez. Así se concreta la primera forma de apropiación. El indígena-argumento solo es exhibido cuando se trata de defender la ontología americana. Pero esa ontología parece estar más en relación con el propio Velasco y con su propia identidad criolla que con los sujetos indios objeto de la discusión. Pues, de hecho, no es difícil para Velasco mencionar ejemplos y casos donde

se resaltan cualidades extraordinarias de ciertos indígenas mientras que en otra parte del texto desestima su desarrollo civil y les niega el reconocimiento de cultura. Recuérdese la exaltación que hacía repetidamente de los incas debido a su nobleza y poder de conquista:

Fabricaron los Incas su trono sobre las potencias del alma y no sobre la sangre de los vasallos, y pudieron por eso establecer cuantas leyes quisieron, con el seguro de ser recibidas y observadas, no como humanas, sino como divinas. Revestidos del carácter supremo, se hicieron amar y temer como el mismo Numen, poniéndolos la usurpada autoridad al cubierto del mayor y más absoluto despotismo. (Velasco 1981, 54)

En definitiva, para cerrar este asunto, vale resaltar la noción de ontología en cuanto a su naturaleza abstracta. Lo que a Velasco en realidad le interesa no es el grupo indiano en específico, su identidad o los seres concretos de carne y hueso, sino la abstracta idea de América.

Así, lo que logra Velasco es desviar el foco de la polémica desde los individuos hacia el territorio. Los indios originales hijos del arca de Noé dejaron de tener un valor como seres humanos y el limpiamiento de su origen solo sirvió para depurar la igualdad territorial de América en cuanto a sus condiciones. El territorio se convertía entonces en un lugar sano que podía albergar el desarrollo civil, aunque este no estuviera disponible para todos. Por tanto, no era difícil que, al hablar de los indios concretos fuera del debate antiamericanista, Velasco no dudase en utilizar criterios tan coloniales y jerarquizantes como los mismos que criticaba en los naturalistas europeos. Esa “limpieza” ontológica del territorio americano, si es leída desde el contexto en el que se encuentra Velasco y en los principales receptores que él espera de la obra (criollos y quiteños) desde luego se puede observar cómo es aprovechada para un grupo humano en específico: el de los criollos.

Por otra parte, la segunda manera de apropiarse de los valores positivos atribuidos a las poblaciones indígenas se da mediante la categoría de poder y sometimiento, de dominación/dominado. Para ello es necesario retornar sobre las categorías establecidas en el Tomo I. Las clases de indios propuestas por Velasco están en estrecha relación con las épocas a las cuales pertenecen. En esto se distingue particularmente esta clasificación de la de otros grupos étnicos, como europeos/criollos, mestizos y negros. A estos tres últimos Velasco los categoriza solamente tomando en cuenta su origen geográfico o su casta y no su desarrollo histórico o diacrónico. Por ello, los criterios que utiliza derivan de si son europeos, africanos, etc., o de acuerdo a la pureza o mezcla de

castas, como en el caso de los mestizos, los mulatos o los zambos (Velasco 1946, 259-60). No hay que olvidar que en tiempo de Velasco aún no se había desarrollado el concepto de raza, por lo tanto, la casta atiende más a la ascendencia y descendencia y a jerarquías sociales que a una categoría genética.

A la par de las épocas indígenas se menciona el grado de civilización. Los criterios utilizados por Velasco para determinar el “carácter civil” de un grupo humano son “la religión, el gobierno político, las leyes, las artes y las ciencias” (267). En la primera época, la nación Quito debió ser la primera que se estableció en el territorio después del diluvio. Esta época corresponde a la primera categoría de indiano establecida por Velasco: la bárbara, inculta e incivilizada. La segunda época comienza con la conquista de los Quitus por parte del pueblo Cara y con el nacimiento del reino de los Scyris. En esta segunda época Velasco no considera que haya existido un avanzado desarrollo civil, pero afirma que tampoco es nada desdeñable (270). Esta afirmación la sostiene con base en la expansión que desarrolló dicho pueblo, en el desarrollo de su astronomía, conocimientos, idioma, vestimentas y otros rasgos culturales y costumbres. Sin embargo, no tenían punto de comparación ante el imperio inca, de manera que Velasco establece una jerarquía de tres escalas: los pueblos bárbaros, luego los Quitus-Caras y en la cúspide los incas. Estos últimos conforman la tercera época antes de la llegada de los españoles y denotan el máximo punto de esplendor de la cultura civil en el territorio del Reino de Quito.

Con este esquema Velasco ejecuta básicamente dos operaciones: la primera es una notoria noción de progreso desde lo bárbaro hasta lo civilizado. Posteriormente a los incas llegarían los españoles y para Velasco constituyen de igual modo un ascenso en la escala cultural por poseer una civilización más avanzada que la de los incas. Sin embargo, esa visión de progreso civil-cultural a través de la historia no está dada tanto en función del tiempo como en función del grado de sometimiento político. Lo que Velasco llama orden de gobierno y cohesión es en realidad la admiración por la capacidad de reducir “a un solo pueblo muchísimas naciones o tribus independientes” (268). Velasco considera que la persona o el pueblo capaz de someter a los demás grupos posee unas capacidades superiores a las ordinarias y que así se llega a ejercer un gobierno estable y de correcta formulación de leyes; en ese sentido, también se acerca y mantiene la visión que Ginés de Sepúlveda expone en su doctrina de la guerra justa.

Su imaginario del indígena está inevitablemente enfocado desde esa mirada. La segunda operación que realiza Velasco mediante las tres categorizaciones aludidas es el despojo, digamos “simbólico”, de la posibilidad indiana de adquirir cualquier valor

cultural y étnico debido a que no habían llegado a ostentar el poder tal como el jesuita admiraba, a excepción de los Quitus-Caras y los incas; de ahí que estos dos grupos sean los únicos tratados con respeto por Velasco.

Desde esa mirada no podían tener valor los indios que solamente vivieran subyugados bajo una situación colonial. Y en cualquier caso ese factor es clave para entender el pensamiento criollo en cuanto a su extraordinaria desviación y apropiación del pasado legendario: los criollos eran quienes se consideraban capaces de detentar el poder; y a fines del siglo XVIII, pensaban eso de sí mismos incluso más que de los propios conquistadores. Por lo tanto, el imaginario en el que tenían al indígena no era otro que el mismo desarrollado por Velasco: una figura incapaz de gobernar en el sentido de dominar sobre otros grupos; al contrario, una figura o bien largamente subyugada o bien bárbara en cuanto no sea capaz de acoplarse al gobierno establecido:

es claro que la plebe que describe Velasco en su texto no es simplemente un elemento destructivo y antagónico del orden y la civilidad, sino que es un elemento fundamental para la existencia de la república, al que se buscó reintegrar a la obediencia y sujeción cuanto antes, para conseguir una efectiva restauración del orden político de la ciudad. (Flores Ortiz 2017, 402).

La denostación se produce en virtud de esa dualidad de no poder gobernar ni tener docilidad para ser gobernado. Ese imaginario finalmente se cristaliza en la percepción de los amotinamientos indígenas, como se plantea a continuación.

3. El privilegio de la rebelión

Cuando Velasco (1946, 248) establece su clasificación de los indios, dentro de la categoría de los bárbaros incluye a los siguientes: “Hablo solamente de los Indios del Reino de Quito, donde se pueden distinguir tres clases: una de las naciones bárbaras y salvajes que nunca han visto la cara de algún misionero; y de aquellas que, siendo ya conquistadas, se han vuelto a su barbarie antigua, con las sublevaciones y tumultos”. No solo en este momento, sino en varios puntos de la obra es implacable la denigración de la protesta indígena en reclamo de autonomía o intereses propios o por fuera de la evangelización. En otra sección, cuando habla del pueblo bárbaro de los Gaes, los dibuja como gente de vida disoluta además de incitadores que aconsejaban se “volviesen a sublevar [...] todos los ya cristianos, para que lograsen de la misma libertad, no admitiendo más misiones, o matando al que fuese, porque todo eso de religión no era sino

ficción de ellos, para quitarles la libertad y los gustos” (Velasco 1981, 497).

Todo lo que tenga que ver con este tipo de sublevación, de hecho, es considerado como deficiencia cultural y civil, por los motivos ya expuestos en el capítulo anterior. De fondo se percibe una fuerte separación de castas donde los indianos no tienen derecho al reclamo. Lo curioso es un momento del Tomo III de la *Historia del Reino de Quito* en el que se valora la protesta indígena. Es uno de los momentos clave del texto para comprender la instrumentalización del indígena y el imaginario acerca de la protesta.

Este punto clave consiste en la Rebelión de los Barrios de Quito, llevada a cabo en 1765 y narrada por Velasco en el Libro II del Tomo III. Existen dos momentos de esta rebelión en los cuales el jesuita toma posturas opuestas con base en los objetivos que reclama la multitud. En el primer momento la Rebelión de los Barrios fue dirigida únicamente contra “ministriles”, es decir, funcionarios de rango subordinado que habían tenido una actitud déspota para con la gente. Sin embargo, Velasco lo interpreta no como un deseo importante de cambio, sino solo como un episodio de ira en el que después se restablece la paz de la plebe con el orden colonial (Velasco 1981, 335)

El segundo momento es el más complicado de asimilar para Velasco, pues es cuando la multitud genera una rebelión contra sectores mucho más importantes del poder, pues existían rumores de que ocurriría una gran sublevación organizada, según Velasco, por varios mestizos que se unirían en diversas partes. En este momento Velasco atribuye la responsabilidad exclusiva a los mestizos y la rechaza tajantemente (339). Así, Velasco sigue las ideas de Francisco Suárez y Juan de Mariana, pues ambos estaban de acuerdo en que la protesta debía darse hacia estamentos bajos del orden colonial cuando había injusticia, pero no contra los ejes de dicho orden. Mediante esta división Velasco atribuye a los indianos la sumisión, pues los considera, igual que a otras castas, como tranquilos, dóciles y obedientes. En cambio, son los mestizos la peor amenaza para la civilidad. Esta división es clave para comprender el imaginario del indígena como instrumento, pues a pesar de haber participado en la sublevación no se lo considera capaz de ejercer su autonomía *después* de la misma. Además, marca un importante momento donde Velasco manifiesta sus posturas e intereses, pues el primer momento de la rebelión no le afectaba a sus intereses criollos, mientras que el segundo momento sí.

Según el estudio de Flores Ortiz (2017, 387), la Rebelión puede ser leída como un punto cúspide de la decadencia económica social de la Audiencia de Quito desde el punto de vista de Velasco. La crisis es tal que, de hecho, por un momento se diluyeron las rígidas separaciones sociales y se formó una especie de apoyo colectivo. Esta afirmación se la

hace con base en la manera favorable de Velasco de retratar el suceso y a sus participantes.

Velasco en este punto igualmente se basa en las designaciones y clasificaciones de su propia época, distintas a las categorizaciones de tiempos pasados. En el episodio de la Rebelión no existe una división entre indianos y criollos o entre indianos y otros americanos, como es tangible en el Tomo I o II. Los dos grandes grupos que abarcan a la población son la *plebe* y la *gente decente*. Cope (1994, 20) explica que debido a la expansiva mezcla de castas llegó a ser imposible seguir utilizando la dicotomía indio-español, por lo tanto, las ciudades no podían ya dividirse en “república de indios” y “república de españoles”. Esa dicotomía fue reemplazada por la del estrato bajo, *plebe*, que comprendía a todas las castas vulnerables, indígenas, mestizos, negros, mulatos y blancos pobres, y la del estrato alto, *gente decente*, para designar a las castas adineradas, en el poder y de ascendencia española.

Como afirma Willingham (2001, 120), en general en el Tomo III predomina un marcado sentido de decadencia, de crisis y de incapacidad política para el gobierno, de manera que para Velasco la Real Audiencia ha entrado en un declive extremadamente profundo. Uno de los factores fundamentales para que Velasco conciba así su entorno social se debe a la irrefrenable mezcla de castas aludida en el párrafo anterior. El jesuita consideraba que la mezcla de distintas castas derivaba en barbarie. La vida civil debía desarrollarse al amparo de unas mismas leyes, una misma cultura y una misma religión: la cristiana (Flores Ortiz 2017, 395). La separación de la vida común y del dominio ejercido por el imperio o por la iglesia significan para Velasco el retorno a la barbarie. En consecuencia, por un lado, las castas que conformaban la plebe constituían uno de los problemas sociales más incómodos para el autor; por otro, cualquier acción o manifestación en busca de autonomía por parte de los indianos era mirada con absoluto desprecio por Velasco.

Dentro de este panorama, resulta realmente extraordinario que Velasco haya narrado con aprobación la Rebelión de los Barrios. De igual modo, fue excepcional el que hayan participado en una sola coalición todas las clases de Quito, las bajas y las altas, a pesar de que las bajas conformaran una mayoría desproporcional: tenían una relación de seis a uno sobre la *gente decente* (391). Adicionalmente, es posible hablar de aprobación en el texto de Velasco. A diferencia de la concepción de rebelión anteriormente descrita, esta vez no significó para él un gesto de barbarie y de decadencia de la civilidad y la cultura. Al contrario, debido a que estaban en juego los intereses de poder criollos, la sublevación de la plebe fue justificada y vista con buenos ojos como un apoyo correcto.

Sin embargo, todos estos grupos debían volver a estar bajo control para que existiera el orden y el gobierno fuera posible. De este modo, se establece una división estricta de dos grupos acentuadamente diferenciados: los criollos como autoproclamados idóneos para el gobierno y el orden, con una visión egocentrista que percibe en las clases bajas un falso apoyo a la vez que una oportunidad para establecerse como dirigentes. Por otro lado, dentro de las castas bajas los grupos vulnerables que comparten un destino común de participación en la rebelión, pero de silenciamiento en lo que sucede después de la misma. En este grupo los indios, negros, mulatos y zambos comparten la desestimación.

4. El prelude de la categoría “indígena”

La categoría indígena es criticada por su naturaleza política que intenta hacerse pasar por biológica y cultural. Elena Yásnaya en su texto sobre las mujeres indígenas dentro de los Estados nacionales coloca dos ejemplos aniquiladores. El primero demuestra la insuficiencia de las pretensiones universales, pues es cierto que con “indígena” se designa a varias culturas de distintas partes del mundo, siempre y cuando cumplan la condición de “nativas”. Sin embargo, ¿cómo se puede denominar con la misma palabra a la experiencia de una mujer mixe en México y de una mujer ainu en Japón? (Yásnaya, 2019, 31). Ante tal pregunta la categoría se desdibuja y revela su poquedad. Así mismo, es un término que intenta hacerse pasar como designación cultural cuando es netamente político, porque indígena no es en sí una cultura (32): existe la cultura mixe, kichwa, aimara, chapalá, etc., pero no una cultura “indígena”.

De hecho, respecto a este último aspecto, Velasco planteaba algo similar, pues renegaba de todos los autores que utilizaran la categoría “indiano” de manera universal sin distinguir las diferencias particulares entre las innumerables culturas dentro de ella:

Yerran así mismo en atribuir los verdaderos defectos a todos en general, sin excepción ni diferencia alguna. En las naciones incultas y salvajes, y en las que habiendo sido en otro tiempo cultas, se han igualado a las otras, por la servidumbre, no todos los individuos son igualmente ignorantes, ni todos tienen los mismos vicios y defectos. Hay mucha y muy notable diversidad y por eso mucha y muy notable injusticia en igualarlos y confundirlos a todos. (Velasco 1946, 247)

Sin embargo, a pesar de advertir el error de generalizar mediante un solo término, él mismo no obra de forma distinta, pues también establece categorías demasiado generalizadoras: los indios bárbaros sin evangelización, los indios gloriosos de los

pueblos incas y los indianos conquistados por la fuerza o por el Evangelio y al servicio de Europa. Estas tres categorías son incapaces de designar nada, al igual que lo mismo que Velasco critica. La única que puede llegar a distinguirse es la de los incas debido al enaltecimiento que hace de ellos, pero de todos modos no se puede abarcar con la misma palabra a los incas de la nobleza que vivían en determinadas condiciones como al pueblo común que vivía en condiciones distintas, o a los pueblos que vivían subyugados.

Si se sigue la obra de Velasco, la clasificación de los indianos es mucho más elaborada que la de otras castas, tanto de una alta jerarquía como de bajo estrato. El imaginario sobre los indígenas, por el contrario, está estrechamente arraigado en divisiones temporales, culturales, religiosas y, en general, lo que Velasco llamaba “civil”, que puede traducirse como un deseo de colonialismo o control extremo de las poblaciones bajo un mismo régimen. Además, debido a la propia intención de Velasco de que el indiano sea el eje de la *Historia del Reino de Quito* el desarrollo que se da a su imaginario es profuso y lleno de matices y direcciones.

Si se retoman las palabras de Yásnaya, ella habla de la categoría indígena tal como se configuró después de la consolidación de los estados naciones. Sin embargo, a partir de todo el desarrollo expuesto en este trabajo se puede evidenciar una construcción por parte de Velasco antecesora de dicha categoría nacional. Como primer aspecto, a partir de lo expuesto en el análisis de la Rebelión de los Barrios, se establece que, así como para los criollos prenatalistas de 1765, también fue imprescindible para los independentistas y para los futuros gobernantes del estado-nación la existencia del “indígena”, en el peor sentido político del término.

Ese indígena fue necesario primero para limpiar el pasado, al ser este inevitable por el concepto de origen y por su cualidad ontológica, es decir, que para definir a algo del presente se necesita el origen. Como no podía ser de otra manera, el indiano debía ser aceptado como ancestro original, pero no podía ser adoptado por los criollos si no se producía su limpiamiento (Barrera, 2012). Velasco aportó desde su y a su propia época esa depuración necesaria para los altos estratos.

En segundo lugar, debe considerarse la dimensión legendaria del indígena manifestada en la *Historia Antigua*, pues esta es la encargada de proveer el valor simbólico de la fuerza, el vigor y la potencia a los criollos. La apropiación criolla dentro de la obra de Velasco es posible precisamente gracias a las elaboradas categorías y clasificaciones para los indianos. Cuando el jesuita dice que no todos los indianos deben ser considerados como una población uniforme, automáticamente utiliza esa aseveración

para despojar a los indígenas del presente de todo rastro de reconocimiento, debido a que ellos no han ejercido dominio sobre otras poblaciones o no pueden acoplarse a vivir bajo un orden autoritario. Esa distinción es fundamental para entender la trayectoria del indiano. Debido a que los indianos del presente son bárbaros, la fuerza, el esplendor y la gloria de los incas y del Reino de Quito queda en el vacío, de modo que posteriormente estos atributos pueden ser “heredados” (apropiados) por los criollos.

Por último, la Rebelión de los Barrios se muestra también como uno de los mayores momentos de instrumentalización del otro, en este caso, de los estratos bajos, para perseguir los propios intereses de los criollos en busca de su autoconsolidación como los habitantes idóneos para el poder, el gobierno, las leyes y la cultura. En ese sentido, vale la pena analizar la conexión de los procedimientos, valoraciones y narraciones de la Rebelión de los Barrios en comparación con todo lo que fue la independencia. En este estudio se propone, aunque se necesita un desarrollo más detallado, que existen fuertes paralelismos entre esta rebelión y lo que fue luego el proceso de independencia en cuanto a la instrumentalización e invisibilización del otro. Es decir, el plebeyo sirvió como una herramienta para los intereses criollos, pero luego fue regresado a su lugar de subyugación debido a la necesidad de un “orden” político para que un grupo específico pudiera consolidarse en el poder.

Sin embargo, un trabajo como tal debería estar mucho más enfocado en el aspecto histórico de la cuestión, entendido estrictamente en el sentido fáctico. En la obra de Velasco no se necesita de ese sentido fáctico pues lo que se busca es el imaginario y este sale a relucir en sus concepciones religiosas, políticas y filosóficas. En cualquier caso, con todas sus elaboradas argumentaciones, descripciones y valoraciones, lo que sí pudo establecer Velasco fueron las tres operaciones que marcan un antecedente de la categoría indígena entendida en el sentido político de una población que solo sirve al grupo de poder por conveniencia y que, cuando no es necesario, puede volver a ocupar el estrato más bajo de valor y de condición social.

Ese preludio de lo indígena se construye a través de la instrumentalización, la abstracción y el limpiamiento, así como del despojamiento de los contenidos de valor. El indiano en Velasco es una abstracción, una leyenda y un instrumento dividido en origen, mito y rebelión. Para ser limpiado en su origen, el otro necesita ser abstraído. Pudo ser legendarizado, pero como los indianos del presente no pueden ser los herederos de sus héroes ancestros también se necesita una abstracción, una categorización y una aparente “distinción” dentro de la categoría indiano. Pero esa distinción solo sirve para negarle al

indígena la leyenda de los incas y dejarla en el vacío, de manera que los criollos pudieran heredarla con posterioridad. Por último, el indígena es un instrumento que sale a relucir solo cuando los intereses de poder coinciden; después de eso, necesita volver a su condición de colonialismo en beneficio del orden.

Conclusiones

Este trabajo se ha planteado como una aproximación al imaginario acerca del indígena registrado en la *Historia del Reino de Quito*. El mismo está compuesto de ideas compartidas socialmente que pertenecen a una concepción colonial del otro. De manera general, pudieron establecerse tres versiones del indígena fundamentales en la obra: la versión originaria, la versión legendaria y mítica del propio Reino de Quito y la versión de rezago del pasado representada por los indígenas del presente. Es esta última versión la cual corresponde a la categoría de “indígena” propiamente dicha, tal como fue construida para fundar la República y tal como es vista a través del proyecto de nación.

Por este motivo resulta inevitable poner en relación la *Historia del Reino de Quito* con el imaginario criollo. Se sostiene, a partir de la investigación realizada, que la obra de Velasco es la materia prima y a la vez un modelo a partir del cual se construye el proceso de “indigenización” consistente en instrumentalizar al otro solo por conveniencia para los intereses criollos, pero sin concederle una verdadera igualdad. Luego de la instrumentalización y apropiación de los valores simbólicos y heroicos por parte de los criollos, se produce un proceso de inferiorización del otro para poder mantener dicha apropiación. En resumen, indigenizar consistió en inferiorizar como parte del proyecto criollo. La *Historia del Reino de Quito* puede plantearse como una antecesora de dicha apropiación del pasado e inferiorización del presente.

No hay que confundir esta asociación con los límites originales planteados para este trabajo. La lectura desde el punto de vista criollo constituye simplemente un apoyo para entender mejor la *Historia del Reino de Quito* en cuanto al papel concedido al indígena dentro del imaginario social, lo que equivale a decir, en cierto modo, dentro del orden social. A manera de conclusión y en respuesta a los objetivos específicos planteados se resume a continuación la trayectoria del imaginario del indígena que sirve, como se afirmó, de materia prima y modelo para el proyecto criollo de nación.

El imaginario del indígena del pasado se presenta fundamentalmente en dos versiones. La primera es la versión originaria, donde no se puede aplicar propiamente la categoría “indígena”, sino simplemente hablar de los primeros pobladores del continente americano. Esta versión constituye, si se permite la analogía, algo similar al “blanqueamiento”, en el sentido de que para aceptar al otro se le pone como condición

indispensable que participe de las características, creencias, ideologías y conocimientos del que concede la aceptación. Esta operación implica inevitablemente una jerarquía: alguien que acepta y alguien que es admitido. Por ello se ha catalogado como una operación colonial. Velasco actualiza esta operación en su obra a través de la defensa del diluvio con características universales. Realiza dos propósitos a la vez: defiende la doctrina religiosa y abarca a los americanos dentro del orden de la Iglesia.

Mediante la comparación con otras culturas más autónomas, no insertas en una visión colonial, se ha podido establecer lo jerárquico del texto de Velasco: es un requisito indispensable que para decidir la aceptación del otro haya una dominación social y política de por medio. En ese sentido, se planteó el ejemplo de lo ridículo que hubiera sido un viaje español a China para, apenas llegar, decirles a los habitantes locales que vienen a poner en duda su racionalidad, su humanidad y, en síntesis, la naturaleza de su existencia. Resulta ridículo pensar en esto porque en tal caso no existiría una dominación colonial española y sus intenciones hubiera sido rechazadas inmediatamente.

Establecida así la analogía, se concluyó que la primera versión del indígena, presentada en el texto de Velasco, corresponde a una versión plenamente colonial que todavía busca la aceptación del otro mediante la inclusión en el sistema religioso. También es justo presentar el contexto en el que surge esta argumentación: como respuesta defensiva de Velasco ante las acusaciones de los naturalistas antiamericanistas basados en los postulados de la ciencia de la época. El problema es que ambas versiones, tanto a favor como en contra, son coloniales porque están discutiendo una cuestión colonial de cuyos límites no hay escape. Solo en una colonia puede darse el fenómeno de que un grupo humano no dude de su propia naturaleza, pero sí se ponga a discutir de la naturaleza de los colonizados.

Al respecto, las herramientas para construir el imaginario resultan determinantes en relación al resultado. Esta es una cuestión que trasciende las intenciones y por tanto los individuos. Velasco no hubiera podido obtener otros resultados con las herramientas de las que disponía, pues eran fundamentalmente coloniales. Por ello es necesario disponer de las herramientas adecuadas para lograr la interculturalidad y la autonomía. De hecho, se puede decir que la versión originaria de Velasco vulnera la autonomía del pensamiento, cultura y creencias indígenas; esto, desde luego, considerando su contexto de enunciación.

Por otro lado, es reductora e ingenua la lectura de que Velasco haya “defendido” a los pueblos originarios de las acusaciones extranjeras, pues más bien sus intenciones se

encaminan a vindicar la naturaleza criolla. La Historia Natural, en primera instancia, parece hacer caso omiso de toda diferencia, pasar por alto que los americanos eran y han sido un grupo humano culturalmente distinto de los fundamentos de la Iglesia católica. Para Velasco es fácil ensaquillar a todos los americanos dentro del arca de Noé, pero el resultado es una aberración antropológica: como si no hubiera diferencia entre culturas tan diferentes. Solo una visión superficial aceptaría esta forzada inclusión religiosa como una verdadera aceptación del otro: desde De las Casas, resulta irónico cómo la Iglesia admitió teológicamente el origen divino de los americanos, pero luego fue imposible aceptar sus costumbres y terminó juzgándolos, por lo general, como seres predispuestos para el pecado.

Por este motivo cuando Velasco habla de los primeros habitantes de América parece que hablara como si en realidad esos habitantes originarios hubieran sido otros criollos configurados bajo la visión cristiana. En la época originaria de Velasco no hay diferencia, pero no en el sentido utópico de la expresión, sino en el sentido de abarcamiento colonizador.

La segunda versión del indígena es la mitificación manifestada a través del propio Reino de Quito y de los incas. La palabra *propio* significa para Velasco que este fue el auge de toda civilización que haya ocupado el territorio geográfico que corresponde a dicho “reino” antes de los incas. Al mismo tiempo, la existencia de un gobierno sólido como el que Velasco afirma que existió en el Reino de Quito sirve para extender al territorio la idea de cohesión y organización. Es decir, si existió un gobierno consistente, el territorio también es consistente. Por otra parte, es más importante la exaltación del inca para comprender la versión legendaria del indiano, pues según Velasco esta fue la civilización más desarrollada que pudo ocupar el territorio de la Audiencia. Parcialmente esto coincide con otros imaginarios coloniales que de igual modo exaltaban la figura de los incas hasta legendarizarlos. El resultado de un pasado legendario del Reino de Quito nace o tiene explicación en las innumerables leyendas, mitos, creencias, fábulas, imaginaciones colectivas, quiméricas y mágicas que sirvieron como fuentes orales para la construcción de dicho Reino.

La tercera versión del indígena aparece como un ser vacío de pasado y además como un instrumento que puede tener valor mientras sirva a los intereses de los grupos de poder y mientras pueda vivir en sometimiento de las leyes establecidas por dichos grupos. Para negar cualquier conexión de los indios del presente con los incas legendarios, Velasco recurre a una concepción no universal de esta casta; es decir, el

término indiano no puede utilizarse para designar universalmente a un grupo que es sumamente diverso. A pesar de tener razón en este aspecto, su clasificación cae en el mismo error y solo sirve para dejar en una especie de vacío al indiano del presente. Su figura aparece como una función que alberga las leyendas y tradiciones del pasado, pero ¿qué hay más allá de esa función? No queda mucho por observar en el indiano del propio tiempo. Así es como se abre el paso a la tercera versión: el complemento de la versión heroica es una figura totalmente ajena al desarrollo, poder y capacidad de gobierno de los incas.

Propiamente Velasco no tiene intenciones de apoyar el proyecto criollo de nación, pero el contexto en el cual se inscribe la obra incide inevitablemente en la configuración del imaginario. El resultado final de la investigación determina que la visión colonial se transmuta en la visión criolla que juega para sus propios intereses. Si Velasco sirve de materia prima para la configuración de la nación se debe a la segunda y tercera versión del indiano. La limitación del imaginario legendario de Velasco es que la propia idealización del pasado juega en contra de lo que idealiza: idealizar implica convertir a algo en una abstracción. Porque Velasco convirtió a los héroes americanos en una abstracción no quedó nada para la descomunal realidad del presente del indiano.

Como era de esperarse de un grupo sediento de poder y de ambiciones, sediento de desalojar a los colonizadores para ocupar el espacio de la América, quedaron fascinados por los valores abstractos. El carácter mismo de leyenda-abstracción es lo que hace posible que los criollos se apropien del heroísmo de los seres de gloria del propio Reino de Quito. Al parecer, a los grupos de poder les fascinan las idealizaciones por la facilidad con la cual pueden apropiarse de ellas para reforzar y validar su propia dominación.

El hecho es que a partir de la doble-versión del indiano de Velasco nace el indígena tal como es concebido por la nación y por los criollos. En este proceso, ocurre una especie de instrumentalización del indígena que solo sirve para la reivindicación criolla. Una vez que ya no es útil vuelve a ser sometido para el éxito de la empresa criolla nacional. Esta nación necesitaba de un "indígena", no hubiera tolerado un indiano heredero de toda la maravilla que pintó Velasco acerca del propio Reino de Quito. Un indiano legítimamente heredero de sus antepasados americanos hubiera supuesto una amenaza total para los intereses del grupo de poder que planeaba dominar el territorio. Por ello la nación terminó por dividir la doble figura: lo heroico para los criollos, el vacío para los indígenas.

No se puede decir que Velasco sea culpable de lo que hizo la nación con la figura del indígena, en el mismo sentido de que no se puede culpar a un autor de la forma en que su obra es recibida. Sin embargo, si se considera a la *Historia del Reino de Quito* como un abanico de opciones para construir el imaginario del indígena, ¿qué alternativas había? Si se toma el libro como modelo, parecía inevitable que ocurriera la inferiorización que ocurrió después. La *Historia del Reino de Quito* es antecesora en la misma operación. Idealiza el pasado, lo vuelve una leyenda y un tiempo de gloria, pero ¿qué opciones considera para mirar al indiano del presente? Desde ese punto de vista, ¿no es lo mismo lo que hicieron después los criollos? Se apropiaron del pasado de gloria, pero ¿de qué materiales disponían para colocar a los indios del presente en una posición igualitaria?

Basados en esa limitación es difícil pedir otros resultados. Una vez más se reitera, eso no fue un juego de intenciones, fue un resultado de estrechez estructural, un resultado de lo que produce el conocimiento, la cultura sectorizada en un solo grupo: ya sean los jesuitas, los criollos, etc. ¿Es posible derivar la siguiente tesis a partir de lo expuesto?: La manera de que se hubiera establecido una igualdad entre criollos e indios hubiera sido posible solo si los propios indios hubieran tenido acceso al conocimiento, pensamiento y difusión de sus ideas al mismo nivel que los jesuitas o los criollos. Por lo tanto, a pesar de que el proyecto de Velasco era una cosa alejada del proyecto de nación, sus resultados son asombrosamente análogos y por ello parece haber tanta compatibilidad entre ambos proyectos. De esa manera, de modo estructural se puede decir que esta fue la trayectoria de traslado en bandeja de plata desde la colonia hasta la República-nación, y el grupo humano actualmente denominado como *indígena* era lo que estaba dentro de la bandeja.

Obras citadas

- Arribas, Luis. 2006. "El imaginario social como paradigma del conocimiento sociológico". *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas* 5 (1): 13-23.
- Baczko, Bronislaw. 1999. *Los imaginarios sociales: Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Barrera, Francisca. 2012. "La idea de Historia en la Historia del Reino de Quito de la América Meridional del jesuita Juan de Velasco". *Anales de literatura hispanoamericana* 41: 299-319.
- . 2015. "Trazando fronteras, construyendo identidades: el discurso criollo en la Historia del Reino de Quito de Juan de Velasco". Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, Sevilla.
<https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/25447/Trazando%20fronteras%2C%20construyendo%20identidades.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Barthes, Roland. 1987. "La muerte del autor". *El susurro del lenguaje*: 65-71.
- Carretero, Enrique. 2004. "La relevancia sociológica de lo imaginario en la cultura actual". *Nómadas* 9: 1-9.
- Cegarra, José. 2012. "Fundamentos teórico epistemológicos de los imaginarios sociales". *Cinta de Moebio* 43: 1-13.
- Coelho, Teixeira. 1997. *Dicionário Crítico de Política Cultural*. São Paulo: Editora Iluminuras.
- Cope, R. Douglas. 1994. *The limits of racial domination: Plebeian society in colonial Mexico City, 1660–1720*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Dussel, Enrique. 1994. *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural editores.
- Flores Ortiz, Estefanía. 2017. "Revuelta plebeya, conciencia criolla y reivindicación jesuita: política y gobernanza en la Historia del Reino de Quito, de Juan de Velasco". *Colonial Latin American Review* 26 (3): 386-410. doi: 10.1080/10609164.2017.1350485.
- García Rodríguez, G. O. 2019. "Aproximaciones al concepto de imaginario social". *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas* 19 (37): 31-42.
- García, Gustavo. 2003. *La invención «ética» del sujeto indígena en la Brevísima relación*

- de la destrucción de las Indias*. París: Éditions Recherches.
- Gerbi, Antonello. 1960. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una Polémica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- González Ortega, Nelson. 2006. *Relatos mágicos en cuestión. la cuestión de la palabra indígena, la escritura imperial y las narrativas totalizadoras y disidentes de Hispanoamérica*. Madrid: Iberoamericana Editorial Vervuert.
- Hachim Lara, Luis. 2006. "El modelo de la Historia Natural en la Historia del Reino de Quito de Juan de Velasco". *Revista Electrónica: Documentos Lingüísticos y Literarios* UACH 29: 15-28
<http://revistadll.cl/index.php/revistadll/article/view/232/319>.
- Hall, Stuart. 2013. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Iranzo, Ivan Pintor. 2001. "A propósito de lo imaginario". *Formats: revista de comunicació audiovisual*.
- Martínez, María Elena. 2008. *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford UP.
- Navia Méndez-Bonito, Silvia. 2005. "Las historias naturales de Francisco Javier Clavijero, Juan Ignacio de Molina y Juan de Velasco". En *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, de Luis Millones Figueroa y Domingo Ledezma (eds.), 225-50. Frankfurt: Iberoamericana Vervuert.
- Núñez, Jesús. 2008. "Prácticas sociales campesinas: Saber local y educación rural". *Investigación y Postgrado* 23 (2): 45-88.
- Ospina Peralta, Pablo. 1996. "Imaginarios nacionalistas: historia y significados nacionales en Ecuador, siglos XIX y XX". *Procesos. Revista Ecuatoriana De Historia* 1 (9): 111-24. <https://doi.org/10.29078/rp.v1i9.395>.
- Pareja Diezcansco, Alfredo. 1981. "Prólogo". En *Historia del Reino de Quito*, de Juan De Velasco, ix-xlix. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Pas, Hernán. 2012. "¿Ecos de Lautaro?: las lenguas indígenas como patrimonio cultural del nacionalismo criollo en el siglo XIX". *Anclajes* 16 (2): 73-92.
- Pintos, Juan Luis. 2005. "Comunicación, construcción de la realidad e imaginarios sociales". *Utopía y Praxis Latinoamericana* 10 (29): 37-65.
- Randazzo, F. 2012. "Los imaginarios sociales como herramienta". *Imagonautas*, 2 (2): 77-96.
- Rodríguez García, Mauro. 2012. "Economía y cultura en La confianza de Francis

- Fukuyama”. *Ciencia Económica* 1(1): 99-105.
- Sánchez, Alfonso Maestre. 2004. ““Todas las gentes del mundo son hombres” El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*: 91-134.
- Sánchez, M. 1960. *Prosistas de la colonia: Siglos XV-XVIII*. Puebla: Editorial Cajicá.
- Solares, B. 2006. “Aproximaciones a la noción de imaginario”. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 48 (198): 129-141.
- Sosa, D. 1999. “Checking Searle's Background”. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía* 18 (1): 109-123.
- Subirtas, Eduardo. 1994. *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. México: Siglo XXI.
- Taylor, Charles. 2006. *Imaginario sociales modernos*. Barcelona: Paidós.
- Valarezo, Galo Ramón, y Victor Hugo Torres Dávila. 2004. *El desarrollo local en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Velasco, Juan de. 1946. *Historia del Reino de Quito en la América Meridional. Tomo I*. Quito: Empresa Editora "El Comercio".
- . 1844. *Historia del Reino de Quito en la América Meridional. Tomo I: Historia Natural*. Quito: Imprenta del Gobierno.
- Villafuerte, Iván, Rafael Estrada Mejía, y Carla Guerrón Montero. 2017. “De raza vencida a nación pequeña y mestiza: narrativas sobre lo indio en Ecuador”. En *Invenición de la psique nativa. Construcción discursiva de las características psicológicas atribuidas al sujeto indígena en América Latina*, de Rodolfo Mardones Barrera (ed.), 245-275. Santiago de Chile: RIL editores; Ediciones Universidad Santo Tomás.
- Willingham, Eileen. 2001. *Creating the Kingdom of Quito: Patria, history, language and Utopia in Juan de Velasco's Historia del Reino de Quito (1789)*. Madison: University of Wisconsin.
- Willingham, Eileen. 2005. “Locating Utopia: Promise and Patria in Juan de Velasco's Historia del Reino de Quito”. En *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, de Luis Millones Figueroa y Domingo Ledezma (eds.), 251-278. Frankfurt: Iberoamericana Vervuert.
- Yásnaya, Elena. 2019. “La sangre, la lengua y el apellido: Mujeres indígenas y Estados nacionales”. En *Tsunami*, de Vivian Abenshushan, y otros, 25-40. Ciudad de

México: Sexto piso.