



Pujilí

el mito de la identidad

EDICIONES
CIESPAL

Operadora
PARALELO
CIBO



Crónica Periodística **3**

Pujilí
el mito de la identidad

Pujilí

el mito de la identidad

Diego Herrera Ramírez



EDICIONES
CIESPAL

Grupo editorial
PARALELO
CERO®



2022

Pujilí, el mito de la identidad

Diego Herrera Ramírez

Colección Crónica Periodística No. 3

Segunda Edición

CIESPAL

Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina

Av. Diego de Almagro N32-133 y Andrade Marín • Quito, Ecuador

Teléfonos: (593 2) 254 8011

www.ciespal.org

<https://ediciones.ciespal.org/>

Paralelo Cero

Producto académico sin fines de lucro de la Fundación Salud y Desarrollo Andino.

Vía Quinindé Km1 1/2 margen derecho, Urb. Brisas del Colorado.

Teléfonos: (+593 2) 379-0651 / (+593 2) 379-0576

SANTO DOMINGO – ECUADOR

Corrección de estilo

Guillermo Maldonado

Diagramación

Diego S. Acevedo A.

ISBN primera edición: 978-9978-55-203-2

ISBN segunda edición: 978-9978-55-204-9

Ediciones Ciespal, 2022

Los textos publicados son de exclusiva responsabilidad de sus autores.



Reconocimiento-SinObraDerivada

CC BY-ND

Esta licencia permite la redistribución, comercial y no comercial, siempre y cuando la obra no se modifique y se transmita en su totalidad, reconociendo su autoría.

Índice

Prólogo	11
El Ser colonizado y la identidad	13
Pujilí, el mito de la identidad	17
Etapa prehispánica e inicios del mestizaje	19
Pujilí, una sola religión, una sola identidad	41
Pujilí en el movimiento de independencia (1808-1820)	71
Pujilí como cantón, inicios de la república	95
Pujilí, mestizaje y proyecto civilizador	121
Los danzantes de Pujilí	187
El niño de Isinche	215

Prólogo

La tercera entrega de la colección *Crónicas Periodísticas*, centra su narrativa en una población de la serranía ecuatoriana desde la etapa prehispánica hasta la era pre-covid. Mira la identidad como una narrativa que nos contaron y que nos contamos a nosotros mismos, con historias repetidas miles de veces que buscan la imposición de mitos, héroes y líderes falsos y extraños.

A decir del autor, para responder ¿quiénes somos?, contamos una nueva historia que no tiene que ver para nada con la objetividad, ni con las evidencias científicas, sino con los relatos que intentamos desmitificar.

La verdadera identidad es una utopía, su búsqueda es un camino, no una meta; pero no cualquier camino, es un camino existencial, es una búsqueda de sentido, en el que esa narrativa, ese texto que describe nuestra identidad debe reescribirse y confrontarse con la narrativa del otro, La identidad solo crece en medida que los lenguajes se contaminan con otras narraciones distintas.

El Centro Internacional de Estudios Superiores en Comunicación para América Latina, Ciespal, con mucho agrado presenta una obra que va más allá de ser un recorrido por la otra historia, esa que no cuentan los libros de texto y que constituye un desafío constante a las estructuras mentales establecidas, pues representa los ideales de la institución, abrir el debate del pensamiento latinoamericano.

Este texto absorbe de concepto de lo glocal, al poner en evidencia las similitudes tanto en la cultura y costumbres, como de la historia de colonialismo de los pueblos andinos latinoamericanos. Aborda acontecimientos en orden cronológico sin dejar de lado la antropología, sociología e incluso la psicología, que representa las muestras culturales de los pueblos andinos, todo esto, con la finalidad de invitar a la reflexión sobre lo maleable que puede ser esa representación conceptual que se la ha llamado identidad.

Introducción

El Ser colonizado y la identidad

Diego Herrera R.

Octubre, 2020

La filosofía, en su búsqueda del conocimiento, realiza una serie de interrogantes, preguntas que la mayoría de los seres humanos no quiere afrontar. Ante una de las interrogantes de la filosofía: ¿quién soy?, surge la duda si la respuesta que nos han repetido desde que somos niños, es verdadera o no. Para el filósofo alemán Martin Heidegger, la respuesta a la pregunta sobre el ser humano, necesita de un nuevo punto de partida diferente al que la sociedad viene utilizando. Dios no puede ocupar más el fundamento de la ontología. Los hombres no son de mucha ayuda tampoco, ya que su sentido es, en parte, independiente de ellos y no pueden comprenderlo. En efecto, solo hay un ser para quien esta pregunta es significativa: “el ser humano”. Heidegger utiliza una nueva definición para referirse a los seres humanos, “Dasein”; este término significa literalmente “ser-ahí”. Es la persona que busca el significado de “ser ahí” y, a través de eso, articular ideas sobre el ser mismo y su existencia.

El Dasein es un individuo que existe en un contexto definido por la historia, en donde hay leyes y concepciones establecidas sobre la interacción social, la subjetividad y el mundo, entre otras tantas cosas. Ahora bien, este ser esta dentro de una figura anónima colectiva que él llama “el uno” (das Man), la manada o la masa de gente de Nietzsche.

La autenticidad del individuo dentro de la manada, solo se puede alcanzar por medio del poder-ser propio y la resolución, que emerge en un encuentro con su propia muerte. Todos somos irremplazables en la muerte: nadie puede morir la muerte de otro.

La anticipación de la muerte provee la manera de lograr la autenticidad. Pero falta todavía aquí una consideración importante: el encuentro con la muerte, lejos de ser un evento extraordinario para sujetos colonizados que sobreviven en la pobreza, más bien es parte de su existencia cotidiana. El sujeto dominado, el indígena, el mestizo, no es un “Dasein” cualquiera, y el encuentro con la posibilidad de la muerte no tiene el mismo impacto o resultados que para alguien alienado o despersonalizado por virtud del “uno”. Los sujetos colonizados son constituidos de formas distintas de las que forman a sujetos, otros y pueblos. La anticipación de la muerte no es tanto un factor individualizador como un rasgo constitutivo de su realidad (Heidegger, 1996).

Para ellos es la muerte, no “el uno”, aquello que los aflige. El encuentro con la muerte siempre viene de alguna forma muy tarde, ya que está siempre a su lado como amenaza continua. Por esta razón, la descolonización emerge, no tanto a partir de un encuentro con la propia muerte, sino a partir de un deseo por evadir la muerte (no solo la de uno, sino más todavía la de otros), como rasgo constitutivo de su experiencia vivida.

En resumen, mientras los vencidos en la guerra pueden adquirir la autenticidad, tanto como los victoriosos, para sujetos que no constituyen aún un “pueblo”, o que no han sido constituidos propiamente como sujetos, la relación es otra.

La modernidad es una nueva forma de colonización, el proceso de globalización tiene como meta la homogenización del “ser para el consumo”, “un ser para el mercado”, como un nuevo proceso de dominación. El aspecto colonial del ser, es la tendencia a someter todo a la luz del entendimiento y la significación, las nuevas concepciones identitarias siguen basándose en relaciones de poder que crean un mundo de amos y esclavos perpetuos.

Necesitamos dejar de mirar los países desarrollados y al hombre europeo como modelos, para así poder descubrir las dinámicas complejas del Dasein en el mundo del mestizaje.

Esta obra intenta anotar algunas huellas históricas, donde surgen las bases del pensamiento colonial de las sociedades de la serranía ecuatoriana, apuntes para la construcción de un pensamiento descolonizador para este siglo (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

Referencias bibliográficas

- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (comp.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar.
- Heidegger, Martin (1996). *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*. Albany: State University of New York Press [Traducción: Heidegger, M. (2003). Ser y tiempo. Madrid: Trotta].

Primera parte
Pujilí, el mito de la identidad

Capítulo I

Etapa prehispánica e inicios del mestizaje

La dominación, la subalternidad y la imposición cultural son los temas que vamos a resaltar en este capítulo; estas notas deben aportar a la reformulación crítica de los aprendizajes escolares, para “deconstruir” las categorías de: “etnicidad”, “multiculturalismo”, “resistencia”, “aculturación” y los modelos de la “teoría de la dependencia” y de la “herencia colonial”, que nos imponen en los textos oficiales.

Este capítulo aporta al entendimiento de los verdaderos orígenes de los habitantes del cantón Pujilí. El desarrollo de la sociedad precolonial, como inicio del mestizaje acentuado con la conquista incásica sirve, además, para desmontar la relación entre el “centro” y la “periferia”, presente en los discursos históricos, oficiales y mestizos. Según Borges, este tipo de trabajos “deben ser entendidos como el intento de reorganizar de cierto modo el pensamiento occidental representado en una historiografía acomodada, con contradicciones y desigualdades en su lógica-discursiva” (Borges de Meneses, 2013, p. 1).

En el denominado período preincaico, la región interandina, estaba habitada por varios grupos étnicos en permanentes guerras y migraciones debido a terremotos y desastres naturales, estos grupos no compartían el idioma, ni la cosmovisión. Las descripciones históricas de este tiempo están tergiversadas por intereses políticos, por ejemplo,

el sacerdote jesuita Juan de Velasco y Pérez Petroche (1727-1792) y del eclesiástico e historiador Federico González Suárez (1844-1917), quienes se esforzaron por construir una historia imperial similar a la incásica o a la española, elaborando el mito del “Reino de Quito”, en nuestro territorio, cuando en realidad eran solo señoríos étnicos en constantes luchas de dominio, castigados por incontables desastres naturales que les obligaba a emigrar constantemente¹ (González, 1890).

Estos pueblos endógenos estuvieron obligados a cruzar la Cordillera de los Andes hacia el occidente o hacia el oriente, enfrentando la selva con animales peligrosos y la temible malaria, y trasladando las poblaciones a sitios como, por ejemplo, Angamarca “La Vieja”, ubicación estratégica para llegar al río Quevedo, clave para acceder por la vía fluvial al mar (Meyers, 1998).

La malaria o paludismo no se menciona en los “libros médicos” de los mayas ni de los aztecas en el periodo prehispánico. Fueron los colonos europeos, junto con sus esclavos de África occidental, los que probablemente trajeron la malaria a América en el siglo XVI (De Castro y Singer, 2005; Yalcindag et. al., 2011).

Según los informes de los cronistas castellanos, el Ecuador, en el proceso de la conquista incaica (1460-1532), estuvo poblado por las siguientes tribus: en la Sierra (de norte a sur) por los Pastos, Caras (Caranqui, Imbaya), Panzaleos (Kito, Kitu, Quito, Quito), Puruháes, Cañaris y Paltas y, en la Costa, por los Esmeraldas, Mantas, Huancavilcas y Punáes. Más hacia el interior se encuentran, entre otros, a los Cayapas, Colorados y Barbacoas. Las tribus indígenas del Oriente se mencionan menos en este contexto, porque únicamente fueron víctimas indirectas de la expansión incaica (Murra, 1946).

1 Jijón y Caamaño, en la década de los años 30, rehusó el concepto de un antiguo Reino de Quito, al igual que la afirmación de que el Quito preincaico había sido “muy grande y todo de piedra labrada”, leyenda muy difundida, impartida en las aulas escolares, apoyada por Velasco, González y Jijón (Uhle, 1930). Años más tarde, el historiador sueco Ake Wedin, al evaluar la historia prehispánica, puso en duda la utilización de datos históricos sin cuestionar factores como el olvido de los informantes, la forma de obtención de los datos, etc. Wedin llega a la conclusión de que habría que rechazar todos los datos cronológicos anteriores a 1532, el año del encarcelamiento de Atahualpa, por ser indemostrables.

Los Chimus vinieron desde la costa del océano Pacífico en el siglo VII y conquistaron el territorio que hoy corresponde a las provincias centrales del país hasta Cañar, rastros lingüísticos de estos son Chanchan, Saquisilí y Chiliquinga (Estupiñán, 2018).

Los Quitchés o Caras, siguiendo iguales caminos que los Atacamenses, penetraron en estos territorios una vez que desembarcaron en lo que actualmente se conoce como Bahía de Caráquez, vencieron a las tribus del Imperio Chimú; “se apoderaron de un vasto territorio de lo que hoy es el Ecuador, a fines del siglo X y durante el siglo XI, a excepción de Cañar, Azuay y Huancavilca. Estos pobladores abandonaron el sector interandino debido a las terribles erupciones del Quilotoa y el Altar en el siglo XI”.

En el siglo XII habitaron en estas latitudes la que Jacinto Jijón y Caamaño por error llamó “Civilización Panzaleo”; otros estudiosos indican que la denominación que en realidad debería corresponder a esta es Colorada o Cara. Para antropólogos modernos la denominación Colorado engloba varias etnias con relaciones comerciales, pero especialmente shamánicas (Salomon, 1997).

Este período, reconocido por algunos filólogos como “época de grandes incendios, de grandes mortandades”, se caracterizaba por la invasión de tribus orientales a la región interandina: Quijos, Jíbaros, Yumbos. Aquí decae el primer imperio Cara; se formaron los cacicazgos de Tacunga, Muliambato y Pillaro, entre otros. El Reino de los Caras-Shyris recobra débilmente su poderío, más tarde reinicia su dominación (Barriga, 1974).

Los Cayapa-Colorados migraron desde América Central, tenían semejanzas con los Chimú. Durante el siglo X, presionados por los Caras-Quitchés, estos hombres que llegaron desde los bosques de Barbacoas, entraron por Sigchos y Angamarca. La sociedad Chimú disminuyó su poderío en estos años, porque perdieron los objetos de cobre dorado y de oro pulimentado, de plata en aleaciones con oro y cobre. Algunos historiadores reconocen en ellos la huella de los mayas (Quishpe, 1999).

La presencia de los Yumbos, Niguas y Tsáchilas fue muy importante. Una parte de ellos ingresó por lo que hoy es el noroccidente de Pichincha hasta la provincia de Santo Domingo. Otra parte ingresó por Sigchos pasando por Zumbahua hasta Angamarca “La Vieja”. Históricamente, a los Tsáchilas se los denominaba Colorados, debido a la aplicación de una pasta roja de la vaina de achiote en su cabello y piel; parecen ser descendientes de varios grupos, en particular de los Yumbos, con raíces históricas originarias en América Central y Colombia y más tarde en las tierras altas andinas del Ecuador² (Lippi, 1983).

En el territorio de Pujilí en la época preincaica, habitaban varios pueblos, divididos en cacicazgos o parcialidades, estos grupos humanos mantenían relaciones comerciales entre sí, aunque distintas lenguas y culturas, se regían bajo la autoridad de diferentes señores étnicos.

El Inca Huayna Capac, en la conquista del territorio del ahora Ecuador, recibió noticias de que las comunidades confederadas de Angamarca, que se les conocía con los nombres de “Yumbos, Colorados o Niguas”, habitaban el territorio de lo que hoy conocemos como Angamarca, El Corazón, Simiatug hasta el Tingo, se negaban a rendirle obediencia, indignado, marchó en persona por los páramos de Quisapincha para emprender la conquista de estos pueblos. Llevó por guías a pobladores de Quisapincha, quienes mantenían relaciones comerciales con los yumbos, la defensa que enfrentó el Inca fue tenaz e inesperada, luego de crueles batallas, los Colorados que no pudieron huir adentrándose en los bosques, fueron tomados prisioneros y trasladados como mitimaes al Perú, reemplazándoles, con una parte de los mitimaes, que ya estaban establecidos en Pujilí, entre ellos algunos de la familia Duchicela, caciques de Yaruquíes. Descendientes de esta familia solicitaron, en 1872, a la corona española estar exentos de algunas tareas, por la ordenanza de fueros que el monarca español dictó para los descendientes de los caciques (Segovia, 1941, p. 57-58).

2 Lippi planteó la hipótesis de que después del año 800 d.C., los Yumbos se separaron de los Caranquis y Panzaleos en las tierras altas y se fueron a vivir a los bosques tropicales de Pichincha, dando nombres a varios ríos y aldeas en lo que hoy son las provincias de Cotopaxi y Los Ríos (Salomón, 1997).

Los incas llegaron al Ecuador en búsqueda de la mitad del mundo y la ruta del spondylus, o mullu, al que consideraban de mayor valor que el oro. Desde la ocupación incaica, las vías de comunicación prehispánica fueron integradas al sistema vial del Kapak Ñan, añadiéndoseles una red de tambos y pucaraes, como aquel que dominaba el camino desde el asentamiento de Sigchos hasta la población de San Lorenzo de Malqui, ruta de comercio utilizada para sacar los productos de las Yungas hasta los valles interandinos.³

Federico González Suárez (1980) describe la forma en que los incas conquistaron a todas estas poblaciones:

Deseando más tarde Huayna-Cápac mantener sujetos a los mal domados Puruhaes, sacó tantas familias de la provincia de Chimborazo y las desterró a las mesetas de Bolivia, que muchos pueblos quedaron completamente desiertos, y fue necesario hacer venir colonias de Aymaraes, para poblarlos de nuevo. Asimismo, con mitimaes⁴ traídos del Cuzco formó el Inca un pueblo aparte, quedando de este modo los restos la antigua nación de los Puruhaes mejor vigilados y más sujetos y tranquilos. Tan severo se

3 Las conchas de *Spondylus limbatus* (antes *Spondylus calcifer*) y *Spondylus crassiquema* (antes *Spondylus princeps*) fueron llamadas "mullu" por los Incas. Desde la etnografía y la arqueología, existen evidencias de su uso como ofrenda en varios sitios arqueológicos. En el Manuscrito de Huarochiri, se menciona que era un alimento de una de las huacas. Estaba vinculado a la Mama Cocha, diosa de todas las aguas. Existe la hipótesis sobre el uso del mullu como un marcador de lluvia. El hecho que haya *Spondylus* en contextos arqueológicos, demuestran un contacto para comercializar mullu con culturas ecuatorianas de los pobladores de Perú, Bolivia y Chile (Martín-Ramos, 2001).

Sobre la ruta comercial de la provincia de Cotopaxi hacia el occidente, Quishpe sostiene que "el sistema vial prehispánico obedecía a una racionalidad de máxima explotación de pisos ecológicos y fue puesto en función de la economía colonial, integrándose a las encomiendas y doctrinas pero conservando al mismo tiempo su utilidad en la reproducción de los señoríos y ayllus serranos. Las relaciones comerciales entre los valles interandinos y el pie de monte occidental se daban a dos niveles: uno se distingue por los desplazamientos de indios de la Sierra a los pueblos Colorados, los primeros llevaban comestibles, carnes, quesos y otros productos y además se consideraban evangelizadores; los segundos entregaban algodón, mantas, plátanos, pimienta seca, arroz, achiote y otros productos de clima caliente. El otro nivel se da por medio de "mercaderes" enviados por los caciques de Sigchos u otros indios o españoles que se especializaban en el rescate de algodón" (Quishpe, 1999).

4 Respecto al particular, el sacerdote Juan de Velasco (1841) añade: "Llamábanse mitimaes las familias transferidas de unos países a otros. Si la provincia cuya conquista se emprendía se sujetaba voluntariamente, con señales y pruebas de sinceras de paz".

manifestó Huayna-Cápac y tan considerable fue el número de indios desterrados, que muchos lugares quedaron despoblados.

Luego de la conquista a este territorio, parte de la nobleza incaica se asentó en Pujilí, fundó el ayllu de los ingas e indios Chinchaysuyos.

El ayllu, a su vez, dio origen al cacicazgo del mismo nombre y en un solo documento de archivo es referido como ciuitan [civitas] Yupangui Suyo. [...] Se trata de un linaje de ocho generaciones, excluyendo a Topa Ynga Yupangue y a su hijo Huayna Cápac Ynga, que se reprodujo durante más de dos siglos y cuyas prácticas, relacionadas con el culto que los Incas tenían hacia sus ancestros progenitores o fundadores de linaje, se rememoran como alegorías encriptadas hasta el día de hoy. (Estupiñán, 2018)

Este grupo humano se ubicó al pie de la colina del Sinchaguasín, nombre que viene del quichua *sinchi*, que traducido al castellano significa “fuerte valeroso”, y de *huasi*, que quiere decir “casa”, todo lo cual se ha explicado en el sentido que dicho collado fue el refugio, la fortaleza, o la casa fuerte de los antiguos Puxillies ya incásicos. Estos, junto a la presencia de los Mitimaes, Cañaris, Chinchasuyos, Unacotas, formaron el “Ayllu de los Puxillies”, conglomerado étnico principal y tradicional de las costumbres de un ayllu, en las faldas de la colina de Sinchaguasín, llamada también “Monte de Casa” (Pérez y Aquiles, 1962).

Udo Oberem (1968), citando a Cieza De León, nos describe el “Tucuiricuc” nombrado por los incas, tenía que cobrar los tributos en los lugares aledaños, y organizar el aprovisionamiento y el almacenamiento en todos los sectores, así como la manutención de las Mamaconas.⁵ Este funcionario incaico, probablemente el más importante, era el “Cacique Mayor” de Latacunga. Tenía también poder sobre una serie de mitimaes asentados en esta zona.

Para entender por qué existe tanto debate ante la figura de Atahualpa, su nacimiento, su origen, su rendición, hay que retomar la historiografía tanto del Perú como del Ecuador, que producen posiciones nacionalistas de aceptación o de rechazo, incrementados

5 Sacerdotisas de la mitología incaica, presididas por la suma sacerdotisa Mama-Cuna.

en las generaciones que nacieron luego de 1940, donde se educó a dos generaciones con una historia de conflicto entre estas dos naciones.

Existe un paradigma histórico, alrededor del último dignatario inca que se repite en todo el mundo, partiendo de que el verdadero nombre de este fue Atabalipa,⁶ a quien los españoles pusieron el sobrenombre de Atahualpa, marcado por los españoles para señalar su supuesta cobardía (La Torre, 2013).

El nombre de Atabalipa aparece registrado en todas las crónicas antiguas desde que se editó el libro “La Conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla”, escrito por Cristóbal de Mena en Sevilla, en 1534. Fue en 1572, con la publicación de “Historia Índica” del cronista Pedro Sarmiento de Gamboa, quien escribió por órdenes del virrey Francisco Álvarez de Toledo⁷, que se inserta por primera vez este vergonzoso apelativo de Atahualpa (La Torre, 2013).

La realidad es que el temor real de Atahualpa era que quemaran su cadáver y se perdiera su momia,⁸ la peor afrenta posible en el mundo incásico, como cuando Quis Quis (1535) quemara la momia de su abuelo Túpac Yupanqui, en el Cuzco. Por esa razón, no existe “la tumba de

6 Del quechua: Ataw-wallpa, de significado controversial: “dichoso en guerra”, “ave feliz” o “ave de la fortuna”.

7 Aristócrata y militar del Reino de Castilla. Fue el quinto Virrey del Perú (1569-1581). Para la mayoría de los historiadores fue el más importante de los virreyes y ha sido elogiado como el “supremo organizador” del Virreinato de Perú, por darle una adecuada estructura legal, afianzando importantes instituciones indianas, en torno a las cuales giró la administración durante doscientos años (Levillier, 1942), para otros fue el gran tirano de los indígenas por haberlos explotado de forma exagerada, al conservar la mita minera del Imperio Inca, tergiversando su sentido original, y por haber ordenado la ejecución del último inca de Vilcabamba, Túpac Amaru I (Valcárcel, 1940).

8 En el mundo Inca a diferencia de la cosmovisión cristiana, las partes y el todo tenían el mismo valor. Solo entendiendo este principio que ahora llamamos hologramático y que el poder del Inca no disminuye luego de la muerte podremos entender los acontecimientos que se dan luego de la muerte de Atahualpa. Antes de morir Atabalipa ya elaboro un bulto, equivalente al malqui, “mandó luego a hacer un bulto de sus mismas uñas y cavillos, el qual bulto ymitava a su persona y mandó que se llamase este bulto Yngap Guauquin, que dize el hermano del Ynga [...] mandó que luego fuese tomado “el bulto” (otra forma de denominar a la momia), y llevado en sus andas [...] para que las provincias y gentes que sujeta en diesen obediencia aquel bulto en lugar de su persona. [...] y ansí servían y respetaban a este bulto como si fuera allí en persona el mesmo Atagualpa”. “Y de los Yngas cada uno en vida hacía una estatua suya que llamaba, Huauqui, a la cual se hacían muchas fiestas”.

Atahualpa”, los incas no eran enterrados, sus momias eran custodiadas por sus sucesores, pues estas validaban el poder de sus sucesores, las momias tenían igual poder que en vida.

Cada momia del inca tenía su propio mayordomo, que se ocupaba de su alimentación; además unas mujeres cuidaban de que los insectos no se posasen sobre el difunto y pudiesen estropear la momia, y se ocupaban también de vestirlo, lavarlo y darle de beber.⁹

Estas momias estaban ocultas a la vista de todos, excepto en ocasiones especiales, que eran sacadas en procesión y llevadas al Coricancha o “Templo del Sol”, en el Cuzco, la capital incaica, donde se las disponía en un pequeño trono. Los incas difuntos también visitaban a otros gobernantes muertos y participaban en banquetes públicos donde bebían y brindaban con sus descendientes. “[...] También concedían audiencias a sus sucesores, que les consultaban sobre cualquier aspecto del gobierno del Tahuantinsuyu, e incluso podían actuar como embajadores del Inca reinante, y eran enviados para negociar tratados o cualquier otro tipo de gestión política y militar a cualquier rincón del Imperio, a través de una especie de médiums quienes hablaban por el Inca fallecido” (La Torre, 2013).

Con la llegada de los españoles, algunos criados fieles se llevaron las momias de sus monarcas a algún lugar seguro para que no pudiesen ser profanadas, y allí siguieron siendo veneradas en secreto. “En 1558, Juan Polo de Ondegardo [y Zárate] fue nombrado Corregidor de Cuzco y entre sus objetivos estaba localizar las momias de los reyes incas. Tuvo éxito en su búsqueda, ya que descubrió las momias de varios gobernantes y sus coyas (reinas)”.

El Corregidor de Cuzco Juan Polo Ondegardo y Zárate (1558-1560) las reunió todas en su casa, para estudiar sus costumbres y creencias y allí las pudo ver el cronista Garcilaso de la Vega, que narra así el encuentro:

9 Los incas pensaban que era necesario vestir y proveer de comida y bebida a las momias de sus ancestros para preservar el orden cósmico y poder así garantizar abundantes cosechas y la fertilidad del ganado (Mayans, 2018).

En la habitación encontré cinco cuerpos de los gobernantes incas, tres varones y dos hembras. Los cuerpos estaban perfectamente conservados [...]. Estaban vestidos como lo habían sido en vida. Fueron enterrados en una posición sentada, sus manos cruzadas a través de su pecho, la izquierda sobre la derecha, y sus ojos bajos, como si buscaran en el suelo [...]. Los cuerpos pesaban tan poco que cualquier indio podría llevarlos en sus brazos en la espalda de casa en casa. (La Torre, 2013)

Al parecer, cuando un inca fallecía, su cuerpo era depositado en cuclillas en un asiento, con las rodillas flexionadas bajo la barbilla, pedacitos de oro en la boca, puños y pecho y se vestía con magníficos ropajes. Al cabo de un mes, tras las ceremonias funerarias preceptivas— que incluían sacrificios humanos: las esposas y concubinas principales del monarca y algún niño o joven de la nobleza local—, el cuerpo se situaba en su lugar de reposo final, normalmente el palacio en el que había vivido, al cuidado de unos servidores.

“Tras esta visita, los cuerpos fueron enviados a Lima, y el virrey Andrés Hurtado de Mendoza mandó conservarlos en el recinto del Hospital Real de San Andrés, donde el jesuita José de Acosta pudo verlas y describirlas. A partir de ese momento existen muy pocas menciones sobre estos cuerpos; la última data de 1638” (Mayans, 2018).

Los vivos estaban preocupados de los muertos, como ejemplo podemos leer en el “Manuscrito de Huarochirí” (Runa Yndio Ñiscap),¹⁰ el modo en el que durante el día de Todos los Santos, las personas llevaban productos cocinados y calientes que eran puestos en el suelo para que sus difuntos comiesen (Arguedas, 2012).

La costumbre de dar de comer a los muertos era algo muy usual en los cementerios de Pujilí en el “Día de los Difuntos”, se puede ver hasta el día de hoy. Las guaguas de pan y la colada morada son rezagos de esas costumbres.

10 Es un texto escrito en quechua de principios del siglo XVII que describe los mitos y creencias de las culturas que habitaron en la región que pertenece a la provincia de Huarochirí en Lima, Perú (Sotomayor, 2013).

En el incario, las poblaciones buscaban ubicarse en el eje longitudinal del Camino Real que conducía a Quito y en el eje transversal que unía Quijos en la Amazonia con los flancos costeros de los pueblos Yungas (Tsáchilas y otros). Por esta razón, la zona de Cotopaxi fue intensamente kichuizada, se colocaron mitmajkuna de alto rango, grupos de control militar y camayos que producían bajo el esquema de “archipiélagos verticales”.¹¹

Cuando los capitanes castellanos Sebastián de Benalcázar (1480-1551) y Diego de Almagro Gutiérrez (1475-1538) llegaron al actual territorio ecuatoriano, se preocuparon de averiguar el paradero de los hijos de Atahualpa, Almagro recogió a tres varones de manos del Curaca de Chillo, los otros se habían refugiado en la provincia de los Yumbos, en unión de sus madres, que habían huido aterradas de los conquistadores.

Según el explorador y escritor español Marcos Jiménez de la Espada (1831-1898), once hijos de Atabalipa fueron los que Rumiñahui llevó a ponerlos a buen recaudo en el territorio de los Yumbos, al occidente de Quito, a todos ellos alcanzó a arrebatárselos Belalcázar, llevándolos consigo a Riobamba, en donde los entregó a Diego de Almagro para que los condujera al Cuzco y los llevara ante el capitán Francisco Pizarro González (1478-1541).

Tres de esos hijos de Atahualpa no viajaron al Cuzco y fueron entregados a los padres franciscanos de Quito, a la tutela de Fray Jodoco Riqui, estos fueron bautizados con nombres cristianos como: Carlos, Felipe y Francisco. El hijo más importante que Atahuallpa Ticci

11 De esa estructura antigua, quedaban fuertes vestigios en el siglo XVIII: (habían mitimaes “ingas chinchaysuyos” y “cañares” de elevado rango en Pujilí y Angamarca, mitmas comunes en San Sebastián, Saquisilí y Alaquez (Guamán marca y Chuquimarca); así como yanaconas en Alaquez y Angamarca, camayos en San Felipe y varios grupos pertenecientes a Angamarca destacados a zonas como Ambato y Salinas; de Alaquez destacados a Pusuquí y Pomasque en Quito; y de Cuzubamba a Pillaro en el típico modelo de colonias a distancia, todavía era perceptible la organización tripartita incaica (collana, payan y cayao): habían grupos collana en Cuzubamba, Isinliví y Angamarca; grupos Urinsaya en Cuzubamba, Atunsigchos en Sigchos y habían grupos, al parecer puruhaes, cuyos nombres se parecen mucho a los que estaban en San Andrés de Chunchi, (Tuguán y Patulán) que probablemente fueron movilizados también por los incas (ANH, s. f.).

Cápac tuvo en Quito fue Ticci Cápac, bautizado por los españoles como Francisco Topatauchi (Estupiñán, 2018).

Las tierras privadas más importantes, desde el punto de vista simbólico de la “panaca” de Atahualpa en el actual territorio del Ecuador, estaban en el sector comprendido entre Cuturiví e Isinchi, conectadas por una línea de mira con la laguna del volcán Quilotoa y Malqui-Machay, propiedad que fue nombrada en el testamento redactado por su hijo Topatauchi, a más de otra ubicada en los nevados de los Iliniza, en el mismo sector de Sigchos (Estupiñán, 1988).

En 1556, Francisco Topatauchi, hijo de Atahualpa y educado por los padres franciscanos en Quito, reclama a la Reina de España sus tierras y sus derechos, la reina concedió al hijo de Atahualpa una pensión de 300 pesos (Arboleda, 1910).

Según el testamento de Francisco Topatauchi (1582), a quien en ausencia de Atahualpa le hubiera correspondido recibir la “Mascapaycha”¹², tenía nueve propiedades privadas para su sustento, a más de su servidumbre personal. De los bienes patrimoniales que Francisco Topatauchi heredó de su padre, el predio más importante—desde el punto de vista simbólico—, estaba ubicado al suroeste del actual pueblo de Pujilí, en el sitio llamado Cuturiví¹³ (Arboleda, 1910).

Por su magnificencia paisajística y su ubicación geográfica, la laguna-volcán Quilotoa es considerada como una huaca¹⁴ entre los

12 La mascapaicha o maskaypacha (del quechua: Mask’aq, buscar, y Pacha, tierra y tiempo) era el único símbolo de poder que otorgaba al Sapa Inca los títulos de Gobernador del Cusco e Inca del Tahuantinsuyo (instaurado por Pachacútec), a modo de Corona (tocado) (Olazábal Navarro y Velásquez Gamboa, 2005).

13 Las tierras de Cuturiví como un solo cuerpo se extendían hasta el volcán de Zumbahua o la laguna hundida en Quirubamba. Actualmente, Zumbahua, la laguna-volcán Quilotoa. Cuturiví, es la denominación de una extensa área de territorio, que ocupaba gran parte del cantón Pujilí, probablemente hasta más allá del Quilotoa, por las divisiones territoriales a lo largo de la historia, fue desplazada al páramo. Actualmente, es una comunidad totalmente indígena, bilingüe, dedicada a la agricultura, se encuentran a 380 m sobre el nivel del mar, a 12 km. De la ciudad de Pujilí, en la actualidad, les pertenecen alrededor de 3150 hectáreas de tierras.

14 La voz huaca, waca o guaca (del quechua wak’a) designaba todas las sacralidades fundamentales incas: santuarios, ídolos, templos, tumbas, momias, lugares sagrados, animales, aquellos astros de los que

moradores de Zumbahua y de la zona; alrededor de ella hay mitos y leyendas que se refieren a la energía vital que emana y es objeto de una ritualidad en la que se mezclan prácticas del culto cristiano con elementos animistas de la cosmología indígena de origen quechua o inca (Arboleda, 1910).

La propiedad de Cuturiví está rodeada por pequeños cerros y en esa época estaba delimitada por el río de Patoa al norte y el río de Isinchi al sur; ambos afluentes se abren hacia el este, pero no se tiene certeza de dónde estaban sus límites (Estupiñán, 2018).

En las fronteras con Cuturiví, los descendientes de Huayna Cápac Ynga también tenían tierras, y a diferencia de Francisco Topatauchi, si residían en el lugar, de hecho, fueron los miembros de este linaje los que constituyeron el ayllu o cacicazgo de los ingas e indios chinchaysuyo y establecieron un obraje de comunidad para su sobrevivencia; tanto los hombres como las mujeres del cacicazgo se apellidaban indistintamente como ingas o Yupanquio Tocto¹⁵ (Estupiñán, 2018).

Las mujeres Tocto presuntamente están asociadas con la categoría de ser las primeras esposas del Inca, al menos en lo que atañe a la madre de Atahualpa de nombre Tocto Coca, prima hermana de Huayna Cápac Ynga, y a la de su hijo Francisco Topatauchi, llamada Tocto Ocllo (Estupiñán, 2018).

los aillus, o clanes, creían descender, los propios antecesores, incluyendo a las deidades principales, el Sol y la Luna, los cuales eran venerados a través de diferentes ceremonias.

Este concepto se origina en la cultura que el Imperio Inca impuso a todos sus dominios en América del Sur. Los incas creían que el Túpac Yupanqui podía hablar con las wakas, y por medio de estas conocía los hechos pasados y futuros, incluso, la llegada de los españoles a América.

- 15 Existen dudas sobre el origen de Atahualpa. El desacuerdo se centra principalmente en su lugar de nacimiento. El cronista y soldado Pedro Cieza de León, a partir de sus investigaciones entre los miembros de la nobleza incaica de Cuzco, afirmó que Atahualpa nació en Cuzco, hijo de Tuto Palla o Túpac Palla (nombres quechuas), una «india quilaco» o «natural [de] Quilaco». Este gentilicio podría aludir a alguna etnia de la provincia de Quito e implicaría que se trataba de una esposa de segunda categoría, perteneciente a la élite regional. Rechazó enfáticamente que Atahualpa hubiera nacido en Quito o Caranqui y que su madre fuera la señora de Quito, como algunos en su tiempo afirmaban, ya que cuando nació no existía ningún reino o señorío de Quito (Cieza de León, 2005).

El cronista indígena Juan de Santa Cruz Pachacuti y el español Bernabé Cobo también afirmaron que Atahualpa nació en Cuzco. Según ellos su madre se llamaba Tocto Ocllo o Tocto Ocllo Coca (Cobo, 1892).

El río de Patoa servía como límite natural de Cuturiví con las principales tierras del ayllu de los ingas e indios chinchaysuyo ubicadas en el pueblo de Conchacapac, y sus vecinos eran los miembros del ayllu de los Cañarís de Aguallaca. Ambos lugares están situados al noreste y noroeste de Cuturiví, respectivamente. Un poco más hacia el norte vivían los indios collasuyo de Mulinliví -actual barrio de la Victoria- y al noreste, en cambio, residían los indios Chugchilán, Chan y Pasto (Estupiñán, 2018).

En el volcán Quilotoa, se establecieron varias comunidades indígenas que todavía se consideran “hijos de los ingas”. Estos aún custodian cerca de su laguna la Cueva del inga y Loma inga y son de los pocos grupos étnicos en Ecuador que todavía conservan como lengua materna, el quichua, una variante regional del quechua (Estupiñán y Viteri, 2018).

El conquistador y destacado cronista español Pedro Cieza de León (1520-1554), que recorrió lo que ahora se denomina Cotopaxi, describió de esta forma a sus habitantes:

Grandes labradores y cazadores, no se privaban de los alimentos más sabrosos: conejos, venados, perdices, tórtolas, palomas, cerdos salvajes y, sobre todo, cobayos, así como los más variados productos de la tierra. Preparaban una bebida de quinua y platos especiales de una culinaria exquisita (Cieza de León, 2005).

Su tradicional manera de vestir era muy apropiada al clima de la meseta,

Llevaban una camiseta sin mangas con colores muchos y muy perfectos y una atadura en la cabeza por cuyo tinte se conocía el lenguaje y el pueblo. Calzaban unas sandalias de cabuya que llamaban ojotas. Las mujeres lucían una túnica con una reata de colores galanos en la cintura, una vincha en la cabeza, alfileres o topos de oro o plata para sostener su pequeña manta cruzada sobre el pecho (Cieza de León, 2015).

En 1569, otro español, el capitán Andrés Contero,¹⁶ relata que al viajar desde Guayaquil, siguiendo el curso del río Babahoyo, entró al Corregimiento de Latacunga, tuvo noticia de la “laguna de Quilotoa”, donde se presume que están recogidos ciertos Ingas que bajaron de Quito cuando entraron los españoles en la tierra. La evidencia onomástica en Pujilí, respecto a una continuidad histórica anterior a los españoles, es sugestiva, en razón de que Conchacapac, Aguallaca (Cañarís), Collas (Collasuyo), Chugchilán, Chan y San Juan de Pastocalle (Pasto) siguen existiendo como barrios de Pujilí, pero también como pueblos en la misma provincia de Cotopaxi, tal es el caso de Pastocalle, Chan [chagua], Chan [tilín] y Chugchilán¹⁷ (Estupiñán, 2012).

16 Contero, Andrés. *Sonsote*, 1585. Conquistador. Paje de Blasco Núñez de Balboa, fue el primer español en divisar el océano Pacífico, en 1524 siguió a Francisco Pizarro como alférez a la recién fundada ciudad de Panamá, le acompañó en todas sus aventuras. El 3 de mayo de 1533 participó en la captura del Inca en Cajamarca, al que sujetó por una pierna para bajarlo de las andas. El emperador Carlos V le concedió un escudo de armas con la cabeza del prisionero. Acompañó a Sebastián de Benalcázar en la expedición a Quito, sufriendo muchas penalidades en los pasos de los nudos de la cordillera. Cerca de la actual Ambato y con Hernando de Soto persiguió al general Rumiñahui. En 1538 fue teniente general de la provincia de Zumaco, fundó Ávila y la pobló de españoles. En 1540 figuraba entre los principales vecinos de Guayaquil. En 1541 formó parte de la expedición de Gonzalo Pizarro al país de la canela.

17 En Pujilí es común encontrar antropónimos emparejados con la nobleza Inca, como, por ejemplo, el apellido Umajinga —cabeza de Inca—, el apellido Hilaquiche, antropónimo tradicional del pueblo de Chinaló Alto, ubicado cerca del pucará Inca de Amanta, que tiene similitud fonética con Hilaquita, apelativo de un tío de Huayna Cápac y también de dos nietos de Atahualpa. Otro apellido común es Yupanqui o Yupangue al igual que en el actual Cusco, donde existen descendientes de los incas de nobleza y a Tocto, uno de los nombres con que se conocía a la madre de Atahualpa perteneciente al linaje de Pachacútec Inca (Estupiñán y Viteri, 2012).

Sancho Hacho de Velasco y las virtudes del mestizaje

La sociedad ecuatoriana se define como una sociedad mestiza, detrás del mestizaje se encuentra un proceso social que empezó en la época de la conquista. Esto es así porque se puede dejar de ser “no blanco” mediante el blanqueamiento. Proceso que es posible mediante acumulación económica. Un ejemplo histórico es la familia Hacho, indicadores del mestizaje en Cotopaxi, pioneros en utilizar las estrategias de ascenso social, validas hasta la actualidad, en la sociedad mestiza.

Es preciso indicar que tanto la hispanidad como el hispanismo, provenientes de España o América, hicieron suyos dos componentes básicos del carácter nacional o la raza: la historia común y el idioma. Fueron estos dos componentes de la cultura a los que se otorgó un papel preponderante en las diversas narrativas que intentaron definir una nueva configuración histórica en el espectro de la modernidad. Por esto es posible encontrar, en las narrativas modernas, el convencimiento de que la nacionalidad, o personalidad de los pueblos, estaba constituida por la raza, la lengua y la historia. Tendencia que serviría de sustento a las narrativas de españoles e hispanoamericanos para con ella demostrar y convencer acerca del hecho, tenido por cierto, de un origen y devenir común.

La modernidad fue también colonial desde su punto de partida. Pero ayuda también a entender por qué fue en Europa mucho más directo e inmediato el impacto del proceso mundial de modernización (Bracho, 2009).

El Pujilí de los Ingas, en la época de la Colonia existieron dos cacicazgos¹⁸ de la élite indígena local, cuyos líderes fueron en los siglos XVI y XVII los indígenas más poderosos de la Audiencia de Quito: los

18 El cacique era una especie de gobernador representante del monarca, dentro de su territorio; a él le pertenecía el derecho de juzgar a sus súbditos y podía exigirles obediencia y servicios personales para él y para su familia. De esa manera el cura, se sentía fortalecido, amparado en su poder por una autoridad más fuerte que la suya, y por parte del pueblo, como seguía obedeciendo al mismo jefe, tomaba el gobierno la apariencia de no haber cambiado, y solo aumentado en su prestigio (Dirección de Historia y Geografía Militar del E.M.G. de las FF.AA. 1995).

linajes de las familias Sancho Hacho de Velasco de Latacunga y los Ati de San Miguel de Salcedo (Villegas, 1978; De Velasco, 1941).

“El Pujilí de los ingas, a su vez, estaba instalado entre dos cacicazgos de la élite indígena local, cuyos líderes fueron en los siglos XVI y XVII los indígenas más poderosos de la Audiencia de Quito: me refiero a los linajes de las familias Sancho Hacho de Velasco de Latacunga y los Ati de San Miguel de Salcedo; sus tierras incluían los pueblos de Saquisilí y Pillaro, respectivamente” (Estupiñán, 2018).

En esa época la población indígena estaba todavía congregada en agrupaciones llamadas “parcialidades” vinculadas a un terreno comunal, sujetas a autoridades étnicas, jefes indios: caciques mayores y menores considerados como descendientes de un antepasado mítico real. Pocas fueron las familias indígenas que ocuparon estos prestigiosos cargos cuyos apellidos se repiten desde el siglo XVI al XIX, siendo los más importantes entre ellos, en Latacunga: los Hacho, los Ati. Puedo, en otras comarcas (Kingman, 1992).

Sancho Hacho De Velasco, nació en el pueblo de San Felipe, jurisdicción del tambo de Latacunga, en 1504 [1587]. Hijo segundo del Cacique Tocunango Hacho, miembro del Consejo de Ancianos en tiempo del Inca Huayna Cápac, aposentado en Guanailín y con tierras en sus alrededores. Posiblemente de familia real cuzqueña y llevado como mitimae a esas zonas.

Según Cieza de León, los indios de Quito eran «gente mediana de cuerpo y grandes labradores antiguamente eran mal vestidos y sin industria en el edificar».

De los de Panzaleo dice: «Andan vestidos con sus camisetas sin manga, ni collar, no más que abiertas por los lados, por dónde sacan los brazos y por arriba, por donde asimismo sacan la cabeza, cushma, y con sus mantas largas de lana y algunas de algodón» Por zapatos traen unas ojotas de cabuya y por la cabeza traen puestos sus ramales. Las mujeres, algunas, andan vestidas a uso del Cuzco. «Tenían grandes adoratorios y diversos dioses». «Las casas que tienen, todas son de piedra y cubiertas de paja». Eran polígamos. Enterraban con el señor, algunas de sus esposas y las que lo sobrevivían se cortaban el pelo y hacían grandes lloros durante un año. «Tienen cuidado en hacer sus arreetos o cantares, ordenadamente asidos los hombres y mujeres de las manos y andando a la redonda; a son de un atambor, recontando en sus cantares y endechas las cosas pasadas, siempre bebiendo hasta quedar muy embriagados». «Creen en la inmortalidad del alma» «Usan para pelear de lanzas de palma y tiraderas y dardos y hondas». Tenían cierta organización estatal, el Ati de Tigualó y el Hacho de Latacunga; parece eran los jefes más poderosos.

Según rezan las crónicas, estuvo casado con su hermana Francisca Sinasigche, celebrada india dueña de ricas parcelas situadas en Mulinliví, mujer que diera a su esposo varios hijos. Doña Francisca Sinagsichi era una mujer bien bragada y acompañaba a su marido a todas partes, incluso a la guerra, pariendo donde le cogía y dejando a la criatura para que la criaran. Tuvieron trece hijos, pero como su hermano y marido era un mujeriego insigne, que había tenido un hijo natural antes de matrimonio, cuando doña Francisca no pudo tener más, la repudió por Francisca Sangoluisa, pariente de su primera concubina y mujer de su subalterno Luis Actaluisa, propietario de chacras en Inchapo. Con ella vivirá Sancho Hacho maritalmente más de veinticinco años (Oberem, 1976).

A la llegada de los españoles se alió a ellos, traicionó a sus pares Rumiñahui y Zopozo Pangué, al delatar a los conquistadores españoles sobre los movimientos militares de la resistencia en Sigchos (Estupiñán, 2018). Hombre de fuerte contextura física, muy servicial en su mando, vasallo de confianza de los conquistadores españoles, fue bautizado eclesiásticamente por ellos con los nombres de Alonso Sancho (Oberem, 1993).

Por estas “buenas acciones”, la corona española le otorgó un escudo de armas, siendo de los pocos caciques de la Audiencia de Quito con este privilegio. Ni siquiera los miembros de la nobleza incaica tuvieron semejante prerrogativa, sobre la cual se basó su preeminencia política ante los demás caciques (Oberem 1993), fue recompensado con grandes extensiones de tierras y muchos indios. En 1540 ya era considerado el señor natural de Latacunga y sus cinco anejos dentro de la Encomienda de Rodrigo Núñez de Bonilla, sabía firmar y posiblemente leer y escribir (Jurado, 1990).

En 1545 acompañó con doscientos indios al Virrey Blasco Núñez de Vela y estuvo en la batalla de Iñaquito, donde fueron derrotados, salvando la vida porque huyó a tiempo. [...] En 1548 auxilió con comida e indios a Rodrigo de Salazar y pidió al Cabildo la restitución de unas tierras. Viajó a Quito, se presentó en persona y recibió dos solares para

edificar para él y sus Caciques principales. [...] Desde 1550 comenzó a casar a sus hijas con los principales Caciques de la región y acompañó a Gil Ramírez Dávalos, Gobernador de Quijos, en su entrada a las regiones orientales, actuando en las fundaciones de Baeza y Tena.

En 1555 estuvo en el Virreinato de Nueva Granada donde dejó regalada a una de sus hijas. En 1560 recibió una Cédula muy honrosa del Virrey del Perú, se casó por la iglesia siendo el celebrante, el Obispo de Quito García Díaz Arias, le fueron entregados varios indígenas según Real Cédula de S.M. Felipe II, así como también fue declarado Caballero con derecho a usar Escudo de Armas en el frontispicio de su casa y sillas y a tener estrado principal en la iglesia parroquial para oír misa, a vestir a la usanza española con cuello o gola, camisa, capa, sombrero, pantalones, ceñidor, botines o alpargatas. Siendo este el primero de muchos procesos de blanqueamiento,¹⁹ generador del mestizaje no se puede leer a este personaje sin pensar en la Malinche mexicana.

Apoyó al Gobernador de Quijos, Melchor Vásquez Dávila, a pacificar a los indios de Baeza que se habían revelado. Entró con varios de sus

19 El blanqueamiento racial (en portugués branqueamento), es una práctica social, política y económica utilizada en muchos países poscoloniales hacia un supuesto ideal de blancura. El término blanqueamiento tiene sus raíces en América Latina y se usa más o menos como sinónimo de blanqueamiento racial. Sin embargo, el blanqueamiento puede considerarse tanto en el sentido simbólico como en el biológico. Simbólicamente, el blanqueamiento representa una ideología que surgió de los legados del colonialismo europeo, descritos por la teoría de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano, que abasteca a la dominación blanca en las jerarquías sociales. Biológicamente, blanqueamiento es el proceso de blanquear al casarse con un individuo con piel clara para producir descendencia con piel clara (Wade, 1993).

Según Octavio Paz, los símbolos culturales de Hernán Cortés y la Malinche son los signos lingüísticos con los que se plantea mi análisis del discurso ideológico y sus raíces en el discurso histórico. Ambas figuras, en tanto símbolos culturales, se han convertido en un amasijo de estigmas sociales que definen el carácter histórico de los mexicanos en los términos de una cultura con la peculiaridad de una psicología servil, que coloca a los individuos en una situación de inferioridad ante el otro. Dicha situación, supone la tendencia mexicana hacia lo extranjero. Este comportamiento denominado con el término "malinchismo" tiene su origen, según esta interpretación paciana de la cultura mexicana, en la preferencia de doña Marina por la empresa de conquista de Hernán Cortés, la cual en el siglo XIX fue considerada por la tendencia antihispanista como una traición. Finalmente, la traición de doña Marina "es la causa de que México se abra al exterior: los verdaderos hijos de la Malinche, que es la chingada en persona". Los mexicanos al ser unos "malinchistas", hijos de una madre traidora significada en la chingada, pueden entenderse como la genealogía de "los hijos de la chingada" (Paz, 1972).

hijos, doscientos indios y muchos regalos que le costaron tres mil pesos de oro y en menos de veinte días los dominó por completo. Enseguida se estableció en Baeza y comenzó a sacar oro, pidiendo para el efecto un repartimiento de indios.

En 1564 instaló once telares en Latacunga y con el maestro de hacer paños, Andrés Vallegera, hizo una sociedad para fabricarlos. Dictó su testamento en Latacunga el 23 de noviembre de 1587 de casi ochenta años de edad y mandó ser sepultado en la iglesia de San Francisco de ese lugar (Jurado, 1990).

En 1732, la prole Duchicela de Angamarca, descendiente de los Jacho, reclamó a don Alonso Galván y Bermejo, Corregidor y Justicia Mayor del Asiento de Latacunga, las prerrogativas hasta la cuarta generación, otorgadas a Sancho Hacho por el Virrey de Perú, siendo aceptada su petición (Coba, 1929).

El Cacicazgo Puxilli, dependiente del de Latacunga, fue el más extenso de la región, de tierras fértiles y aborígenes, laboriosos en el campo agrícola y alfarero, en el pastoreo y obras de la fibra de la cabuya o penco, planta abundante en la comarca y de gran provecho para los naturales en distintos usos de sus raíces, hojas, tallos e inflorescencias.

Las categorías como negro, indio, blanco se escucharon por primera vez es estos días, antes de 1492 no existían. Esas son categorías del mundo colonial y de la modernidad eurocentrada. Antes de 1492 nadie se definía como blanco en Europa, nadie se denominaba negro en África y nadie indio en América latina, estas son categorías coloniales. Una vez se construyen estas categorías, plantean la creación de un mundo de desigualdades sociales muy distinto a los sistema-mundo anteriores. Nuestro imaginario y nuestras estructuras de poder económicas, políticas y sociales serán atravesadas por estas categorías coloniales, por los próximos siglos (Montes y Busso, 2012).

Referencias bibliográficas

- Arboleda, G. (1910). *Diccionario biográfico de la República del Ecuador*, Quito: Tipógrafo. Escuela de Artes y Oficios.
- Barriga, F. (1974). *Monografía de la Provincia de Cotopaxi*. Latacunga: Editorial Primicias.
- Borges de Meneses, Ramiro D. La deconstrucción en Jacques Derrida: Qué es y qué no es como estrategia. *Revista Universitas Philosophica*. 30(60): 177-204. Enero-Junio (2013), Bogotá, Colombia.
- Bracho, J. (2009). Narrativa e identidad: El mestizaje y su representación historiográfica. *Latinoamérica*, n.48, 55-86. ISSN 2448-6914.
- Cieza de León, P. (2005). *Crónica del Perú. I y II Parte*. Caracas: Editorial Ayacucho.
- Coba, J. (1929). *Monografía general del cantón Pillaro*. Quito: Prensa Católica.
- De Castro, M. Singer, B. (2005), "Was malaria present in the amazon before the Europe-an conquest? Available evidence and future research agenda", *Journal of archaeological science* 32.
- De Velasco, Juan (1941). *Historia moderna del Reino de Quito y crónica de la provincia de la Compañía (1789)*. Quito: Imprenta de la Caja del Seguro.
- Estupiñán, T. (2018). El Puxilí de los Yngas, el ayllu de la nobleza incaica que cuidó de los restos mortales de Atahuallpa Ticci Cápac, *Revista de Historia de América*, núm. 154. Instituto Panamericano de Geografía e Historia
- González-Suárez, F. (1890). *Historia general de la República del Ecuador. Tomo primero*, Quito, Imprenta del Clero.
- Jurado, F. (1990). *Sancho Hacho, orígenes de la formación mestiza ecuatoriana*, Quito: CEDECO.
- Kingman, E. (1992). *Ciudades De Los Andes, Visión histórica y contemporánea*, Quito.
- La Torre, A. (2013). *Atahualpa, la vergonzosa historia del sobrenombre del último Inca del Perú*. Lima: Ojo pródigo.
- Lippi, R. (1983). El redescubrimiento de los pueblos yumbos. *Nueva Historia del Ecuador*, 2(1), p.73-74.

- Mayans, C. (2018). El misterio de las momias de los reyes incas. Disponible en: https://historia.nationalgeographic.com.es/a/misterio-momias-reyes-incas_13468/2.
- Meyers, A. (1998). *Los Incas en el Ecuador. Analisis de los restos materiales*, Quito: Abya Yala.
- Murra, J. (1946). The historie tribes of Ecuador. *Handbook of South American Indians*, Vol 2. Government Printing Office, Washington, D.C., U.S.
- Oberem. (1968). *Mitglieder der Familie des Inka Atahualpa unter spanischer Herrschaft*. Jahrbuch fur Geschichte Lateinamerikas.
- Oberem. (1976). *Estudios Etnohistóricos del Ecuador. Notas y documentos sobre miembros de la familia del Inca Atahualpa en el siglo XVI*, Guayaquil: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Oberen, U. (1993). *Sancho Hacho, Un Cacique Mayor del siglo XVI*. Quito: Abya-Yala / CEDECO.
- Pérez, T. y Aquiles, R. (1962). Llacta Los pseudo-pantsaleos. *Revista Llacta Año V*, Vol. X, n° 14.
- Quishpe, J. (1999). *Transformación y reproducción indígena en los Andes septentrionales. Los pueblos de la provincia de Sigchos, siglos XVI y XVII*. Quito: Abya-Yala.
- Salomon, F. (1997). *Los yumbos, niguas y tsatchila o "colorados" durante la colonia española. Etnohistoria del noroccidente de Pichincha, Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Segovia, T. (1941). *Monografía del cantón Pujilí*, obra inédita.
- Villegas, R. (1978). *Revista N° 22 de la Casa de la Cultura Ecuatoriana*, Núcleo de Imbabura. Ibarra.
- Yalcindag, et. al., (2011). Proceedings of the National Academy of Sciences Jan 2012, 109 (2) 511-516; DOI: 10.1073/pnas.1119058109.

Capítulo II

Pujilí, una sola religión, una sola identidad

Los Incas empezaron a imponer el quichua como lengua oficial a partir de 1471, cuando el emperador Túpac Yupanqui sometió a los chachapoyas y anexó la región del golfo de Guayaquil, pero fueron los misioneros de la orden de los dominicos, llegados en 1531 a la costa y en 1541 a Quito, quienes lo utilizaron como lengua unificada para todos los pueblos indígenas que habitaban en este territorio, perdiéndose las otras lenguas originarias. El sacerdote salesiano Juan Bottasso Boetti escribe: “en la Sierra ecuatoriana existen numerosos pueblos indígenas y no solo uno como aparenta ser por tener al kichwa como idioma unificado, cuando en sus orígenes cada uno tenía su lengua. Sin embargo, la unificación se dio, no por los Incas, sino por los doctrieneros, los misioneros para facilitarles la evangelización” (Bottasso, 1986).

Ante la dureza extrema que afectaba a la población, tanto mestizos como a la indígena, las disposiciones reales trataban de refrenar la codicia del encomendero-terratiente, del corregidor y de sacerdotes de almas que acertaba en ser verdugo de dichas almas. En la recopilación de leyes en favor de los explotados, cabe recordar la Real Cédula del 22 de febrero de 1549, dirigida a la Real Audiencia de Quito, por la cual se restringía la explotación de la mano de obra indígena; la del 2 de diciembre de 1563, que ordenaba que el trabajo del indígena debía ser voluntario y convenientemente remunerado; o la del 22 de septiembre

de 1590 en que se ordena a la misma Real Audiencia de Quito se exija que “cuando aumente el valor de las cosas, que suba también el precio del sudor de los indios” (Benites, 1995, p. 104).

La Corona también trato de frenar el abuso en que incurrieran frailes y curas de almas, además de la prohibición de adquirir tierras. En la Ordenanza Real del 14 de noviembre de 1603, dirigida al Obispo de Quito, se le ordenaba que los sacerdotes doctrineros aprendieran bien el idioma inca y que procurasen instruir a los indígenas en la fe católica sin recurrir a la dureza e imposición violenta y sin permitir los malos tratos que aplican los encomenderos, curas seculares y regulares, como por españoles que habitan junto con ellos.

En cuanto a la vestimenta de los indígenas, indicaba Bottasso (1986), que el poncho y el sombrero son adaptaciones españolas a las costumbres indígenas y cuyo objetivo, sobre todo en las haciendas de la sierra, era distinguirlos, a manera de vigilancia, para no permitirles una libre movilización, eso explica la diferencia en el color y en el tamaño del poncho, así como en la del sombrero entre los peones (trabajadores) de las diferentes haciendas, que por la vigencia de la “Ley de comunas”, fueron llamados “Comuneros”. El origen del nombre y función proviene de las comunas urbanas medievales, época en la cual era la designación de las ciudades-Estado italianas independientes de un señor feudal, surgidas a partir del siglo IX, siendo las primeras comunas Amalfi y Nápoles.

La corona española promulgó varias leyes para normalizar el trato que los españoles daban a los “indios” y para poder cumplir el objetivo imperial de conformar una sola identidad, una sola nación, una sola religión en sus dominios; entre estas tenemos las llamadas “Leyes de Indias”, legislación promulgada para regular tanto la vida social, política, cultural y económica en sus colonias, recopiladas en las “Leyes de Burgos”,²⁰ ordenanzas para el tratamiento de los “indios”,

20 La promulgación de las “Leyes de Burgos” fueron el resultado de la primera junta de teólogos y juristas, convocada por el rey Fernando de Aragón, ante las denuncias de abusos que eran sometidos los indígenas por el fraile dominico Antonio de Montesinos, en 1511. En la “Junta de Burgos” se discutió y se

consideras las primeras leyes monárquicas por las cuales se abolía la esclavitud y se organizaba su conquista, siendo promulgadas por el rey Fernando II de Aragón en 1512, en la ciudad de Burgos, y por las “Leyes Nuevas”²¹ promulgadas en Barcelona por el rey Carlos I de Habsburgo en 1542, para mejorar las condiciones de los indígenas de la América española, fundamentalmente a través de la revisión del sistema de la “Encomienda” y brindar una serie de derechos a los indígenas para que vivan en mejores condiciones.

Tras el descubrimiento del llamado “Nuevo Mundo”, formulado en 1503 por el navegante y cosmógrafo florentino Américo Vesputio, la legislación de las Indias del siglo XVI dio privilegios a los conquistadores mediante el sistema de “Encomiendas” o “Repartimientos”, que se estableció como el medio conversión espiritual de los indígenas al catolicismo y que se convirtió en el modo de dominación y de extracción del tributo. En la Real Cédula del 14 de agosto de 1509, el rey Fernando de Aragón dio las siguientes instrucciones a los “Adelantados” para iniciar el proceso de catequización: “Que cada uno se encargue de los que fueren de su repartimiento y los defienda y ampare, proveyendo ministros que les enseñen la doctrina cristiana, y administren los sacramentos guardando Nuestro Patronazgo y enseñen a vivir en policía” (García, 2015).

concluyó, continuando con la tradición medieval que priorizaba la evangelización del “indio” y que ese bien superior justificaba otros posibles males, que la corona tenía justos títulos de dominio del continente americano y que el “indio” tenía la naturaleza jurídica de hombre libre con todos los derechos de propiedad, que no podía ser explotado pero como súbdito debía trabajar a favor de la corona, a través de los españoles asentados, para lo que fueron creadas dos instituciones indianas: el “*requerimiento*” y la “*Encomienda*”. Algunos tratadistas, erróneamente, la consideran como precursoras de la declaración de los Derechos Humanos y del Derecho internacional, en su promulgación pero no en su aplicación y vigencia.

- 21 El rey Carlos I, influido por los escritos y argumentos del fraile dominico Bartolomé de las Casas, encargó revisar la legislación colonial. El propósito de Las Casas era abolir la “Encomienda”, puesto que consideraba que se estaba degradando a los “indios”, forzándoles a abandonar su medio natural e instalarse en las encomiendas, al tiempo que la introducción del dinero rompía las estructuras sociales y comunales. Su postura no era un hecho aislado, sino que se enmarcaba dentro de un debate acerca de la propia legitimidad de la conquista y colonización de España en el “Nuevo Mundo”.

La corona española estaba empeñada en la difícil tarea del reconocimiento de los indígenas como súbditos del rey en sus dominios, que se hallaban dispersos por los rigores propios de la “Conquista” y en lograr conformar agrupaciones humanas de un mismo origen, tradiciones y costumbres en sitios adecuados que correspondieran a las condiciones prescritas en las Ordenanzas Reales que determinaban cuestiones relacionadas en cuanto al clima, a la provisión de agua y de la procedencia de los aborígenes.

Para asegurar la conversión religiosa de los indígenas, estas disposiciones prohibían las idolatrías, es decir, practicar sacrificios humanos, entierros suntuosos, ofrendas a los dioses y borracheras. La prohibición ritual aparecía en las Reales Cédulas promulgadas para el conquistador de México Hernán Cortés de 1523, y en la Real Cédula de 17 de noviembre de 1526, que ordenaba la destrucción sistemática de ídolos, templos y adoratorios y la prohibición de comer carne humana y hacer otras abominaciones contra la fe católica por parte de los aztecas. En estas mismas cédulas se ordenaba la forma y disposición de las ciudades de españoles que fueron trazadas usando “la regla y el cordel”; del espacio interno del poblado español mediante el sistema en damero o hipodámico, conformado por la plaza, la iglesia, el cuartel militar y las casas; del “ejido” comunitario para el pastoreo y los “baldíos” para el cultivo, alrededor de la ciudad. Las nuevas fundaciones podrían expandirse a partir de la plaza, donde se localizarían las casas de los señores principales y se festejarían las corridas de caballos (García, 2015).

Para materializar la presencia hegemónica de la religión católica en América, el emperador Carlos V ordenó la construcción de iglesias para sustituir las casas de “idolatrías” de las culturas indígenas en la Real Cédula del 2 de agosto de 1533:

Que en las cabeceras de todos los pueblos de indios [...] se edifiquen iglesias donde sean doctrinados y se les administren los Santos Sacramentos, y que para esto se aparte de los tributos que los indios hubieran de dar a nos y a sus encomenderos cada año lo que fuere necesario, hasta que las iglesias

estén acabadas, con que no exceda de la cuarta parte de los dichos tributos. (Paredes, 1681)

Elegido el sitio para la fundación del “pueblo de indios”, la proyección de este según las Ordenanzas Reales de 1573, promulgadas por el rey Felipe II, debía iniciarse con el establecimiento de una plaza de la cual partían las calles principales, alineadas con “cuerda y regla”, como aparece en la Ley 111 y que repite lo dispuesto en la Cédula remitida a Hernán Cortés en 1523: “dexando tanto compas abierto que aunque la población vaya en gran crecimiento se pueda siempre proseguir en la misma forma” (Paredes, 1681). Las dimensiones de la plaza estaban especificadas en la Ley 113, según una proporción 2:3, pero cuya grandeza dependía del número de habitantes:

Se hará la elección de la plaza teniendo respecto con que la población puede crecer no sea menor que 200 pies 54 en ancho y 300 de largo ni mayor de 800 pies de largo y 530 pies de ancho. De mediana y de buena proporción es de 600 pies de largo y 400 de ancho. La plaza rectangular serviría para las solemnidades de la ciudad, el cumplimiento del calendario religioso, las corridas de toros y otros eventos señoriales, y era el espacio donde giraba la vida urbana y se expresaban las relaciones de poder en América. (García, 2015)

Para tan gran empresa, el doctor Antonio de Clavijo obtuvo el nombramiento de “Poblador General” de parte del visitador general y oidor de la Real Audiencia de Quito, Licenciado Francisco Cárdenas (1603-1605), siendo su función principal, la de fundar centros de reducción indígena, con sujeción al gobierno y a la religión católica de los conquistadores.

El historiador y eclesiástico González Suárez (1881), describió la tarea de Clavijo como “Poblador General”:

“[...] pasó cinco años, entre 1570 y 1575, desempeñando su cometido, llegando a fundar algunos reductos en la Provincia del Centro (hoy Cotopaxi). Fue cuando se establecieron los pueblos de Ambato, Pelileo, Pillaro, Patate, Quero y Puxillí luego, Tiquizambe, los Molles, Saquisillí, San Miguel, Guano,

Aluquis, Licán, Calpi y los otros pueblos quedaron muy bien poblados estando como estaban de antes los naturales muy apartados por lo cual no podían ser muy bien doctrinados y los otros pueblos los trajo y los pobló muy bien el dicho Antonio de Clavijo haciendo en ellos sus plazas cercadas e iglesias y casas reales [...], fijaba los límites de cada centro, trazaba la plaza y señalaba el punto en que se había de construir la Iglesia. Probablemente, en aquel mismo tiempo, se fundarían muchos pueblos en las otras provincias [...] Gracias a la atinada y muy provechosa misión del Poblador General Clavijo, cuyo trabajo fuera reconocido y aprobado por sus mandantes y afianzado a la vez por el desempeño de Fray Pedro de la Peña, dominico natural de Covarrubias. (González, 1888)

En estos documentos de probanza, con testigos presenciales, se evidencian muchos cálculos de las presiones políticas y jurídicas implícitas por las que se ocultan evidencias certeras de pueblos que existieron y que fueron destruidos. En un proceso de dominación, la redacción histórica de un suceso no es imparcial, sino totalmente a favor de los vencedores (Garcés, 2019).

La procedencia del nombre Pujilí es un debate no resuelto hasta el día de hoy, para César Naranjo es un término que tiene dos raíces idiomáticas: pu, que viene del idioma Colorado y significa “olor” y shilli, que significa “cuerda o sogá”. En esta época cohabitaban, en lo que hoy es el actual territorio de Pujilí, Sigchos y de Angamarca “La Vieja”, varios grupos étnicos, entre ellos, los “indios” Colorados, hoy llamados Tsáchilas, y los Incas que imponían el idioma quechua como oficial; las culturas existentes en este territorio, para poder convivir eran bilingües (Naranjo, 1974).

Una interpretación más reciente, asegura, que la palabra Pujilí, significa “posada de juguetes”, basándose en su etimología, del quechua cuzqueño, pujllana, que significa “juguete” y de tampu o wasi que significa “posada”. Es difícil aceptar esta interpretación, dado que “posada de juguetes” fue una denominación para resaltar la cerámica producida en este territorio en el siglo XIX, en la época en la que, la cerámica de Pujilí era famosa en todo el país, no puede ser

una denominación anterior a la conquista española, pues los juguetes²² empiezan a fabricarse recién en el siglo XVIII y en forma industrial en el siglo XIX (Antoñanzas, 1995).

Durante los siglos XVI y XVII la Corona española, se valió de los caciques para darle orden al gobierno de las comunidades indígenas, en el siglo XVIII la situación parecía opuesta cada vez más en los tribunales y en los juegos políticos locales, los privilegios de la nobleza indígena tenían menos reconocimiento (Daza, 2016).

En los inicios de la conquista española, se fundaron, la confederación de la behetría²³ o villa del cantón Pujilí y la de Llactacunga (tierra engargantada), bajo la dirección del Curaca de Sigchos, y otra, la de los Colorados en las tierras de Angamarca, además de estos existían los señoríos de los Macas, y la de los Chantilines en Poalo (Segovia, 1940, p. 45).

Luego de su fundación española, Pujilí o Puxilli, llegó a ser parte de las circunscripciones muy apetecidas en cuanto al pago de tributos por parte de: curas, encomenderos españoles y caciques indígenas, quienes representaban el poder del rey en los territorios rurales. Al respecto, el sacerdote e historiador Coba Robalino (1993), citado por Naranjo, escribe:

Según costumbre española, la fundación de los pueblos se verificaba con solemnidades impresionantes, cada Ayllu o Caserío importante, el día de la solemnidad, todo el lugar escogido para declarar la fundación aparecía de gala. En el momento de la lectura de la Cédula real en Guano, Lican Macají Tiquisambi, Pujilí, San Miguel. Los Molles (Mulalillo Cusubamba). Clavijo determinaba “el Real inicio de la Comisión de oficio”, antes de plantar la

22 En el periodo del Renacimiento en que se inició el desarrollo del juguete, ya que existía un interés por el desarrollo de los niños, a los que no se les reconoce un status propio, se sigue contemplando al niño como embrión de un hombre o de una mujer adultos. Es el Renacimiento en donde se empieza a pensar en los juguetes en forma industrial.

En Pujilí, en gran parte del siglo XX, los juguetes eran las bolas, llantas recicladas, tillos, cuerdas catas, y los juguetes de barro, como toda artesanía eran utilitarios, usados como cepos o adornos y las figuras más representadas eran los animales llegados desde España, tales como: perros, gallinas, cerdos y vacas.

23 La Behetría era un derecho que tenían las villas de Castilla de elegir un Benefactor o Protector cuyo titular podían cambiar cuando quisieran.

Santa Cruz todos inclinaban la cabeza con la mano derecha puesta sobre ella en señal de acatamiento de estar listos para obedecerla. Luego de esto los indígenas, mestizos y blancos, participaban de las fiestas con danzas y bebidas, los indios consumían chicha hasta embriagarse. (Naranjo, 1974)

A partir de la creación del pueblo indiano-español, comienza la llegada de intrusos conquistadores, poco desde luego, en Puxilli, centro indígena ya de gran nombradía en la zona, en la cual, al poco tiempo de las fundaciones mayores y menores, llegaron también los primeros misioneros de la orden de los franciscanos²⁴ a partir de 1537 a catequizar en la religión católica a los naturales que la habitaban, frailes que llegaron a organizar en él un asiento doctrinero, dando así cierta categoría e importancia al lugar.

Dichos misioneros franciscanos denominaron a la comunidad de su establecimiento como “Doctrina del Doctor San Buenaventura de Puxilli”, centro comunitario al cual debían de concurrir los indígenas de los parajes circunvecinos que no podían contar con catequista ni con capilla alguna como tuviera Puxilli para impartir los ritos de la religión cristiana católica. Los primeros fundadores de dicha doctrina fueron los padres franciscanos: Fray Joseph Arias Altamirano, Fray Alonso Novoa, Fray Ascencio de Villa del Señor, y Fray Francisco de Alcocer, todos de origen español, quienes administraron los primeros bautismos solemnes, únicamente en junio de 1657, en la iglesia pajiza del “Señor San Buenaventura”. Entre los primeros bautismos de este año, hallase el nombre de uno de los jefes indígenas de apellido Sinchaguasin, quizás el propietario del pequeño cerrito que hoy lleva este nombre y que está situado al lado occidental de la población de Pujilí.

24 La presencia franciscana en el Ecuador data desde el 6 de diciembre de 1535 con Fray Jodoco Rique, quien tomó posesión del terreno que había entregado Diego de Almagro a Fray Marcos de Niza, el 28 de agosto de 1534, en la fundación a distancia. El terreno dado a los franciscanos había sido de los capitanes del emperador incaico Huayna Cápac. Tan pronto como se dio cuenta de la situación, Fray Jodoco Rique fue defensor de los naturales (indígenas), en ese entonces eran despojados de sus tierras y explotados por los conquistadores castellanos.

Esta iglesia “pajisa” o capilla de paja, estaba ubicada, en el sitio denominado “El Calvario”, fue construida en lo que hoy es el cementerio municipal antiguo, siguió usándose como capilla hasta que fue destruida por el terremoto de 1698, Fray Eugenio López fue durante 20 años vicario de la misión religiosa, a partir de 1657. Luego, la misión religiosa franciscana se fue extendiendo tanto, que fue preciso la presencia de otros frailes para que atiendan a los nuevos católicos en formación, entre 1672 y 1678, existían siete frailes en la parroquia eclesiástica de Pujilí.

En 1818, se terminó de construir la Iglesia Matriz, 120 años después de que se destruyese la primera capilla, siendo su principal impulsor Fray Tomas Luque sobrino del Rey de España. Por esa época, Fray Pedro de la Peña, segundo obispo de Quito, encargo al padre Francisco de la Cruz, la conformación de la parroquia eclesiástica de Pujilí.

La Iglesia Matriz de Pujilí, edificada en el parque central, en su construcción presenta una novedosa bóveda posterior en la cúpula, que constituye un logro arquitectónico en consideración a los pocos elementos disponibles en ese tiempo.

La confusión histórica se da al pensar que la Iglesia matriz, ubicada en el parque central, es la misma Iglesia que usaron los padres franciscanos al inicio de la evangelización y la conquista. Monseñor Mario Ruiz (2014), describió que “El cacicazgo de Pujilí, Saquisilí, Latacunga y las misiones se iniciaron alrededor del 1600”. Su cañón de estilo románico fue construido de acuerdo al número de misionados, posteriormente se construyeron las torres, quizás a finales del siglo XVIII. Es una Iglesia de construcción muy sencilla, de tipo trapense para honrar a Cristo hombre y pobre, templo austero, ajeno al brillo del oro.

El templo era como un tubo largo; con amplios arcos de 2,50 metros de profundidad, que permitían entrar y salir a los misionados; frente a los arcos totalmente tapiados se habían colocado altares, además en el extremo occidental se había colocado el presbiterio, en el extremo oriental está la amplia puerta de entrada. El templo, esta precedido de

un amplio atrio, como elemento tradicional de la liturgia, muy usual en las primeras iglesias del mundo cristiano; y habilitado en América hispana para mejor servicio de la instrucción de catecúmenos, es decir, el hecho de adoctrinar a las masas indígenas que se obstinaban en no ingresar al templo (Ruíz, 2014).

Esta construcción servía para proteger a los indígenas del sol y de la lluvia, finaliza su utilidad original como consecuencia de la clausura anticipada de la etapa misionera debido a la llegada de la dinastía de la casa de Borbón-Anjou, de origen francés, al reino de España en el año 1700 con la entronización del rey Felipe V (1700-1746), adquiriendo su carácter de templo parroquial. Párrocos ajenos a la finalidad original introdujeron modificaciones, que estropearon la austera belleza real, utilizando empastados sobre el cascajo y cerrando las bóvedas. Por su parte, tanto el presbiterio como el altar habrían estado ubicados bajo la cúpula, el recinto antiguo tenía una bella puerta, que salió a la luz conjuntamente con las hornacinas descubiertas en 1974; evidencias que indicaban que el espacio posterior a la bóveda fue el recinto de albergue de los misioneros (Ruíz, 2014).

“Poco a poco van apareciendo viviendas precarias y precederas de aquellos indígenas erráticos, construidas de palos de maguey, lecheros, sigses, chilcas y de pajas, aseguradas sus cumbreras con largas y carnosas hojas de cabuya (planta abundante en el medio natural), chozas a cuya sombra y abrigo llegaron a vivir largo tiempo en forma independiente, pero conservando su tradicional organización social regida por caciques, todos de igual lengua, cosmovisión y costumbres”.

Refieren que en aquel asiento indígena tenía bastante campo para los trabajos agrícolas, buen barro (fino y hasta oloroso), según reminiscencias posteriores de los científicos españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa, integrantes de la Misión Geodésica Francesa²⁵

25 Esta misión fue organizada por la Academia de las Ciencias Francesa en París para medir la longitud de un grado de meridiano terrestre a las proximidades del Ecuador, y de esta manera poner fin al problema de la forma de la Tierra, que había atraído a los científicos europeos durante casi un siglo. Entre ellos, destacaba Charle-Marie de la Condamine, destacado naturalista, matemático y geógrafo francés.

que llegaron al Ecuador en 1735, y de cabuyales interminables. Cabe recordar que los tenientes de marina españoles de Ulloa tuvieron serios enfrentamientos con sus rivales franceses, con respecto al levantamiento de Pirámides conmemorativas en Quito, por temas científicos y por la profesionalización del científico francés de la Condamine (Hernández, 2008).

Con el aprovechamiento de los recursos naturales aparecieron las ocupaciones artesanales de los alfareros, y cabuyeros a más de los incipientes chacareros. Los primeros hacían platos, cazuelas, jarros, cántaros, pundos, tostadores; los segundos trabajaban las sogas, jáquimas, albardas, cordeles, hamacas, manufacturas que salen del lugar a los clanes contiguos y alejados de la Sierra y de la Costa mediante el comercio, estableciéndose así un intercambio de productos, que más tarde asumirán buenas proporciones.

Son reconocidos los cabuyeros de inmediato, en los sitios donde comerciaban de continuo sus productos, por el olor hendiente del sumo de cabuya salpicado en vestidos, al tiempo de llevaban a cabo las ocupaciones habituales; y es cuando surge por el olor tan singular de sus personas la nombradía de los Puxillies.

Fue en esta época que llegaron a Pujilí muchos religiosos despiadados y ambiciosos, y también otros misioneros que con medios humanitarios siguieron el ejemplo del religioso franciscano Fray Jodoco Rike,²⁶ y respetaron el valor del indígena sojuzgado, pero el fin era el mismo, evangelizarlo, inculturizarlo, enseñarle a vivir en comunidad y a prepararlo en oficios artesanales y agrícolas útiles para la nueva estructura social (Revista Municipal Pujilí, 1976).

Algunas etnias indígenas que vivieron durante siglos en este territorio, no sobrevivieron al proyecto evangelizador de las ordenes

26 Jodoco Ricke van Marselaer (1498-1575) fue un religioso franciscano, erudito y artista de origen flamenco que destacó como fundador y pionero de la Escuela Quiteña de arte. Construyó el Convento e iglesia de San Francisco, creó la Escuela de Artes y Oficios de "San Andrés", sembró por primera vez el trigo en Sudamérica, trabajó para llevar el agua corriente a la ciudad de Quito, y fue abogado y defensor de los indígenas naturales de la región que hoy ocupa la capital del Ecuador.

misioneras. Posterior a la conquista española, los Yumbos de San Agustín de Angamarca prácticamente desaparecieron, debido principalmente a epidemias como la viruela, el sarampión y la fiebre amarilla.

Los Tsáchilas de Santo Domingo parecen estar entre los últimos descendientes de los Yumbos, Niguas y probablemente de otros grupos étnicos de los bosques occidentales. Tradicionalmente han hablado tsáfiki, una lengua derivada del Barbacoa. Las primeras referencias escritas por cronistas españoles y mestizos los ubican en una reducción jesuita, en 1590, en Angamarca “La Vieja” o en “La Antigua”, ubicada a unos 2.000 metros sobre el nivel del mar, entre las parroquias ecuatorianas centrales de Zumbahua y de Pinllopatá, donde vivieron hasta bien entrado el siglo XVIII (Navas, 1990).

Después de que los misioneros jesuitas abandonaron el área alrededor de Angamarca, hubo una revuelta indígena que los llevó a retirarse a los bosques, donde se mezclaron con los Yumbos del Norte para formar a los Tsáchilas contemporáneos que sobreviven. Rastros del idioma tsáfiki lo encontramos en todo el territorio de la provincia de Cotopaxi, así tenemos nombres como: Illinisa, Cotopaxi, y Pilatón.

Hay que remarcar que la sociedad Tsachi no constituía un grupo homogéneo, y que existieron variaciones en el modo de vida entre las diferentes comunas, así como en su organización social, puesto que mantenían en común lazos comerciales y shamánicos; con la llegada de los Incas al territorio, las comunidades conquistadas mantenían el bilingüismo quichua-tsáfiki (Herrera et al., 2018).

El exterminio o la migración de muchas etnias, en la zona central del Ecuador, fue causada por las erupciones de los volcanes aledaños y por los desastres naturales desde épocas inmemoriales²⁷. Tenemos

27 La “Ruta de los Volcanes” está dominada por el imponente Cotopaxi, el volcán activo más alto del mundo, rodeado de los páramos de: Pansache, Chalupas, Boños, Langoa, Salayambo, Noetanda, Mulatos, Yanta Loma, entre otros. Las faldas occidentales del Cotopaxi van a perderse en las llanuras de Callo y de Mulaló (al Este huaicis, extensos páramos donde nacen los ríos Ami y Tambo Yacu que van al río Napo). Entre los sistemas que cruzan la cordillera occidental en el territorio del Cantón Pujilí, destacan los de Chugchilán, que van desde Guangaje hasta Santo Domingo de los Colorados. Entre los ramales

como ejemplo, la terrible erupción que transformó al volcán Quilotoa, alrededor del año 1280, y el hundimiento del altar en el siglo XIII, cuyo colapso eruptivo originó la formación de una laguna en su cráter.

Al respecto, Coba (1929) anota que:

En un libro manuscrito en puruhá-español, que conservaba Leandro Zafia, Cacique de Licán, pudieron conocer Humbolt y Stevenson la tradición de que mucho antes de formarse el reino Puruhá, sucedió el hundimiento del Cullay o Altar, monte que era más alto que el Chimborazo y que hubo entonces muchos días de terremotos y semanas de completa obscuridad, porque los volcanes Cotopaxi, Tungurahua y otros que se acabaron, hicieron erupción al mismo tiempo.

El cataclismo arrasó con las poblaciones e hizo huir a los aborígenes hacia oriente y el occidente: la quiebra de la cordillera, la boca de montaña, el páramo, la selva, la orilla del mar. Solo los habitantes del norte y del oeste lograron salvarse; los de estas tierras fueron a la solemnidad de la jungla del este, a Sigchos y Angamarca en el poniente, algunos quedaron reorganizando lo que había. (Coba, 1929)

de Sigchos y de Guangaje se encuentra un valle; de la cordillera occidental van ramales al mencionado valle, ramales que también se extienden, más largos y anchos que los anteriores, hacia Toacaso, Saquisilí y Pujilí. El volcán Quilotoa está en el centro, entre Zumbagua y Hataló, de la bifurcación de dos ramales orogénicos. Altas y extensas montañas se tienden hacia el Oeste, presentándose en los sistemas de los ríos: Angamarca, Pilaló (cerros de Alasi) y Quindigua. Sus últimas erupciones cubrieron gran parte de la cuenca superior del río Toachi con enormes cantidades de tefra dacítica, que constituyen las extensas terrazas y planicies utilizadas tanto en la agricultura, en la ubicación de los centros poblados desde las épocas de los Incas.

La masa geográfica más ancha de la cordillera occidental de los Andes es la que forman los páramos de Apahua y de Zumbagua; heterogénea es la forma de este conjunto de sistemas que allí están y que, paulatinamente, van adquiriendo otra fisonomía el momento que se identifican boca de montaña donde la vegetación empieza a abultarse, los ríos a deslizarse más prestos, las quiebras a verticalizarse. En Chugchilán se aprecia la denominada Cordillera de Nuño Urco, que brota en Chiquinquirá Moreta y la de Panzaló (de San Gabriel hasta el Malquí). Se mira una planicie desde Sandomo, Malquí y el Brasil. En la parte subtropical del poniente (Parroquias Pilaló y El Tingo), la Cordillera de Ñungañán (Sur a Oeste) es la más importante, Cuchilla del Choasillí a Negrillos; el cerro El Salado está situado a los pies del poblado de Pilaló, ramales que terminan en la Cordillera de Choasillí empezando en los páramos de Huilo. Cabe destacar los siguientes cerros y montañas: Nuño Urco, Rumi Pungu, Cuisana, Yana Urco, Huingupana, El Chilche, Chooló, Sandomo, Mamalucha, Aguila. En la circunscripción Muingupana el Cerro Azul y El Gualaya (Barriga, 1974).

Estos eran años en los que la desolación y los escombros eran lo usual. La tierra se abría y bramaba; el Pichincha, el Carihuayrazo, el Tungurahua y, principalmente, el Cotopaxi fueron los que ocasionaron tanto cataclismo, ocho erupciones del volcán Cotopaxi, entre 1532 y 1768, a las cuales debe sumarse, la erupción de 1783, siete de ellas se dieron en el siglo XVIII: en 1703: terremoto; en 1725: gran actividad del Quilotoa; en 1736: el 5 de diciembre a media noche se produce un tremendo terremoto que arrasa el sector Norte del Asiento; en 1740: recrudece la fiereza del Quilotoa. En 1757: el 22 de febrero, espantoso terremoto termina con casi todas las construcciones de los poblados de Cotopaxi, y 40 años después, en 1797: el más grande terremoto del Ecuador, de la época (De Velasco, 1941).

La administración de la población indígena durante esta época, estaba a cargo de los señores étnicos quienes conservaban los territorios del impero incásico. En la llamada Colonia temprana del siglo XVII, los caciques de Cotopaxi habían establecido fuertes relaciones y alianzas con los españoles (el poderoso clan de los Sancho Hacho), que les habría permitido mantener algunos de sus privilegios. Ello explica que existan grupos de vagabundos y de forasteros en Pujilí e Isinliví al mando de señores étnicos locales; también indios de la Real Corona, es decir que tributaban directamente al Rey, en San Felipe; y el hecho de que los Yungas Colorados, es decir, los actuales Tsáchilas, habían sido colocados bajo la jurisdicción de los caciques de Sigchos.

Para el siglo XVIII, la zona tenía indígenas de siete procedencias distintas con mitmas de elevado rango y con mitmas comunes de origen sureño, indígenas Puruhaes y quiteños, e indígenas vagabundos y forasteros de muy diversos orígenes; los Yungas Colorados y los indígenas locales fuertemente kichuizados, lo cual cuestiona una eventual identidad Panzaleo, que de otra parte resulta de un equívoco de los arqueólogos e historiadores al señalar un origen Panzaleo de los indígenas de la provincia de Cotopaxi. Lo cierto era que, allí se estaba amasando una identidad kichwa sobre la base de clanes familiares, que incluso intentaron captar, sin conseguirlo, a los llamados Colorados.

A mediados del siglo XVIII, seguían funcionando las redes de los antiguos señoríos. De hecho, cada cacique tenía asiento en una jurisdicción (en uno de los trece pueblos) y cobraba los tributos de sus indígenas sujetos que estaban ubicados en el núcleo central y en diversos pueblos. Por ejemplo, los caciques de Angamarca, que cobraban los tributos de las parcialidades de: Munduquio, Munduquín, Yanacona, Guallasillí o Gualasí, Collana, Sicoto Cañar, Ipigua, Paliado, Ambato, Pujilí y de Salinas. Esto ayudó a crear una fuerte unidad del territorio kichwa de Cotopaxi. Entre 1700 y 1826, hubo cuatro grandes familias que controlaban las gobernaciones de los diversos pueblos:

Los Sancho Hacho (en su variantes Velasco, Pullupagsig, Zamora, Espinar, Márquez o Narváez) que manejaron los cinco pueblos (San Miguel, Pujilí, Saquisilí, Alaquez y San Felipe); los Hati (en sus versiones Aja, Cañar) que dirigían San Miguel, Isinlivi, Tigualó, Toacaso y Sigchos; los Cando, que controlaban Saquisilí, Muíalo y Angamarca; y los Chicaiza, que se mueven en Angamarca y Pujilí. Junto a ellos, un conjunto de caciques menores como: los Poinluisa, Tobanda de Angamarca, los Bastidas, Saragosín, Ruiz, Calahorrano, Suárez de Latacunga, Cáceres de Tanicuchí, Ambumala de Cusubamba, Moncayo de Atunsigchos, Toacazos y Colorados, Tandalla de Alaquez, Caizatoa de San Sebastián, Salazar Cordones Betanzos Inga de Pujilí. (Archivo Nacional de Historia, s. f.)

Con el ciclo de rebeliones indígenas desarrolladas en el siglo XVIII, muchos “caciques de sangre” que habían liderado rebeliones en los Andes perdieron el mando, cuestión que se complementó con el proceso de elecciones democráticas impulsadas por las reformas gaditanas de 1809-1812, ante la invasión de las tropas napoleónicas a España (1808). Sin embargo, en Cotopaxi, los registros históricos muestran que hacia 1810-1820 son las mismas familias las que mantienen el control, perpetuando su poder, manteniendo la alianza con los españoles realistas y siendo serviles a sus intereses.

Desde aquella época, pervive un sistema de clasificación étnica que categoriza en términos de superioridad-inferioridad a las poblaciones según sus ancestros, el color de piel y su cultura. Este es reproducido

en todos los segmentos de la sociedad y en todos sus ámbitos. Y tiene una naturaleza fluida y, más bien, posicional. En tanto, el núcleo étnico foráneo es un artefacto ideológico-cultural paradigmático de la nación estatalmente definida, todos podemos redefinir nuestra adscripción a dicho núcleo dependiendo del mayor predominio de sus componentes (“sangre”, ancestros, color, cultura) en determinado contexto. De ahí que dicha clasificación tenga un carácter relativo, un grupo que se auto-identifica como “blanco” puede ser clasificado como “mestizo” o “cholo” por las élites (Silva, 2004).

El desconocimiento de nuestros ancestros, las nociones negativas del pasado, el divorcio entre pasado y el presente han informado un tipo de selección de los acontecimientos sin densidad histórica de parte de las versiones oficiales (de ahí la noción de “país joven”). Empero, este tipo de selección generalmente se ha confundido con el proceso histórico real. Así, por ejemplo, “sufrimos una suerte de ‘angustia de la Historia. Pocos héroes, pocos mitos [...]’” (Silva, 2004).

En cuanto al rol que la mujer mantenía, estaba ligada a su stirpe, su linaje; en las crónicas de la época, se pueden establecer la existencia de “Caciccas”, mujeres que litigaban por mantener a sus hijos en las direcciones caciquiles: famosas fueron las cacicas Chicaiza de Angamarca; Cando Lazo de la Vega de Muíalo; Márquez Narváez Sancho Hacho de los cinco pueblos; Hati de San Miguel y Titusunta Llamoca de Pujilí y Saquisilí. Estas últimas fueron parte de poderosas familias regionales que también manejaban la zona de los Puruhaes. En verdad, las mujeres eran la base de estos poderosos clanes familiares locales y regionales (Jurado, 1990).

Estos señoríos étnicos perdieron funcionalidad con la sostenida baja del peso del tributo en las rentas fiscales entre 1830 y su abolición en el año 1857. Los señoríos se disolvieron en pequeñas parcialidades y muchos jefes étnicos se mestizaron. Este mestizaje de los caciques locales comenzó muy tempranamente en el siglo XVII (Villavicencio, 1984; Marchán, 1985).

Los españoles en búsqueda del oro y de riquezas, escucharon que en la cordillera de Chugchilan, entre Tahalo y Moreta existían una mina de metales preciosos, trasladándose los que habitaban en Sigchos e Isinlivi a este lugar, explotaron estas minas en el siglo XVI y XVII, hasta que en 1720 un derrumbe sepultó a muchos mineros quedando sepultada la mina, el último en abandonar las minas fue uno de apellido Dávila.

Por esa época se fundó el pueblo de Pívalo, probablemente por los Padres Agustinos en el siglo XVI, el registro más antiguo de los pobladores de esta parroquia, data del siglo XVII, donde se señala que en este poblado los mayores propietarios, eran la familia de apellido Estupiñán. Los padres Agustinos extendieron su territorio para evangelización y crianza de animales, desde Pívalo, hasta Zumbahua.

Los padres Jesuitas por su parte, para sostener sus misiones, ocuparon y titularon las extensiones que luego se conocerían como Isinche, Collas Tejar, Maca, Tigua, Tilipulo, Tilipulillo, Shuyo, La Compañía (Segovia, 1940, p. 119-122).

El comisionado Baca de Castro, en reconocimiento a Bartolomé Puente, por su participación en la muerte de Gonzalo Pizarro, quien se alzó en armas contra el Virrey Baca de Vela, entregó a este el cacicazgo de Sigchos, Mundi y Tiquizambi, que pasó luego a su hijo Juan de la Puente, este heredó a su hijo Lucas Porcel (Segovia, 1940, p. 120).

Este ambiente de discriminación y de explotación, dio lugar a varias sublevaciones indígenas en la Real Audiencia de Quito, unos sublevados, intentaron recuperar los señoríos étnicos que constituían su mayor experiencia histórica, otros buscaron recomponer pactos con el Estado colonial y las haciendas; algunas solamente rechazaron los excesos sin desarrollar propuestas visibles, y otras incluso llegaron a la auto-liquidación étnica como medida extrema, sobre todo en las comunidades poco numerosas.

En la zona de Cotopaxi se produjeron cinco sublevaciones indígenas, una de ellas, en 1746 en Sigchos y Toacazo que fue protagonizada por los Mitmajkuna, que fue secundada por el alzamiento del dirigente quechua Juan Santos Atahualpa, realizado en 1742 en el Perú con el

propósito de restaurar el Imperio de los incas y expulsar a los españoles del Virreinato; otra aconteció en 1766, en Molleambato, San Miguel y Cusubamba, “contra el cobro de tributos adelantados” que rompía el ciclo de la economía étnica.

En aquella ocasión se planteó la autonomía del Señorío y se proclamó a un Hati como cacique; en 1771 se produjo la mayor sublevación en San Felipe contra la numeración; en 1778 los indígenas urbanos de San Sebastián, en Latacunga, protagonizaron una pequeña escaramuza oponiéndose al traslado de un cura amigo; y en 1797, con ocasión del terremoto, muchos indígenas de Cotopaxi se unieron a la rebelión contra las aduanas y por la autonomía de los señoríos (Borchart, 1998).

El cacique, Sancho Hacho, nacido en Saquisili, se mantuvo alejado de estos acontecimientos, cuestión que demuestra que el papel y la actitud de los caciques del área se mantenían cercano a los españoles. Por otra parte, se relata el coraje y valentía de un joven indígena, Lucas Guamán, quien llegó a batirse hasta con diez españoles, llamados en la zona “Chapetones” para referirse a una persona blanca recién llegada. La violencia de los acontecimientos en los que fueron masacrados, golpeados y lisiados varios indígenas, entre ellos, varias mujeres, denotaba la confrontación étnica existente (Salomón, 1985; Galo, 1991; Moreno, 1995).

Existe un ocultamiento intencionado de esta historia de conflictos protagonizados por los indígenas, bajo el mito de territorio de paz, un “paraíso terrenal”,²⁸ El sacerdote Mario Cicala (1718-1790), un jesuita

28 Cuando el geólogo y botánico alemán Franz Teodoro Wolf (1841-1924), visitó Quito, formulara para la sociedad colonial quiteña, una metáfora que persistirá durante el tiempo, nos miramos “como Tántalo que lo tiene todo, y, sin embargo... no lo puede conseguir” Así, a diferencia de los israelitas, tenemos la “Tierra Prometida”, pero no somos el “Pueblo Elegido”. En otras palabras, el problema del Ecuador somos los ecuatorianos, desde esta visión europea, surge el mito del Ecuador como un país privilegiado, poseedor de una naturaleza feraz, un prodigio de recursos naturales, es coherente con la noción corriente del ecuatoriano “vago”, “cómodo” y “flojo”: En efecto, si aquí “todos pueden encontrar un guineo y comer [...] todos pueden pescar algo [...] todos pueden sembrar algo”, dada la abundancia natural, entonces la pobreza es ocasionada porque “no se mueven a hacer nada ... sino esperar que les den”, o sea, como resultado de la “vagancia” de los pobres. Con lo cual se obnubila la asimetría socioeconómica, fruto de

italiano, de origen siciliano, que caminó desde Quito a Latacunga en el año 1771, describió de Norte a Sur, lo que encontró en su camino:

A la altura de Tiupullo, Cicala destaca que al caminar por el camino real pudo distinguir bosquecillos y matorrales espesísimos [...] Cuanto más se adentra el viajero por aquellas faldas tanto más va sintiendo la rigidez del frío y la molestia de los fuertes vientos, pues poco a poco va acercándose y al mismo tiempo descubriendo el gran monte nevado Cotopaxi, que se encuentra situado de tal manera que domina todas aquellas comarcas y faldas [...] Una vez que se llega al borde donde empieza la larga bajada de cerca de dos leguas, de pronto se presenta a la vista un ancho y dilatado valle de ocho leguas de longitud y más de diez, en algunos sitios de anchura, muy ameno y delicioso. Por todas partes vence lugares y comarcas esparcidas acá y allá entre verdes florestas, algunas plantadas en las orillas de los ríos, que se ven serpentear por aquellas llanuras, con especial deleite de la vista. [...] Nos señala que desde Tacunga hacia la cordillera occidental están situados los principales pueblos de Saquisilí, Pujilí, Tanicuchí, la poderosa hacienda de La Ciénega y Cusubamba (Cicala, 1994).

En la época colonial, existía una precaria administración de pueblos del Corregimiento. De acuerdo al manejo administrativo de la Real Audiencia de Quito, el territorio de la Tacunga tenía hasta el año 1770 solo un corregidor, un escribano público y un alguacil mayor. No tenía Cabildo, como Riobamba, por ejemplo, es decir, no tuvo durante casi todo el siglo XVIII una élite unificada que creara una identidad local, dejando este aspecto a lo que podían hacer las haciendas, los pequeños sistemas de dominación local y los señoríos étnicos.

En lo espiritual dependía del Vicario del Obispado de Quito y de tres párrocos: uno de indígenas, otro de mestizos y otro de españoles, que nos muestran el crudo dualismo étnico, con el que manejaban una realidad fuertemente polarizada. Esta relación entre ciudad blanca y pueblo indígena adjunto, servía en la Colonia para que el asiento de los “criollos” tuviera la fuerza de trabajo necesaria para mantener las vías

una histórica concentración de la riqueza, restableciéndose el discurso orientado a legitimar simbólicamente el orden injusto (Silva, 2004).

y las edificaciones públicas, pero al mismo tiempo, era el espacio de mayor contacto interétnico, entre los indígenas libres (no sujetos a las haciendas) y el pueblo de criollos.

En el siglo XVIII, los principales pueblos indígenas se ubicaban a lo largo del “Camino Real” y hacia la zona occidental. Este doble eje, Norte-Sur y Centro-Oeste, tenía una profunda raigambre histórica, y obedecía a las condiciones políticas de una parte, y ecológicas de otra. La lógica de ordenamiento territorial incaica, no varió sustantivamente con la hacienda tradicional, hasta los procesos de modernización que se iniciaron en el siglo XIX. Por esta razón, en el “Camino Real” o cerca de él, se ubicaban en la actual provincia de Cotopaxi, nueve pueblos: Saquisilí, Pujilí y San Miguel con alrededor de 4.000 habitantes cada uno; Cusubamba y San Felipe con unos 2.700 cada uno; y Toacaso, Alaquez y Tanicuchí, con 1.400 cada uno. En los flancos occidentales se situaban Isinliví con unos 2.700, Chugchilán y Sigchos con unos 1.400 cada uno; y en la parte más occidental, en la zona caliente y lluviosa, lindando con los Colorados se situaba Angamarca con unos 1.400 habitantes.

La población del Corregimiento era de 50.280 personas, de los cuales, el 75,63% eran indígenas, el 23,65% eran blancos, el 0,69% eran libres de varios colores y solo el 0,03% eran esclavos negros, a finales del siglo XVIII. La economía del Corregimiento se basaba en la producción textil, la actividad agropecuaria y la producción artesanal, reconociendo cierta especialidad por el pueblo. Los “obrajes” (pequeñas industrias artesanales) ubicados en el valle central producían: telas, paños de lana y algodón, sombreros, tapetes, pellones y mantas. Aunque en esta clasificación no encontramos la categoría mestiza, si existía esta denominación, dentro del “sistema de castas” con el que se manejaba el racismo en la Colonia. El Imperio Español creía que entre los seres humanos un grupo de personas pertenecían a “razas puras” (blancos, indígenas y negros) y otros grupos eran conformados por “castas” o “cruzas”, como resultado de la concepción entre personas de diferentes “razas puras”. El régimen

colonial buscaba desanimar el “mestizaje”, desvalorizando a las personas que eran “cruza” de razas puras (Flores, 1986).

Dentro de las mal llamadas “razas puras”, la “raza blanca” se regía por normas distintas a la “raza indígena” y esta a su vez era muy distinta a la “raza negra”, pero a su vez mucho más coercitivas. Dentro de las “razas puras” también había distinciones con sus hijos nacidos en América, distinguiéndose los españoles peninsulares y canarios, nacidos en España, de los españoles americanos o “criollos”, hijos de españoles nacidos en América. De modo similar, el negro nacido en África lo era del negro “criollo” nacido en América. Para las personas que eran resultado étnico de “cruzas” o de “castas” se estableció una detallada clasificación, con atribución de roles, derechos y de obligaciones, creando denominaciones específicas para cada “cruza”, tales como: “mestizo”, “mulato”, “ladino”, “zambo”, “cholo”, “cuarterón”, “chino”, “osorio”, “salto atrás”, “tente en el aire”, entre otros (Flores, 1986).

Para inicios del siglo XIX, en 1804, el 54% de los indígenas (4.515 de 8.282 contabilizados) habían sido incorporados por las 242 haciendas de Latacunga, para un promedio de 18,7 indígenas por hacienda. El porcentaje más alto de “indígenas sujetos”, estaba en Cusubamba (76%), Pujilí (73%) y en San Sebastián (60%); en tanto los más bajos porcentajes estaban en: Toacaso (36%), Isinliví (33%) y en Sigchos (28%), lo cual demuestra que el avance de la hacienda sobre los indígenas se produjo en la zona central del valle, tendiendo a desplazar a los “indígenas sueltos” a las zonas más remotas y menos fértiles.

El pequeño grupo étnico de “blancos” dominantes, se dio a la tarea de definir los “límites fronterizos de la identidad única” para lograr consolidar el proyecto de “Estado Colonial”, una sola corona, una sola religión, una sola identidad, esta tarea obligaba a rechazar vínculo alguno de consanguinidad, ancestros o de cultura con las poblaciones “abyectas e inferiores”, constituyendo a indígenas, negros y mestizos en el “otro” por excelencia, es decir, en el extraño, en el enemigo, en el sujeto que el blanco nunca debía, ni podía ser.

A esta tarea política, se la denomina “la conquista como encubrimiento del otro”, la conquista como una “leyenda rosa” y que se ha constituido en el fundamento de la versión oficial del llamado “descubrimiento” y “conquista” de América. Los puntos esenciales de esta leyenda fueron resumidos y formulados por el historiador y erudito español Ramón Menéndez Pidal (2013) durante los primeros años del régimen dictatorial de Francisco Franco en España, y más tarde retomados por el filósofo y ensayista Julián Marías (2002), en una España posfranquista.

Paradójicamente en América Latina, ha contribuido a esta reforzar esta leyenda el laureado premio nobel de literatura (1990), el poeta y ensayista mexicano Octavio Paz Lozano (2005), denostado en su argumentación justificadora y redentora de dicho encubrimiento del “Otro” por el escritor uruguayo Juan Piñeyiro (2007). La contraparte de esta versión ha sido planteada por el historiador y ensayista búlgaro-francés Tzvetan Todorov (2007), por el antropólogo e investigador mexicano Everardo Garduño Ruiz (2010), y por el periodista y escritor uruguayo Eduardo Galeano (2014).

El racismo, entonces, se constituyó en “el dispositivo ideológico que garantizaría la pureza” del núcleo étnico blanco-hispano-europeo-occidental. Fue solo así, que desterrando de la comunidad simbólica a las poblaciones originarias, fue como este núcleo étnico foráneo se constituyó en el núcleo “propio” de un sistema que nació castrado en sus potencialidades de por crear vínculos filiales entre los habitantes de un mismo territorio, llamado el “descubrimiento del otro” (Silva, 2004).

Para el año 1804, se contabilizaban 27 obrajes en Latacunga; uno en Alaquez, siete en Saquisilí, seis en Pujilí, dos en Cusubamba, uno en San Miguel y siete en San Sebastián, que funcionaban como obrajes y haciendas al mismo tiempo (Arcos, 1984). Las deudas para los “indígenas de concierto” eran hereditarias, con lo cual, la sociedad criolla y las órdenes religiosas mantuvieron bajo su control mano de obra barata para sí mismos y para sus futuras generaciones. Como es

conocido, los primeros obrajes que se establecieron en la Real Audiencia de Quito fueron los de comunidades, pertenecientes a las comunidades indígenas, pero que eran administrados por la Corona y usualmente situados en sus propios poblados.

El historiador estadounidense Tyrer (1988), sostiene que, la desaparición definitiva de estos obrajes fue en el año 1720. Algunos obrajes fueron traspasados a manos de propietarios privados y se establecieron definitivamente los obrajes particulares (Tyrer, 1976; Ortiz, 1977; Sempat, 1980; Machán, 1981).

Para fines del siglo XVII, en Latacunga se establecieron cinco obrajes privados legales y un “obrajuelo” en forma ilegal. Según el mismo autor, en esta época existieron 180 obrajes en la Real Audiencia de Quito, con un total de indígenas trabajadores entre doce mil y dieciséis mil, es decir, más de un cuarto de la población tributaria (Tyrer, 1976).

Estos obrajes debían producir más de un millón de pesos al año en ganancias. En Pujilí y en el colegio de la Compañía de Jesús se producían objetos de cerámica (vasos, jarras, cubetas, copas, tazones y jofainas) que gozaban de mucha aceptación en toda la Real Audiencia de Quito. También había fábricas de cal que se vendía en la ciudad Quito. En la zona caliente del occidente, comenzaron a montarse “trapiches” (molinos) para la producción de aguardiente de caña de azúcar. El Estado colonial construyó una fábrica de pólvora en Latacunga, y en el “Barrio Caliente” los mestizos producían camaretas para las numerosas fiestas indígenas.

En los diversos pueblos existentes se producía: trigo, cebada, maíz, papas, quinua, habichuelas y frutales, ganado ovino y bovino de cuya leche se fabricaba quesos. Otro acucioso viajero anotó en 1825 que “casi todas las frutas que existen son una variedad de cerezas silvestres llamada capulí, la cual crece en abundancia y constituye el principal alimento de los indios cuando está madura; existen además unas pocas manzanas y algunos duraznos” (Stevenson, 1994).

De acuerdo a Bravo y Gándara (1994), el sacerdote jesuita Mario Cicala (1718-1790) señaló que luego que languideció el comercio, en los

1780, se traficaba en la Tacunga con pocas telas y paños de lana y algodón, con sombreros, aunque muy escasamente. Solamente se mantuvo vivo el comercio de tapetes, pellones y de mantas.

Las principales haciendas en el área del Cotopaxi en el año 1818, estaban dedicadas a la actividad agropecuaria, también existieron algunas haciendas trapicheras, como la denominada “Malqui” en Chugchilán, de propiedad de Juan Manuel Lasso, ubicada en la zona subtropical, y aún lograron mantenerse en pie algunos complejos de obrajes-haciendas como: Tilipulo, de propiedad de José Modesto Larrea, el obraje del general Isidoro Barriga y el obraje de Guaytacama de propiedad de Aparicio Rivadeneira, que fueron los más famosos (Alfaro et al., 2007).

La hacienda de “Isinche Grande” fue parte del Cuturiví de propiedad de Francisco Topatauchi, estaba ubicada en una pequeña planicie, entre el río Patoa y el río San Juan, donde los padres jesuitas terminaron de edificar en el año de 1743 la capilla en honor al “Divino Niño de Isinchi”. La historia de la hacienda de Isinche es otro ejemplo, de cómo los españoles se aprovecharon de los indígenas para quitarles la propiedad de sus tierras.

La capilla se construyó en un feudo que usurpó la familia Loma Porto-Carrero a doña Mencia Inga, a finales del siglo XVII, cuando esta fungía como cacica principal de los ingas e indígenas Chinchaysuyo y gobernadora de Pujilí. Mediante engañosos agasajos y convidando aguardiente a doña Mencia para emborracharla, el capitán Ventura Loma Porto-Carrero y su apoderado, el gobernador y capitán Francisco Abad de Cepeda, la obligaron a otorgar la escritura de venta sobre este dominio; en el acto también intervinieron ciertos sacerdotes, clérigos y religiosos de la Orden de Predicadores que “rogaron” a la susodicha para que firmara el instrumento jurídico que facultaba el traspaso de la propiedad; el fraude se realizó a través de un intérprete, aduciendo que ella era “incapaz e ignorante” y la disputa por las posibles “tierras del Sol” duró casi un siglo (Estupiñán, 2018).

Efectivamente, en este litigio de larga duración también intervino la familia, Sánchez de Orellana, originaria de Zamora en la Real Audiencia de Quito, quienes compraron el título del Marquesado de la Casa de Solanda²⁹ La familia Sánchez de Orellana y Ramírez llegan desde Loja a Zaruma en 1618 y regresan a ella en 1674 con mucho dinero. El tronco familiar que se estableció en Zaruma lo conformaba Clemente Sánchez de Orellana y Jacinta Ramírez de Arellano; se cree que regresaron a Loja súbitamente porque encontraron un tesoro de grandes proporciones, que se evidenciaba en un gran desarrollo económico en Loja y Cuenca especialmente. Antonio Sánchez de Orellana, Hijo de Clemente, fue uno de los hijos con mayor poderío económico, pues compró el título nobiliario de Marques de Solanda al Rey de España Carlos II en 562.000 “maravadíes de oro”, que le fue conferido en abril de 1700; que un Zarumeño haya logrado ese título era algo muy grande, pues era el segundo título otorgado en toda la Audiencia. Esta misma familia consigue el título de Hidalguía en Madrid en 1715, fue una familia que sin lugar a dudas tenían bastas ambiciones (Jaramillo 1943).

Las familias Sánchez de Orellana y Loma Porto-Carrero, tenían afinidad con los padres jesuitas, dado que su hermano Lorenzo Abad de Cepeda, Chantre de la Catedral de Quito, pertenecía a dicha orden religiosa (Ortiz, 1993). El capitán Francisco Abad de Cepeda, era el apoderado de Ve,ntura Loma Porto-Carrero, quien era el deudor del rector de la Compañía de Jesús de Quito y el familiar titular del Santo Oficio de la Inquisición, Corregidor y Justicia Mayor del asiento de Latacunga, era el mismísimo general Pedro Diez Sánchez de Orellana.

En la Real Audiencia de Quito, en el siglo XVIII fue una práctica habitual la llamada “viveza criolla”, por parte de las familias aristocráticas criollas enriquecidas a costa de la expoliación de las

29 El Marquesado de Solanda es un título nobiliario español creado el 27 de abril de 1700 por el rey Carlos II a favor de Antonio Sánchez de Orellana y Ramírez de Arellano por sus servicios y lealtades a la Corona española. Contrajo matrimonio con la andaluza doña Luisa de Góngora e Inurrigarro. Sus propiedades se contaban muchas en las tierras de la entonces Real Audiencia de Quito, pero las más emblemáticas fueron el Palacio de El Deán, la Hacienda Solanda y la Mansión Carcelén, todas en la ciudad de Quito.

tierras de los indígenas, que en su mayor parte, buscaban, como era natural en ellos, ascender en la estimación social a través de la adquisición de títulos nobiliarios adquiridos o títulos tardíos, para poder ocupar los cargos administrativos más altos que les era posible comprar (Benítez, 1995) Tal es el caso del Marquesado de Solanda, al consigna lo siguiente:

De acuerdo a la versión del Arzobispo González Suárez (1890-1903), la mayor parte de los títulos que ostentaba la aristocracia criolla en la Real Audiencia de Quito, eran de nuevo cuño, es decir, que habían sido adquiridos a la Corona en el siglo XVIII: El Marquesado de Maenza, en 1705; el Marquesado de Miraflores, creado en 1751; el Marquesado de Solanda en 1753. Estas ansias por adquirir honorabilidad social, mediante la adquisición de títulos nobiliarios, explica las altas sumas pagadas para comprar cargos dirigenciales. Según Benites (1995) para un descendiente de los Marqueses de Solanda, don Fernán Félix Sánchez de Orellana, se compró el título de Presidente de la Real Audiencia de Quito en la suma de 26.000 pesos fuertes pagados a don Miguel de Goyeneche, más 2.000 pesos adicionales para subsanar el inconveniente de ser criollo. Y don Juan Pío Montúfar y Fraso, en cuyas venas, por rama materna, corría sangre criolla, compro la Presidencia de Quito en 32.000 pesos fuertes.

Los pobladores de Hispanoamérica, tanto el siglo XIX como el siglo XX, estaban dedicados a la tarea de volverse “blancos” y de llevar un “buen apellido”, todo lo cual les abocaba a “corregir su estigma” de un origen social y étnico mestizado. La salida a la discriminación para muchos indígenas, fue aprender y dominar los códigos de la cultura dominante para escapar de los “vejámenes”, o, simplemente, “convirtiéndose en mestizos”. Una vez convertidos en “mestizos”, que significaba, simplemente, eliminar los marcadores públicos de su adscripción étnico-cultural, tales como: la vestimenta, el estilo de peinado, la lengua, e, incluso el apellido, los indígenas empezaron a llevar una doble vida tratando de ocultar al máximo su identidad originaria. (De la Torre, 1996)

Para garantizar dicho ocultamiento y consolidar su “nueva” identidad, estos indígenas “camuflados” debían hacer públicamente ostensible su lealtad al núcleo étnico blanco-hispano-europeo-occidental convirtiéndose en activos partícipes de sus discursos,

ceremonias y rituales. Surgiendo, entonces, la figura del “mestizo” cómplice de la dominación, que no es sino un indígena victimizado de ella, en tanto se vio obligado a renegar de su propia identidad. En ese proceso, los intensos sentimientos de vergüenza y de miedo a “ser asociados con indígenas o negros”, se complementaron con uno de odio profundo hacia sí mismo, canalizado a través de un abierto racismo hacia quienes mantienen su lealtad a las comunidades de linaje “no europeas”.

Los mestizos, fueron conformando un “ser cultural” que se caracterizaba por la adopción de formas culturales hispánicas que recubrían un contenido cultural indígena kichwa. Esas formas hispánicas se manifestaron en los espacios públicos, mientras que, en los espacios privados, íntimos, siguieron manifestándose, propiamente, las formas culturales más autóctonas.

Ese “ser cultural” indígena-mestizo, se manifestaba en el uso de un dialecto hispano-ecuatoriano, proceso de construcción de una lengua mediada por el bilingüismo kichwa-español; en una cosmovisión heredada de la cultura kichwa mágico-mítico-agraria-contemplativa, caracterizada por una concepción bipartita del cosmos, la sacralización de la naturaleza, un predominio del animismo, una concepción cíclica del tiempo, una concepción fatalista de la vida, un concepto de la muerte como otra vida y por un concepto de unidad cuerpo-alma (De la Torre, 1996).

La cultura kichwa se expresaba también, entre los propios mestizos, en las tradiciones de subsistencia física (como la dieta y el cuidado de la salud); en las tradiciones institucionales (minga, tambo, agrado, compadrazgo) basadas en el desarrollo de los conceptos andinos de: reciprocidad, redistribución y bipartición complementaria; en la religiosidad popular y en las tradiciones lúdicas. Ello evidenciaba, un ser cultural mestizo, vigorosamente mediado y determinado por la cultura kichwa (De la Torre, 1996).

Referencias bibliográficas

- Antoñanzas, F. (1995). *Artistas y Juguetes*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Archivo Nacional de Historia (1723). Cacicazgos. Quito.
- Benites, L. (1995). *Ecuador: Drama y Paradoja*. Colección Ensayos. Quito: Libresa.
- Borchart, C. (1988). La Audiencia de Quito, Aspectos económicos y sociales. *Pen-doneres* 23, IOA, 1998, Otavalo.
- Bottasso, J. (1986). Las nacionalidades indígenas, el Estado y las misiones en el Ecuador. *Ecuador Debate*, 12:151-159
- Cicala, M. (1994). Descripción histórico-topográfica de la Provincia de Quito. Quito: Instituto Geográfico Militar (IGM).
- Coba, J. (1929). *Monografía general del cantón Píllaro*. Quito.
- Daza, P. Ecuador, Gobernar en tiempos de cambio. Las cacicas de la Audiencia de Quito, *Fronteras de la Historia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, vol. 21, núm. 2, 2016
- De la Torre, C. (1996). *EL Racismo en el Ecuador, Experiencias de los indios de clase media*. Colección CAAP EC Ecuador. El racismo en Ecuador: Experiencias de los indios de clase medias, Septiembre de 1996.
- De Velasco, Juan (1941). *Historia moderna del Reino de Quito y crónica de la provincia de la Compañía (1789)*. Quito: Imprenta de la Caja del Seguro.
- El patronato histórico-religioso de la Villa de Puxilli, publicado en la Revista Municipal del Cantón Pujilí. el 14 de octubre de 1976
- Estupiñán T. (2018) El Puxilí de los Yngas, el ayllu de la nobleza incaica que cuidó de los restos mortales de Atahualpa Ticci Cápac. *Revista de Historia de América*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 2018 (154): 37-80.
- Flores, A. (1986). *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. La Habana: Casa de las Américas.
- Galo, R. (1991) *Los indios y la constitución del Estado Nacional, en Los Andes en la Encrucijada*, 1991.

- García, J. (2015). *El urbanismo humanista y la policía española*, 30a ed., vol. 16. El Nuevo Reino de Granada, siglo XVI. Topoi (Rio J.). <https://doi.org/10.1590/2237-101X016030005>
- Herrera, D., Hutchins, F., Gaus, D. y Troya, C. (2018). Intercultural health in Ecuador: an asymmetrical and incomplete project, *Anthropology & Medicine*, DOI: 10.1080/13648470.2018.1507102
- Jaramillo, P. (1943). *El indio ecuatoriano*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Jurado, F. (s/f) *Sancho Hacho: orígenes de la formación mestiza ecuatoriana*, Quito: Abya-Yala / CEDECO.
- Marchán, C. (1981) *Modelos y corrientes para el estudio de la hacienda latinoamericana*, Quito: Culturii 11.
- Marchán, C. (1985) *La estructura agraria de la Sierra Centro Norte*, T.II
- Moreno, S. (1995). *SUBLEVACIONES INDÍGENAS DE LA AUDIENCIA DE QUITO*.
- Naranjo, C. (1974). *Pujilí a través del Tiempo*. Quito: Casa de la Cultura.
- Navas, Y. (1990) *Angamarca en el siglo XVI*. Quito: Abya-Yala
- Ortiz, J. (1977) El obraje colonial ecuatoriano. Aproximación a su estudio., *Revista de Indias*, 149-150 Sevilla, p. 474-476.
- Paredes, J. (1681) de. Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias. Madrid. Título II, ley VI.
- Salomón, F. (1985). *El shamanismo y la resistencia indígena en el Ecuador*, Cultura 21, Quito: BCE.
- Segovia, T. (1940) *Monografía del cantón Pujilí, obra inédita*.
- Sempat, C. (1980). El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico.
- Silva Charvet, Erika (2004). *Identidad Nacional y Poder*. Quito: Abya-Yala.
- Silva, E. (2004). *Identidad Nacional y Poder*. Quito: Abya-Yala.
- Stevenson, W. (1994). *Narración histórica y descriptiva de 20 años de residencia en Sudamérica*. Quito: Abya-Yala.
- Tyrer, Robson B. (1976). *The demographic and economic history of the Audiencia of Quito: Indian population and the textile industry. 1600-1800*. Ph. D. Thesis. University of California, Berkeley, Ca. USA.
- Villavicencio, M. (1984) *Geografía de la República del Ecuador*. Quito: CEN.

Capítulo III

Pujilí en el movimiento de independencia (1808-1820)

La génesis del mal llamado “Primer Grito de la Independencia” acaecido en Quito en 1809, tuvo motivos tanto externos como internos y de contextos mediatos e inmediatos. Entre los motivos externos, destacaron la decadencia del régimen colonial español en todas sus colonias en América; la soterrada influencia de los ideales filosóficos y políticos de la ilustración; los ideales de libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución Francesa (1789), difundidos en los salones sociales y en los escritos de los intelectuales y políticos “Criollos” tales como: Eugenio de Santa Cruz y Espejo (Quito, 1747-1795) y de José Mejía Lequerica (Quito, 1775-Cádiz, 1813); la invasión Napoleónica a España (1808), que contó con la anuencia de gran parte de la nobleza y de la aristocracia; la “Abdicación de Bayona” del rey Carlos IV, en favor de su hijo y la posterior renuncia de Fernando VII; la prisión de ambos en el llamado “Cautiverio de Bayona” (1808); la imposición en el trono de España como rey de José Bonaparte, hermano del emperador. La influencia de Francia sobre España fue tan poderosa, que no le resultó difícil al usurpador hacer efectiva su autoridad, tanto en el reino como en sus colonias en América, a través de agentes y emisarios, que iluminaron el pensamiento libertario de connotados “Criollos” en las colonias de España en América.

Ante el recibimiento obsecuente y anuente por parte de la nobleza y de la aristocracia española, adicta a la monarquía absolutista, pero ahora acéfala por el presidio del legítimo rey Fernando VII, la entronización del rey-usurpador José I, apodado despectivamente por el pueblo como “Pepe-Botella”; ante la ocupación militar napoleónica, tanto la burguesía como el pueblo, para enfrentar esta situación se conformó la “Junta de Cádiz” (1808), que instó a que en cada provincia y ciudad grande de España se formaran “Juntas Soberanas de Gobierno”, que rechazaron al régimen usurpador de José Bonaparte, proclamando y defendiendo los derechos del rey-cautivo Fernando VII. El concepto de estos movimientos “juntista” se impuso también en algunas ciudades en América, donde se conformaron otras “juntas” con el mismo y único propósito de defender los derechos del monarca español, a quien correspondía la corona (Avilés, 2008).

Entre los motivos internos, cabe resaltar que gran parte de la población de Quito, especialmente los blancos-criollos, más que los blancos “Chapetones” más aristocráticos que aristócratas de abolengo, que detentaban el control del poder social, económico y cultural de la sociedad quiteña, estaba conformado principalmente por: intelectuales, profesionales (médicos, abogados, administradores), marqueses y hacendados latifundistas del segmento “Criollo”. concentrados en el Cabildo Municipal, se vieron afectados en sus disimulados intereses ante las medidas impositivas aplicadas y ejecutadas por el gobierno colonial de los “chapetones” que monopolizaban los más altos cargos: administrativos, militares, judiciales, políticos y religiosos, concentrándose en el tribunal de la Real Audiencia; beneficiados por privilegios y prebendas que provocaban la soterrada envidia y el resentimiento social de los “Criollos”, al estar excluido de su acceso a dichos beneficios, pese a los títulos nobiliarios adquiridos mediante falsos méritos y linajes.

El 22 de febrero de 1809, Pedro de Montúfar y Larrea-Zurbano (1759-1846),³⁰ que ejercía como alcalde del Cabildo de Quito, recibió varias cartas de la “Junta Central Suprema”, formada en Aranjuez (1808), en las que se le solicitaba que el Cabildo de Quito demostrase la fidelidad de la ciudad al depuesto rey Fernando VII, enviando cartas al virrey de Nueva Granada, Antonio Amar y Borbón Arguedas (1802-1810) (López-Cordón, 2014) y a los Infantes de España; por ello el 17 de marzo de 1808, en sesión solemne, se acordó el reconocimiento a la “Junta Central”³¹ como representante de la autoridad del legítimo rey Fernando VII hasta que se consiga su restablecimiento en el trono, así como una ceremonia religiosa en la Catedral donde el Cabildo, el tribunal de la Real Audiencia y el cuerpo militar, jurasen dicha lealtad (Gómez-Jurado, 2015).

Sin embargo, el “Complot de Navidad” de 1808, con planes autonomistas para la Real Audiencia de Quito, salió a la luz pública los últimos días de febrero de 1809, cuando fue denunciado a las autoridades españolas por unos sacerdotes mercedarios, a los que el capitán Juan de Salinas y Zenitagoya había hecho partícipes del plan conspirador, buscando apoyo de esa congregación religiosa (Gómez-Jurado, 2015).

A principios de marzo de 1809, debido a la indiscreción del capitán Juan de Salinas, el presidente de la Real Audiencia, brigadier real Manuel Ruiz Urriés de Castilla ordenó apresar al abogado Juan de Dios Morales, a Nicolás de la Peña, a el presbítero José Riofrío, al mismo capitán de

30 Pedro de Montúfar y Larrea-Zurbano (Quito, 1759-Ibidem, 1846) fue un militar y funcionario público de la Real Audiencia de Quito, entonces parte del Imperio español. Junto con su hermano Juan Pío, II marqués de Selva Alegre, y su sobrino Carlos, participaron activamente de los movimientos independentistas que surgieron en el territorio del actual Ecuador entre 1809 y 1812.

31 Esta “Junta Central Suprema”, formada en septiembre de 1808 en Aranjuez, fue un órgano que ejerció los poderes ejecutivo y legislativo españoles durante la ocupación napoleónica de España. Se componía de representantes de las juntas que se habían formado en las provincias españolas. La “Junta Suprema de España e Indias”, que había sido fundada en mayo de 1808 en Sevilla, tuvo un papel importante en la resistencia militar del sur de España, así como en la comunicación con Inglaterra y las colonias americanas. En septiembre de 1808, pasó a integrarse en la “Junta Central Suprema”, que pasó a llamarse “Consejo de Regencia de España e Indias”, en 1810. Entonces se crearon las “Cortes de Cádiz”.

Salinas y a otros asistentes a la reunión en la hacienda del marqués de Selva Alegre Juan Pío Montúfar; aunque luego tuvo que liberarlos por falta de pruebas, ya que los expedientes del proceso fueron extraídos de la oficina del secretario que lo llevaba (Gómez-Jurado, 2015).

Los “Criollos” conjurados al ser descubiertos en su complot, fueron sometidos a un proceso por parte de las autoridades españolas locales, pero gracias a un audaz golpe de “viveza” lograron robar y hacer desaparecer los expedientes relacionados con el proceso judicial, por lo que, ante la falta de pruebas condenatorias, fueron puestos en libertad (Aguirre, 1972).

Ante estos hechos, las autoridades españolas de la presidencia de la Real Audiencia, consideraron que una tentativa innegable de sublevación de los “Criollos” quiteños se estaba llevando a cabo, por lo que enviaron un comunicado al Cabildo, que fue leído en la sesión del 25 de abril de 1809, en el que se refieren a la reunión de diciembre en la hacienda del marqués de Selva Alegre como “una Junta que se ha supuesto que iba a entablarse contra el gobierno actual” y se solicitaba que se detuviera, se denunciara y que se investigara estos movimientos que manchaban la imagen de lealtad de la ciudad de Quito (Gómez-Jurado, 2015). El Cabildo resolvió hacer caso omiso del comunicado de presidencia de la Real Audiencia.

Los conspiradores quiteños continuaron reuniéndose con mucho más bríos, noche tras noche durante el mes de marzo de 1809, los instigadores eran: los abogados Juan de Dios Morales y Manuel Rodríguez de Quiroga; el capitán Juan de Salinas y Zenitagoya, Jefe de Milicias de Quito; el presbítero Miguel Riofrío, párroco de Sangolquí; y algunos connotados más, que asistían secretamente a las reuniones que se realizaban en casa de Manuela Cañizares y Álvarez (1769-1814), al parecer uno de los pocos lugares en Quito en los que no era raro ver entrar hombres en la noche.

Algunos historiadores han sostenido que Manuela Cañizares y Álvarez, apodada “La Ñata”, era una mujer de carácter fuerte y de vida disipada, amante del abogado Rodríguez de Quiroga, que mantenía

una casa de diversión nocturna para los quiteños, sin desconocer ni desmerecer, en absoluto la extraordinaria participación de ella en la gestación del movimiento patriótico de Quito, en 1809 (Avilés, 2009). Se sabe con certeza que en 1797 vivía en Quito sola en una casa arrendada del barrio de la Cruz de Piedra, en donde fue retratada por el pintor Antonio Andrade, por lo que para entonces ya debió ser una mujer notable en la sociedad quiteña (Salazar y Sevilla, 2009).

En 1805 había adquirido la hacienda de Gregoria Salazar en la localidad de Cotocollao, hoy Ponceano, que le costó 800 pesos y tiempo después la tenía en arrendamiento a Pedro Calderón, que pagaba 151 pesos anuales por ella (Guerra, 2000). Cuando se mudó a la casa parroquial en 1806, en la calle “De las Siete Cruces”, junto a la iglesia de “El Sagrario”, ya era una conocida como una “Saloniere”,³² galicismo empleado para describir a damas ilustradas que organizaban tertulias para discutir sobre política, literatura, ciencia, artes y también los cotilleos del día.

Tanto hombres y mujeres de la alta sociedad de Quito eran asiduos visitantes de la que comenzó a ser conocida simplemente como la “Casa del Sagrario” y de su amable anfitriona (Salazar y Sevilla, 2009). Fue durante el desarrollo de estas reuniones que estableció amistad con el abogado y profesor de la Universidad Santo Tomas de Aquino, Manuel Rodríguez de Quiroga, por quien sentía una gran admiración y confianza, y se dice que también amor, y que la llevó a apoyar la causa de su conspiración política. (De Guzmán, 2006)

Durante la noche del jueves 9 de agosto o en la madrugada del viernes 10 de agosto de 1809 los conjurados se reunieron una vez más en la “Casa del Sagrario” de Manuela Cañizares y Álvarez, que se

32 Un salón literario era una reunión celebrada en la residencia de un anfitrión o anfitriona, de quien tomaba el nombre; su finalidad era disfrutar de compañía amena, refinar el gusto además de ampliar conocimientos mediante la conversación y la lectura, para lo que a menudo se seguía deliberadamente la definición de los fines de la poesía del poeta clásico Horacio: “agradar y educar”. Este término suele asociarse a las reuniones literarias y filosóficas francesas de los siglos XVII y XVIII, aunque su práctica pervive hasta hoy en todo el mundo. Sus anfitriones solían ser mujeres amantes de la cultura, llamadas por ello *salonnières*.

convirtió en la anfitriona de una reunión para 38 selectos invitados,³³ que fue disfrazada como una de las tantas tertulias que acostumbraba organizar para la alta sociedad de Quito, pero en la que se organizarían los eventos para la proclamación del grito libertario quiteño que tendría lugar en la madrugada (Londoño, 2009).

La reunión de los conspiradores, se había programado para las 23.00, pero varios de los invitados comenzaron a llegar a partir de las 20.00 PM. Fue Morales, que en el pleno de la reunión pronunció una impetuosa arenga, luego Rodríguez de Quiroga propuso la formación de una “Junta Suprema de Gobierno”, del Senado para la administración de justicia y del nuevo ejército, denominado “Falange de Quito”, todo ello mencionado en el borrador proyecto de constitución, dictado por Morales días antes y redactado por Antonio Bustamante, que se leyó. Todo lo leído fue aprobado por aclamación y firmado por los presentes. A la una de la madrugada se envió a Manuel Ángulo, con un mensaje para el marqués de Selva Alegre, elegido presidente y que esperaba noticias en su hacienda de Sangolquí, designándose a las otras comisiones y el quehacer inmediato.

Luego de ultimar los detalles relacionados con el movimiento revolucionario, obedeciendo a una propuesta de Morales y de Rodríguez de Quiroga procedieron a decidir la destitución del conde Ruiz de Castilla del cargo de presidente de la Real Audiencia y a conformar una nueva “Junta Suprema” que gobernaría a nombre y en representación del rey Fernando VII (Avilés, 2008).

Como integrantes de esta “Junta Suprema”, aunque no todos estuvieron presentes, fueron nombrados: Juan Pío Montúfar, marqués de Selva Alegre, en el cargo de Presidente; el obispo José Cuero y Caicedo, fue designado Vicepresidente; como vocales se nombró a: Jacinto Sánchez, Marqués de Orellana; Felipe Carcelén, marqués de Solanda; al conde de Casa Guerrero; Mariano Flores de Vergara, marqués de Miraflores; Manuel de Larrea y Jijón, marqués de San José; Manuel

33 Según Pacheco (2009), del medio centenar de personas asistente “[...] Hoy sabemos con exactitud los nombres de unos 45 de los asistentes a la histórica reunión”.

Matheus Herrera, marqués de Maenza; a Manuel Zambrano, regidor del Ayuntamiento; y a Pedro Montúfar, Alcalde de Quito.

Eran las tres de la madrugada cuando el capitán Juan de Salinas, comandante de la guarnición militar, salió al mando de un grupo de milicianos armados para intentar capturar el Cuartel “Real de Lima”, al tiempo que otra comisión, al mando del comandante Joaquín Zaldumbide, era enviada para dominar a la caballería, en su propio cuartel. Ambos militares contaban con la ayuda de algunos oficiales subalternos, participantes de sus mismas opiniones, no tuvieron más que arengar a las tropas, a nombre del rey Fernando VII, y hablarles de su cautividad y de la usurpación de Bonaparte, para que se diera el grito de rebelión contra el gobierno. Asegurados ya los cuarteles militares, después de vencida la mitad de la noche, acudieron a ellos los conjurados para armarse y afianzar su causa.

Mientras esto acontecimientos sucedían, el resto de los complotados, que esperaban en la “Casa del Sagrario” tuvieron un momento de debilidad que pudo hacer fracasar el movimiento sedicioso, y algunos, en un momento de temor, intentaron escapar, pero surgió la figura gigante de la heroína quiteña, que desde la puerta para evitar que salieran, los increpó con esas célebres palabras que han inmortalizado su nombre ante la historia: “¡Cobardes... hombres nacidos para la servidumbre! ¿De qué tenéis miedo....? ¡No hay tiempo que perder....!” (Avilés, 2009).

Fue la actuación valerosa y determinante de Manuela Cañizares y Álvarez la que impidió que los quiteños conspiradores abandonaran la causa libertaria, y a las 5:00 de la mañana, conociendo ya que el capitán de Salinas había capturado el Cuartel “Real de Lima”, el Dr. Antonio Ante se dirigió a la residencia del conde Ruiz de Castilla, Manuel Ruiz Urriés de Castilla y Pujadas, para comunicarle que había sido destituido del mando, ordenando, además, que sea detenido e incomunicado en su propia habitación. Simultáneamente, otras comisiones partieron también para capturar al resto de las autoridades reales españolas, que con todas las consideraciones fueron detenidas en los cuarteles.

El apoyo militar de los 177 soldados de la guarnición colonial asentada en Quito fue clave para el triunfo de la revuelta, ya que estos soldados se plegaron a ella sin que se produjeran enfrentamientos armados. Luego, la tropa salió de sus cuarteles, para formarse en la Plaza de la Independencia, al mando del capitán, ahora al ascendido coronel de Salinas, pasadas las cinco de la mañana.

En la misma mañana fueron detenidos, fuera del Presidente de la Real Audiencia, cuya dignidad y canas respetaron por su avanzada edad, dejándole que habitara en el Palacio Presidencial, el Regente de la Real Audiencia, Bustillos; el Asesor general, Mansanos; el Oidor Merchante, el Colector de rentas decimales, Sáenz de Vergara; el Comandante Villaespeso, el Administrador de Correos, Vergara Gabiria y algunos, aunque pocos, militares sospechosos de ser desafectos a la causa. En total fueron seis los españoles detenidos que ejercían autoridad, los cuales fueron conducidos a los cuarteles aledaños.

El júbilo y la reacción popular, una vez conocido el acontecimiento, fueron inmenso en Quito. A partir de las siete de la mañana se vio que, en la Plaza Mayor de Quito, se conformaba una gran multitud de personas, frente al palacio del gobierno, y se oyó luego una prolongada descarga de artillería, repiques de campana de las iglesias aledañas y, un alegre bullicio de las vivas y músicas marciales por doquier. A las diez de la mañana, quienes habían participado en la revuelta se reunieron en el palacio del presidente de la Real Audiencia con los miembros de la “Junta Suprema de Gobierno” y procedieron a suscribir el “Acta Constitutiva del Nuevo Gobierno” o “Acta del 10 de agosto de 1809”.

Ese mismo día y por disposición del presidente Juan Pío Montufar, marqués de Selva Alegre, en la Plaza Mayor y ante la presencia del escribano Anastasio Olea, amparado por el Pendón Real de España que presidía la marcha de los soldados, el mestizo Clemente Cárdenas -pregonero de oficio- promulgó el primer bando de la corporación suprema.

Fue en horas de la tarde, que hizo su entrada triunfal en la ciudad, Su “Alteza Serenísima” el marqués de Selva Alegre, Juan Pío

Montúfar, Presidente de la “Suprema Junta Gubernativa de Quito”. Todos los integrantes del gobierno en pleno salieron a recibirlo con sus mejores galas. El pueblo le acompañó multitudinariamente. La nueva autoridad llegó repartiendo puñados de monedas de oro y plata. Los cañones pedreros dispararon triple salva, y a las diecinueve horas se encendieron luminarias en calles y plazas. Una retreta ofreció aires marciales y tonadas populares, así como una que otra partitura clásica, contribuyendo de este modo al regocijo del gentío que atestaba la Plaza Grande (Pacheco, 2009).

El arribismo social, tantas veces disimulado, se hizo sentir de inmediato en los tratamientos de las nuevas autoridades conforme a sus investiduras. A la “Junta de Gobierno” se le titulaba de “Suprema”, que debía mandar en la provincia de Quito y las provincias de Guayaquil y de Panamá, si voluntariamente querían unirse. Atribuyéndosele el tratamiento de “Majestad”, pues representaba al rey; a su presidente de “Alteza Serenísima”; al Vicepresidente y a sus miembros de “Excelencia”; a los mandos del ejército de su “Señoría”, según constan en el “Acta del 10 de agosto de 1809”.

Sobre por qué los “Criollos quiteños” adoptaron estos tratamientos tan propios de una monarquía, el historiador Cevallos, expresó que:

En la inocente ignorancia en que habían nacido y vivido nuestros padres [fundadores] no comprendieron que, fuera de la ridiculez con que imitaban los insustanciales títulos del gobierno que acababan de echar por tierra, no eran tampoco los mejores para contentar al pueblo inteligente, sin cuya cooperación no podía afianzarse el nuevo. Verdad es que ellos no fueron los únicos de los colonos que se ocuparon en tales farsas, pues los chilenos incurrieron también en igual tratamiento, y más tarde el Congreso de Santafé [Colombia], compuesto de los diputados de esta provincia [...]. (Cevallos, s. f., 239)

Estos tratamientos tan solemnes, no hacen otra cosa que confirmar que no se trataba de un movimiento independentista sino de un “Golpe de Estado” eminentemente monárquico, que no cambiaba absolutamente en nada el estado de las cosas. Ni siquiera se cambió el

estandarte real de España, es decir, no se izó la bandera roja con un aspa blanca con la que se ha tratado de identificar al 10 de agosto de 1809, y así lo hace constar tanto el investigador José Gouhir (1992:94). Para indicar su oposición a España, cuya bandera militar era blanca con el aspa roja de San Andrés o aspa de Borgoña; el emblema con un pendón rojo con un aspa blanca fue utilizado por los patriotas quiteños que resistieron el contrataque español solo en 1812. Inmediatamente, vinieron los aumentos de sueldo y los ascensos militares para los consabidos protagonistas.

La revuelta quiteña no fue emancipadora ni menos independentista. Tanto no era así, que los firmantes del acta del 10 de agosto de 1809 nombraron, en representación de los seis barrios de Quito, a distinguidos “nobles quiteños”, miembros fieles de la corona española, tales como: el marqués de Selva Alegre, el marqués de Villa Orellana, el marqués de Solanda, el marqués de Miraflores, el conde de Selva Florida, etc. Pero el pueblo no participó del nuevo gobierno, que estaba conformado por esta elite de monarquía criolla, que le gusta de disfrutar de los placeres palaciegos y de la pompa monarquista en el Quito conventual, en la primera década del siglo XIX. Y donde se firmó el “Acta del 10 de Agosto”, fue nada más y nada menos que en el Palacio Real de Quito, así queda consignado en el propio documento.

El jueves 16 de agosto de 1809, por disposición de la “Junta Suprema de Gobierno” y de su presidente, Juan Pío Montúfar, marqués de Selva Alegre, en la sala capitular de San Agustín y al amparo de un retrato del rey Fernando VII, ubicado en sitio preferencial de la sala, se llevó a cabo un “Cabildo Abierto” al que asistieron con toda pompa y lujo las personalidades más representativas de la ciudad, del ayuntamiento y del clero secular y regular; rectores de las universidades, miembros del Colegio de Abogados, de la nobleza criolla y de la administración; autoridades civiles, militares y religiosas, de los cabildos eclesiástico y municipal y muy nobles vecinos. Fue en la catedral, al día siguiente, que se tomó el juramento de rigor a las nuevas autoridades.

En dicho Cabildo -celebrado seis días después de la asonada golpista- el recién nombrado presidente, Juan Pío Montúfar, marqués de Selva Alegre, habló con profundo sentimiento de la defensa del monarca legítimo Fernando VII y de la propiedad de la patria. Luego se enviaron sendas comunicaciones a Lima (Perú), Bogotá (Nueva Granada), Cuenca, Guayaquil y Popayán, pero nadie se plegó al movimiento de Quito, debido a la campaña militar que acababa de emprender el virrey del Perú José Fernando de Abascal y Sousa (Oviedo, España, 1743-Madrid, 1821), el marqués de La Concordia, en contra de la asonada golpista, quedándose prácticamente solos.

El viernes 17 de agosto de 1809, por disposición de la “Junta Suprema de Gobierno” y de su presidente, marqués de Selva Alegre, en la Iglesia Catedral de Quito se celebró una misa y un Te Deum solemnes, con la presencia de los colegios, prelados, comunidades religiosas, nobles y vecinos, quienes prestaron juramento de fidelidad al rey, a la religión católica y a la patria. Pero, el pueblo quiteño no estuvo presente. No fue invitado o, posiblemente, por falta de espacio no pudo asistir; al fin y al cabo, se trataba de un simple “Golpe de Estado” dado entre gallos y medianoche, sin ningún principio ideológico u orientación política de trasfondo.

Inicialmente la “Junta Suprema de Gobierno” había considerado entre sus proyectos el organizar un ejército de dos mil hombres para defender la ciudad de Quito (Encina, 1954), que solo contaba con 800 fusiles, y en su intento de expansión territorial, debieron enviar 2.000 hombres, de los cuales, solo 200 o 300 iban armados con fusiles, el resto solo con lanzas y sables, siendo capitaneados por un inexperto Francisco Javier de Ascázubi, a tomar Pasto y Popayán, pero la mayoría de sus tropas desertaron y Ascázubi fue apresado por los pastusos (Encina, 1954).

Más bien, la reacción provino dentro de la propia presidencia de la Junta Suprema de Gobierno”, y de las ciudades de: Pasto, Guayaquil y Cuenca, que se aprestaron a resistir por las armas a los usurpadores del legítimo poder en Quito. Particular actuación contra

Quito, tuvieron, en Cuenca, el gobernador Melchor de Aymerich y Villajuana (Ceuta, España, 1754-La Habana, Cuba, 1836) y su consejero, el obispo Andrés Quintián Ponte y Andrade, en contraste con José de Cuero y Caicedo (Cali, 1735-Lima, 1815), obispo de Quito (1801-1815), y en Guayaquil, el gobernador Felipe Bartolomé Cucalón y Sotomayor (Ayerve, Huesca, España, 1754-Madrid, 1818), adoptó severas medidas de represalia.

Se le ordenó a Francisco Baquero, en Bodegas (Babahoyo), que apresara a todos los quiteños que bajaran desde la Sierra, como en efecto se hizo, con secuestro y remate de todos sus bienes, que se les condujera a Guayaquil con grilletes y que se les encerrara en mazmorras. Rigor especial se tuvo con los presos enviados por Aymerich desde Cuenca, a los que encerró con cepos y grilletes, al extremo de que uno de ellos, Joaquín Tobar, Interventor de Correos de Cuenca, murió “con los grilletes puestos” (Pacheco, 2009).

Todas las medidas adoptadas por la “Junta Suprema de Gobierno”, implicaron su propia agonía, así como el envío de tropas realistas desde el Norte (de Panamá, Bogotá, Popayán, Pasto y Barbacoas) y desde el Sur (de Lima, Guayaquil y Cuenca); el bloqueo de la costa por parte del Virrey del Perú, general José Fernando Abascal y Sousa, I marqués de La Concordia (1741-1821), hicieron difícil la situación política de Quito, asediada por estas fuerzas, sin sal, sin armas suficientes y sin pertrechos, originaron el debilitamiento de la “Junta Suprema de Gobierno”. Ante la invasión de las tropas realistas procedentes del Norte, apenas se pudo oponer tropas bisoñas y muy mal preparadas, que prontamente fueron derrotadas en las batallas de Guáytara y de Zapuyes.

Las autoridades coloniales españolas cercanas a la ciudad de Quito, desde el primer momento, consideraron que la “Junta Soberana de Gobierno” era una sublevación independentista y se apresuraron a reprimirla a sangre y fuego. A ningún funcionario español de la época convencieron las declaraciones de fidelidad al rey Fernando VII que emitía dicho gobierno. Muy poco ayudaron las circulares, que envió Quito a los cabildos de las ciudades más cercanas, hablando claramente

de conceptos prohibidos por los españoles, como “patria”, “libertad” e “independencia”.

Solo las ciudades más cercanas, como: Ibarra, Ambato y Riobamba, se sumaron al movimiento quiteño, mientras que Guayaquil se mantuvo leal al rey y sus autoridades pidieron al virrey del Perú el bloqueo de la costa ecuatoriana para asfixiar comercialmente a Quito. Desde Bogotá y Lima, los virreyes españoles despacharon con suma urgencia tropas para sofocar a la “Junta Soberana de Gobierno”.

Desesperado, el presidente Juan Pío Montúfar remitió al puerto de Esmeraldas una carta para que se la entreguen a cualquier buque inglés, pidiendo el apoyo de Inglaterra para la “Junta Soberana de Gobierno”. La carta, estaba dirigida “al Gabinete de San James y al augusto monarca de los mares”:

Pido como Presidente y a nombre de la Junta Suprema Gubernativa, armas y municiones de guerra que necesitamos, principalmente fusiles y sables... Apetece íntimamente esta Suprema Junta la más estrecha unión y alianza con su inmortal nación y la tranquilidad de nuestro comercio con ella. (Pacheco, 2009)

El 6 de octubre de 1809, un presionado Juan Pío Montúfar obligó a conde Ruiz de Castilla a abandonar el Palacio Real, donde vivía, y lo confinó en una quinta en Ñaquito, en las afueras de la capital. La personalidad débil de Montúfar le hizo flaquear. Aunque se le considera un sincero entusiasta de la independencia, no tuvo el liderazgo suficiente para continuar la lucha. El 12 de octubre de 1809 renunció a la presidencia, que recayó en otro noble aristócrata, Juan José Guerrero y Matheu (Quito, 1765-1836), VI conde de Selva Florida. Pero la “Junta Suprema de Gobierno” tenía en sí misma el germen de su propio fracaso.

Finalmente, aislada y bloqueada, el 24 de octubre de 1809 la “Junta Suprema de Gobierno” no tuvo otra opción que devolver el mando al antiguo presidente de la Real Audiencia, el brigadier real Manuel Ruiz Urriés de Castilla y Pujadas, conde Ruiz de Castilla, negociando con

él que no se tomarían represalias. Este las aceptó y la revolución fue sofocada, y permitiendo el ingreso a la ciudad sin resistencia de las tropas coloniales de Lima y Bogotá.

La llamada “Revolución Quiteña” del 10 de agosto de 1809 no fue otra cosa que un simple “Golpe de Estado” en el que nunca se habló de emancipación o de independencia y, muy por el contrario, se juró lealtad a España y a su soberano Fernando VII, demostrando además que el 9 de octubre de 1820 es el verdadero día de la independencia nacional, y que la presencia de Guayaquil fue determinante para la independencia de Quito y del Perú.

Don Pedro Montufar, hermano del Marques de Selva- Alegre, derrocado presidente de la Junta, permaneció oculto en la hacienda de liulinví perseguido por su participación en las revueltas del 10 de agosto y después pasa confinado en la hacienda de Tigua y la del Shuyo en Angamarca.

Rosa Montufar, fue una mujervaliente, olvidada por la historiografía oficial, después de que fracasara la Junta de Gobierno de 1809, el conde Ruiz de Castilla ordenó la aprensión de los involucrados, siendo Rosa el único miembro de los Montúfar que no tenía orden de prisión. Se encargó entonces de esconder en las haciendas a su padre, su tío Pedro y otros conjurados. Con apenas 25 años coordinó los trámites legales de defensa ante las cortes y de reclamación de los bienes confiscados, que llevó a cabo con gran entereza y habilidad.

A pesar de las precauciones, su tío Pedro fue encontrado y conducido al Cuartel Real, de donde sería rescatado por la misma Rosa y su amiga María Ontaneda y Larraín, que aprovecharon una visita en la que se les permitió quedarse hasta tarde para presenciar una partida de cartas, y una vez que los soldados estuvieron distraídos, vistieron a Pedro con sus ropajes femeninos y lo sacaron del edificio hacia la capilla mortuoria que los Montúfar en El Tejar, hasta donde Rosa le llevaba comida y noticias cada noche.

En diciembre de 1811, su hermano Carlos estableció el Estado de Quito en total independencia de España. Durante este período Rosa se

puso al frente de las propiedades familiares y mantuvo aprovisionadas a las tropas con lo que en ellas se producía, paleando levemente el bloqueo que le habían impuesto Bogotá, Lima y Guayaquil.

Los primeros días de febrero de 1812 Rosa y su prima María Mercedes fueron interceptadas por tropas realistas mientras se desplazaba hacia el norte del país, pero las jóvenes huyeron hacia Pomasqui y, desde allí, regresaron a Quito disfrazadas como frailes para continuar defendiendo la efímera independencia lograda, que llegaría a su fin el 1 de diciembre tras la Batalla de Ibarra.

En 1813 su padre fue aprehendido y conducido a la ciudad de Loja para ser juzgado, por lo que Rosa emprendió el largo viaje cabalgando a la usanza varonil para intentar comprar la liberación del marqués con dos mil pesos, pero había llegado tarde ya que este se encontraba rumbo a España.

El 24 de enero de 1815 contrajo matrimonio con el general Vicente Aguirre y Mendoza, con quien tuvo dos hijos. Aguirre, de convicciones independentistas, recibiría el total apoyo de su esposa cuando este se unió al ejército de Simón Bolívar.

Después de algunos años en los que luchó infructuosamente con el repuesto Gobierno español para que le fueran devueltas sus propiedades confiscadas, Rosa y su esposo Vicente se unieron a la causa del bando independentista bolivariano, al que aportaron con dinero para comprar la lealtad de soldados realistas, vituallas y los esclavos de sus propias haciendas para que se enlisten como soldados.

Mediante algunos de sus sirvientes, Rosa ayudó a huir al general Mires y a otros jefes libertarios que estaban presos en la ciudad de Quito, conduciéndolos a su hacienda en el valle de Los Chillos, en esta propiedad, en el Shuyo y en la hacienda de Tigua, acogió en 1822 al mariscal Antonio José de Sucre y sus tropas antes de la Batalla de Pichincha y luego a Simón Bolívar a su paso por Latacunga.

Después del triunfo de Pichincha, que consagró la libertad del Ecuador en la Gran Colombia, Rosa se convirtió en amiga personal del Gran Mariscal de Ayacucho y de su esposa, la Marquesa de Solanda.

Durante sus últimos años; permaneció enferma con una parálisis del maxilar inferior, aunque sí recuperó sus haciendas y propiedades confiscadas por los españoles, dono la hacienda del Shuyo a la naciente Republica. Rosa de Montúfar, falleció el 12 de noviembre de 1860 en la ciudad de Quito, cuando contaba con 77 años de edad, siendo sepultada en la capilla familiar en el convento de El Tejar (Segovia, 1940, p. 200-201).

Otro personaje nacido en Pujili, al que la historiografía destaca dentro de las gestas libertarias, fue Luis Fernando Vivero, jurista nació, el 4 de junio de 1790, hijo del Sr. José Bernardo de Vivero González y de la Sra. Mariana Toledo de Toledo y Vela. Sus primeros estudios los realizó en Pujilí, luego de lo cual viajó a Quito para ingresar a la Universidad de Santo Tomás de Aquino donde recibió los títulos de Doctor en Teología, en 1810, y en Cánones, en 1814. Por esa época le tocó vivir todos los acontecimientos que se sucedieron durante la Revolución del 10 de agosto de 1809 y más tarde el sangriento Asesinato de los Patriotas Quiteños. Estos sucesos despertaron en él sus primeras ideas de libertad e independencia.

Pasó entonces a radicarse en Guayaquil donde prestó todo su apoyo a la Revolución del 9 de octubre de 1820 que pretendía formar el Estado de Guayaquil independiente del movimiento liderado por Bolívar y San Martín Al organizarse la primera Junta de Gobierno de Guayaquil, que estuvo integrada por el Coronel Gregorio Escobedo, el Tnte. Crnel. Rafael María Jimena y el Dr. Vicente Espantoso, fue nombrado secretario de la misma, con derecho a voto.

Fue uno de los más fervorosos constitucionalistas de la época, y Santander lo reconoció como el mejor y más conspicuo jurista de la Gran Colombia. Asistió al Congreso de Colombia en representación del Departamento de Guayaquil, y se destacó en las Cámaras Legislativas por sus principios y erudita versación en las ciencias parlamentarias.

Por 1827 realizó un viaje por varios países europeos, gracias al cual pudo aumentar el caudal de sus conocimientos y publicar en París su libro *Lecciones de Política*, en el que de manera muy particular

expresó sus conceptos respecto al sistema popular representativo de Colombia. A su regreso a Guayaquil fue nombrado Rector del Colegio Seminario, cargo que desempeñó durante muchos años.

El Dr. Luis Fernando de Vivero y Toledo murió en Guayaquil, el 1 de octubre de 1842.

Según los miembros de la masonería guayaquileña, en octubre el general don José de Villamil y su amigo don José de Antepara organizaron una reunión especial para comprometer al grupo que lideraría, la lucha por la independencia de Guayaquil, entre los invitados estaban: el sargento mayor Miguel Letamendi, los capitanes León de Febres Cordero y Luis Urdaneta, estos últimos venezolanos que dirigían las fuerzas realistas, el coronel Gregorio Escobedo, el doctor Luis Fernando Vivero y Toledo, el coronel Francisco de Paula Lavayen entre otros, todos tenían en común haber sido iniciados en la Logia Masónica. .

Hacia la medianoche, estos patriotas dirigidos por Villamil juraron ante el Libro Sagrado y entre la Escuadra y el Compás, con la solemnidad de los talleres masónicos y dieron su palabra de luchar por la libertad. José de Antepara llamó a este juramento “La Fragua de Vulcano”, evocando al legendario Dios mitológico del fuego y la forja, hijo de Júpiter y Juno, cuyas manos fabricaron las armas de Aquiles. Pero era en realidad, esta reunión fue para la creación de una Logia Masónica de Ocasión con el único propósito de liberar a Guayaquil, con la complicidad de los oficiales masones venezolanos, que se cambiaron de bando³⁴.

El movimiento independentista de Latacunga del 11 de noviembre de 1820, al igual que el desarrollado en Quito en 1809 y el de Guayaquil, esta contado por la misma historiografía elitista que destaca la participación de aristócratas, marqueses, “Criollos” como protagonistas, olvidando a los campesinos, esclavos e indígenas que

34 Esta noticia ha sido publicada originalmente por diario El Telégrafo bajo la siguiente dirección: <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/1/el-9-de-octubre-de-1820-entre-la-escuadra-y-el-compas>

participaron, la historiografía cotopaxense solo recuerda entre sus participantes a: Feliciano Checa y Barba (Quito, 1782-1846), Fernando Sáenz de Viteri, Ramón Páez Iturralde, Pedro León de Berrazueta, Calixto Pino Iturralde y Lizardo Ruiz Villacreces.

En Pujili en esos tiempos, los hacendados, José Álvarez, aliado de José Modesto Larrea y Carrión (Quito, 1799 -Ibídem, 1861), II marqués de San José-dueños de las haciendas "Tilipulo" y de "Isinche Grande"-se enfrentaban abiertamente al vicario y juez eclesiástico de Otavalo, José Duque de Abarca, de la Orden de los Frailes Menores (O.F.M.) y cura de la Parroquia de Pujilí, que con fanáticos inculcaba en sus feligreses la lealtad al monarca español Fernando VII.

El aristócrata José Álvarez, había sido nombrado secretario de la "Junta Suprema de Gobierno" (1809) y secretario personal del presidente Juan Pío Montufar, marqués de Selva Alegre, en Quito; asociado con Larrea y Carrión, contactaron al coronel Feliciano Checa y Barba para que organizara en Pujilí una partida volante, con la que se pudiera apoyar a la causa revolucionaria, interceptando las comunicación y tener en jaque a los auxilios militares que el gobernador de Cuenca Melchor de Aymerich y Villajuana (Ceuta, España, 1754-La Habana, Cuba, 1836) enviaba al Sur, para develar la revolución del 9 de octubre (Segovia, 1941).

Muchas personas que participaron en el grito del 10 de agosto en Quito, se hallaban escondidos desde hace algunos años, en las propiedades de Pujilí, Tigua, Isinche, Anagamarca y Tilipulo, ellos estaban prestos a participar en la gesta libertaria liderados por el comandante don Feliciano Checa, uno de los jefes que más se lució, por su valor y constancia, en la campaña de 1.810 y que se hallaba en Pujilí de huésped en una. Casona, situada al pie de la colina del Sinchaguasin, cuya construcción que se desmorono en el siglo XIX.

El coronel Checa y Barba, desde la conformación en Quito de la "Junta Suprema de Gobierno" (1809) había contribuido con hombres y bienes, para hacer realidad y efectivo el proyecto de tener una patria libre del dominio español en el territorio de la Real Audiencia, estuvo

más que presto a secundar los planes de José Álvarez y de José Modesto Larrea y Carrión.

El Coronel Checa constituido en Pujilí organizó un Cuerpo de Infantería, integrado por pobladores de Pujilí y Poalo principalmente. Este ejemplo sirvió de estímulo para confortar los nervios de ciertos timoratos que, por no atraer el odio de las autoridades, su conducta se hallaba en pugna con sus convicciones, así como de los que habían hecho traición a los sagrados intereses de la Patria. En esta forma, acordaron el día que debían atacar al Cuerpo del ejército español, que guarnecía en Latacunga, para tener facilidad de apoyar al Ejército Libertador que, comandado por el Coronel Urdaneta, venía a desalojar a los realistas del resto de territorio que componía la Real Audiencia de Quito. Para su consecución el Coronel Checa se entrevistó con el Prócer Calixto Pino Calixto González del Pino], patriota e influyente en el seno de la sociedad latacungueña, a fin de acordar el día y la forma de contribuir con los suyos en el ataque que pensaba dar en el cuartel situado en la Plaza de Santo Domingo, aprovechando la oportunidad de la escasa vigilancia que había unido al movimiento revolucionario, gracia a las gestiones del patriota Don Ignacio Flor (Segovia, citado por Naranjo. *Escritos Inéditos*, 1974). El comandante Feliciano Checa sirvió en 1809 a órdenes del Capitán Juan de Salinas, hizo la campaña del “Camino Real” en calidad de comandante en que atacó por 4 ocasiones a las avanzadas y guerrillas del Ejército de Guayaquil, haciendo en cada asalto de 8 a 10 prisioneros. En San Miguel de Chimbo libró una acción desesperada contra el General Toribio Montes, Presidente de la Audiencia de Quito. Luego de acciones desafortunadas debió refugiarse en las montañas, pasando hambre y penuria en Pucayacu, hasta 1813, en que dedicó su tiempo a trabajos agrícolas durante 8 años.

En 1820 las fuerzas patriotas obtuvieron su triunfo y él luchó en Huachi a las órdenes del Capitán Luis Urdaneta y se unió a Sucre que se encontraba en Pujilí. Sucre lo hizo su Ayudante de Campo y pelearon juntos en la segunda batalla de Huachi, que fue fatal para los patriotas y debieron replegarse a Guayaquil. Luego desde Cuenca avanzaron a Quito, llegando el 24 de mayo de 1822, para triunfar en Pichincha (Segovia, 1941, p. 280-281).

Fue Lizardo Ruiz Villacreces (Ambato, 1794-1873), quien junto a Francisco Flor Egüez (Ambato, 1793-1868), ambos ambateños, los que se dirigieron a Pujilí a reclutar gente, enviando mensajeros a los poblados aledaños con panfletos y boletines para incitar a la población a la rebelión y a organizar partidas, pero los “volantes” son interceptados por las tropas realistas en Quito, donde eran impresas.

Fernando Sáenz de Viteri había contratado a su vez a cincuenta hombres en Pujilí y les había armado con sendos machetes costeados con dinero de su propio bolsillo. Éstos se concentraron en Tilipulito, cerca de la hacienda y obraje “Tilipulo”, que ese entonces pertenecía al general Manuel Matéu y Herrera (Quito, 1785-Cotopaxi, 1845), Marqués de Maenza, quien apoyaba la causa rebelde. Este lugar se convirtió en el cuartel de los rebeldes, donde se organizó en ataque al cuartel realista, que funcionaba en el centro de Latacunga, en el convento de Santo Domingo.

Hechos los preparativos y señalado el 11 de Noviembre, como fecha impostergable, ante la negativa del sargento Miguel Morales, Comandante [español] de la Plaza y del llamado “Batallón Los Andes”, de plegar a las filas revolucionarias; temeroso, el Coronel Checa de que, con la tardanza, se le daría tiempo a que tomara mayores precauciones de defensa, y postrado como se hallaba con una grave enfermedad, se vio en el caso de delegar a Calixto González del Pino, persona de su confianza, para que, poniéndose al frente de la tropa acantonada en Pujilí y de los que se unieron en Latacunga, se adueña del Cuartel. Unido a Lizardo Ruiz, y otros conjurados más, obliguen a rendirse a la escolta que guardaba el Estanco de pólvora y se apoderaran de él. Acto seguido, ordena atacar al Cuerpo que guarneecía la plaza; pero, viéndose rechazado por un tiroteo de fusilería, hace que Lizardo Ruiz, rompa los fuegos contra la bóveda del templo, a donde habían subido los realistas, obligándolos a bajar y refugiarse en el Cuartel. En este instante se incorporan los asaltantes, los pobladores, se iluminan las calles, porque entraba la noche; suenan las campanas; y, reunidos todos en motín, arremeten con la prevención. Morales manda a abrir

las puertas del cuartel y disparar, a quema ropa, pero, también, recibe el de los atacantes otra descarga en la que muere Morales., fue Juan José Linares, portero de la fábrica de pólvora, que se había unido a la batalla, quien le dio muerte al comandante español Miguel Morales., Amedrentada la tropa española, arrojan las armas y se dan a la fuga, dando el triunfo a los patriotas. (Segovia, 1941)

Mientras el coronel Feliciano Checa y Barba, el personaje con mayor liderazgo y experiencia en batalla, quien no dirigió el ataque por encontrarse enfermo, se quedaba a cargo de la mitad de las fuerzas en Tilipulo. Las mujeres que participaron en esta revuelta fueron: José María Alvear, Josefa Calixto, María Rosa Vela de Páez.

Esa misma noche, ya de madrugada, en medio del regocijo por la victoria obtenida; Calixto González del Pino hombre de confianza de Feliciano Checa y otros cincuenta combatientes viajaron a Ambato para continuar su plan de emancipación. A medio camino, Por Salcedo, se enteraron de que sus vecinos también habían derrotado a las tropas realistas en una intensa batalla, sellando el 12 de noviembre de 1820 como el día de la independencia de Ambato.

Para Segovia Palis (1941) este hecho de armas es la mejor prueba de que, sin la cooperación de pujilenses y paoleños, hubiera sido un fracaso militar, dado que el desconcierto del pueblo que acompañó el ataque contra el cuartel militar, se dedicaron a ingerir licor, y observar los acontecimientos, mientras los pobladores de los pueblos aledaños, luchaban contra las tropas españolas.

[...] en los Anales de la Historia no se ha hecho justicia a la heroica actuación de los hijos de Pujilí, que con derecho debían llevar orlada la frente con el laurel de la victoria en la jornada del 11 de Noviembre; y, más bien, torciendo el criterio, han otorgado a los que dieron tregua poner su pecho al frente y permitido se adueñaran de ajenos lauros, tanto cargos que ocupo con patriotismo y desinterés". (Segovia, 1941)³⁵

35 Segovia Palis, Teófilo C. (1941). *El 11 de Noviembre*. Artículo. Citado en Caicedo Lopera, Federico A. (1943). Pujilí y los alrededores. Correspondiente a la gran obra: Latacunga y sus alrededores. Compilatorio. Editora Caicedo. Págs. 19-20. Archivo de la Biblioteca "Juan Bta. Vásquez". Universidad de Cuenca.

Luego de dos años, el martes 29 de noviembre de 1822, el general Simón Bolívar Palacios y Blanco (Caracas, 1783-Santa Marta, 1830) entró por primera vez triunfante en Latacunga, allí permaneció, desde el mediodía del martes 5 hasta el mediodía del día siguiente. Fue agasajado esa noche en la hacienda “Tigua”, en Pujilí, por José Pío Escudero y Carrión (Loja, 1793-Guayaquil, 1853), Rosa Montúfar y el general José Bernardo Daste Brunce (Gondrin de Ges, Francia, 1785-Quito, 1850), médico de origen francés. Escudero había mandado a fabricar para la ocasión una vajilla decorada en loza, en la que todos los platos tenían impresa la frase “A Bolívar Libertador”. Las orquestas de Manuel Velasteguí y de Trinidad Morales tocaron saroa, polca y pasodoble, y se bebieron varios licores, entre ellos, el “pongólo de Pujilí”³⁶ (Jurado, 1991, p. 200).

Cada noche que vivió el Libertador Simón Bolívar, fue una fiesta, en 1825 al pasar por Guayaquil se reunió con otro pujilense, el Dr. Luis Fernando Vivero Toledo quien recibió en su casa en noviembre de 1825 a Bolívar, En su lujoso juego de sala estilo Luis XV se sentó el Libertador, en homenaje a él le obsequiaron una mesa del mismo estilo y con tablero de mármol conteniendo esta inscripción ‘A Bolívar Libertador’” (Crespo, 1972).³⁷ Aquella dichosa mesa, debido a su enorme peso, Simón Bolívar jamás pudo llevarse a su quinta “La Candelaria”, también conocida como “Quinta de Portocarrero”,³⁸ en Bogotá. la joven esposa

36 Jurado Noboa, Fernando (1991). *Las noches de los libertadores*. Vol. 1. Ediciones IADAP. Colección Identidad. Quito: Instituto Andino de Artes Populares. Convenio Andrés Bello.

37 Crespo, Hernán (1972). Colecciones Particulares. Revista Anglo. Quito. Julio-1972.

38 Los orígenes de la “Quinta de Bolívar” se remontan a 1680, cuando el bachiller Pedro Solís de Valenzuela hizo donación de una porción de tierra a la Capellanía de la Ermita de Montserrat. De esta propiedad, la Ermita dispuso hasta 1800, cuando el presbítero domiciliario y capellán, canónigo José Torres Patiño, la vendió al acaudalado comerciante José Antonio Portocarrero, contador principal de la Renta de Tabaco en Santafé de Bogotá, quien inició la construcción de la quinta como casa de recreo, pudiendo disfrutar hasta 1810, cuando falleció. Para 1819, la quinta se encontraba en un estado de abandono extremo. Después de la Independencia, la propiedad fue comprada por el nuevo gobierno independiente como regalo para Simón Bolívar. “El Libertador” la ocupó por primera vez en 1821 y luego en 1826. Luego, en 1827, regresó el Libertador junto con Manuelita Sáenz, quien convirtió la quinta en lugar más amable para la vida y centro de reuniones políticas de los seguidores de Bolívar.

de Vivero, de 27 años Francisca Garaycoa Llaguno, junto a su hermana, llegarían a ser una de las amistades más queridas de Bolívar y más odiadas por Manuelita Saenz.

Los registros históricos de estos acontecimientos acaecidos, curiosamente solo registran la participación de los “Criollos” blancos y de una nueva clase privilegiada naciente los militares, pero no de los mestizos, indígenas o negros participantes.

El discurso/simbólico, imperante, que establece una división entre poblaciones blancas y no-blancas no es una ‘geocultura’, sino que es un ámbito constitutivo de la acumulación de capital a escala mundial desde el siglo XVI. El ocultamiento histórico de los no blancos, y el resaltar la audacia y valentía solo de los blancos, le da un giro al proceso de control de los indígenas y subordinados, la autoridad del soberano ya no se definía tanto por su capacidad de quitar o perdonar la vida de los súbditos que transgredían la ley, infringiendo castigos violentos en sus cuerpos, por el contrario, ahora se definía por su capacidad de producir la vida de sus súbditos, es decir, de generar unas condiciones sociales para que los cuerpos pudieran convertirse en herramientas de trabajo al servicio del nuevo amo (Kontopoulos, 1993, p. 93).

Referencias bibliográficas

- Aguirre, F. (1972). *Bosquejo Histórico de la República del Ecuador*. Guayaquil: Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Avilés Pino, Efrén (2009). *Cañizares Manuela. Personajes Históricos*. Quito: Enciclopedia del Ecuador. Disponible en: <http://www.encyclopediadelecuador.com/personajes-historicos/manuela-canizares/> (2/10/2020).
- Avilés, E. (2008). *1820, la verdadera historia de la independencia*. Quito: Enciclopedia del Ecuador. Disponible en: <http://www.encyclopediadelecuador.com/historia-del-ecuador/revolucion-del-10-de-agosto-de-1809/>.
- Avilés, E. (2008). *1820, la verdadera historia de la independencia*. Quito: Enciclopedia del Ecuador. Disponible en: <http://www.encyclopediadelecuador.com/historia-del-ecuador/revolucion-del-10-de-agosto-de-1809/>.

- dor.com/historia-del-ecuador/revolucion-del-10-de-agosto-de-1809/ (2/10/2020).
- Cevallos, P. (s. f.). *Resumen de la Historia del Ecuador*. Tomo III. Cap. I “Primera Idea de Emancipación”. Biblioteca Virtual Cervantes (BVC).
- De Guzmán, M. (2006). *Manuela Cañizares, la heroína de la Independencia del Ecuador*. Quito: Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas.
- Encina, F. (1954). *Bolívar y la independencia de la América Española. Emancipación de Quito y Alto y Bajo Perú*. Tomo V. Santiago: Nacimiento.
- Gómez-Jurado, J. (2015). *Quito: Historia del Cabildo y la ciudad*. Quito: GZJ.
- Kontopoulos, Kyriakos (1993). *The Logic of Social Structures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Londoño, J. (2009). *Las mujeres en la Independencia*. Campaña Nacional Eugenio Espejo por el libro y la lectura. Colección Bicentenario. Quito-Ecuador, 2009.
- López-Cordón, M. (2014). *Josefa Amar y Borbón (1749-1833): los debates ilustrados sobre las mujeres*. En Cenarro, Ángela; Illion, Régine, Eds. *Feminismos: contribuciones desde la historia*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza (PUZ).
- Pacheco, L. (2009). *Bicentenario de la Primera Revolución de Independencia en Hispanoamérica*. Quito, 10 de agosto de 1809. Maicao al día. Ver en: <http://maicaoaldia.blogspot.com/2009/04/bicentenario-de-la-primera-revolucion.html>.
- Salazar, S. Sevilla, A. (2009). *Mujeres de la Revolución de Quito*. Quito: FONSAL.
- Segovia, T. (1940) *Monografía del cantón Pujilí, obra inédita*
- Segovia, T. (1941). *El 11 de Noviembre*. Artículo. Citado en Caicedo Lopera, Federico A. (1943). *Pujilí y los alrededores*. Correspondiente a la gran obra: *Latacunga y sus alrededores*. Compilatorio. Editora Caicedo. Pág. 18. Archivo de la Biblioteca “Juan Bta. Vásquez”. Universidad de Cuenca.

Capítulo IV

Pujilí como cantón, inicios de la república

Luego de culminadas las luchas de independencia, por Decreto del 25 de junio de 1824, expedido por el general Francisco de Paula Santander de Omaña (Villa del Rosario, Colombia, 1792-Bogotá, 1840), en su condición de Vicepresidente de la federación “Gran Colombia” (1821-1826), Latacunga fue elevada a la categoría de cantón de la provincia de Pichincha, a la que perteneció hasta el 1 de abril de 1851 (García, 2003), dado que los legisladores en Quito aprobaron la creación de la “Provincia de León” (Cotopaxi), con los cantones de Latacunga y Ambato. Este decreto fue publicado el 26 de mayo de 1851, siendo su primer gobernador Antonio Carrión. Así bautizada, se robusteció en 1852 con la creación del cantón Pujilí con sus parroquias de Zapotal y Quevedo, siendo creado el 1 de abril de 1851.

En la época republicana, Pujilí fue creciendo en el número de elementos foráneos y nativos, convirtiéndose en el centro de la comarca, con cierta visión política y esperanzadora en sus habitantes, considerando el lugar como una población no tan pequeña, pero si mayor que las aldeas y villas de la región. Fue nombrada como “Villa de San Buenaventura de Puxilli”.

En hecho real, no es la compleción del cortijo de regidores y justicias, magnates y ricos propietarios, sino en el del conglomerado de tranquilos y laboriosos moradores, amantes de la libertad y justamente aspirantes a un nivel político-administrativo admitido por las autoridades gubernamentales. (Naranjo, 1974, p. 5-6)

El lento desarrollo del proceso de formación y de consolidación del Estado en Ecuador, a partir de 1830, y que para algunos historiadores aun es un “proceso inconcluso”, tendría dos componentes fundamentales:

El lento proceso de formación del Estado ecuatoriano que ocurre a partir de 1830, tiene dos componentes: la centralización del aparato estatal y una difusión territorial del poder con el desarrollo de la división político administrativa. Simultáneamente a la centralización de una pequeña maquinaria burocrático militar, ocurrió la expansión de las bases del poder local, en una creciente división político-administrativa con la creación de parroquias y cantones. La lógica de esto, era “encapsular” a los grupos étnicos dentro de un ámbito de poder local y regional, constituyéndose espacios de carácter molecular donde se construyeron las relaciones entre indígenas, pueblos mestizos y haciendas, transformando el estatuto colonial de los grupos étnicos, sobre todo en cuanto a una tendencia observable durante el siglo XIX de recortar las atribuciones y funciones de autoridades étnicas, frente a un nuevo tipo de funcionario del Estado a nivel local: el teniente político. (Guerrero, 1989, p. 101)

La provincia de Cotopaxi había sido fundada, en 1851, por Rafael Quevedo Pozo y Pujilí fue nombrada como “Parroquia” de la provincia el 1 de abril de 1851, luego el 26 de mayo de 1851 por decisión de los legisladores, en Quito, cambio de Cotopaxi a “Provincia de León”, en honor al abogado y filántropo Vicente León y Argüelles (Latacunga, 1773- Cuzco, 1839), quien legó su fortuna a su ciudad natal (Zúñiga, 1992).

Pujilí, permaneció muy poco tiempo como parroquia, según la “Ley de Régimen Político Administrativo” de 1851, los señores Gómez de la Torre, Álvarez Villacís y Pablo Escudero, de elevada posición social y económica, solicitaron su cantonización. Serían Rafael Morales y el presbítero Francisco Rivadeneira, párroco de la localidad, encargados

de escribir la solicitud al seno de la “Sexta Asamblea Nacional Constituyente” reunida en Guayaquil, en 1852.

Los “Líderes de la Cantonización” de Pujilí fueron los aristócratas locales, Manuel Gómez de la Torre y Gangotena (Ibarra, 1815-1881), primer marqués de Ajaví; Gabriel Álvarez Villacís (Quito, 1817-Guayaquil, 1867) y Pablo Escudero, que tenían propiedades agrícolas y que estaban ubicadas en Pujilí y en Poaló; ellos quienes utilizaron su poder e influencias en el Poder Legislativo, logrando que se elevara a su pueblo a la categoría de “Cantón” (Naranjo, 1974, p. 4-5).

El historiador Segovia Palis, describe:

Hallándose en la conciencia de todos los habitantes que los señores Gómez [de la Torre], Álvarez Villacís y Escudero, interpretaban sus deseos, una vez que los Honorables Legisladores no queriendo disgustarles, en un pedido tan justo y tan en armonía cuando podían esperarse. Encargándose de la administración de pueblos cercanos y distantes. (Segovia, s. f., p. 3)

Gabriel Álvarez Villacís (1817-1867), quiteño de origen y de familia noble, junto a sus amigos, tenían una gran influencia política y social entre los altos y conspicuos personajes del Gobierno Central y en el Poder Legislativo de ese entonces; representaba los intereses y el poder político de los poderosos terratenientes de la época, hombre ilustrado, conocía y admiraba las construcciones culturales y civilizatorias europeas, al igual que todos los procedimientos de la época, tenía una visión eurocéntrica del mundo.

El eurocentrismo es una actitud colonial frente al conocimiento, que se articula de forma simultánea con el proceso de las relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico/raciales. La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante de la colonialidad del poder. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde la Ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, pre-moderna y pre-científica del conocimiento humano. Solamente el conocimiento generado por la elite científica y filosófica de Europa era tenido por

conocimiento ‘verdadero’, ya que era capaz de hacer abstracción de sus condicionamientos espacio-temporales para ubicarse en una plataforma neutra de observación. El “punto cero” fue privilegiado de este modo como el ideal último del conocimiento científico. (Caba y García, 2014, p. 21)

La solicitud indicada, que los parroquianos principales de Pujilí enviaron a la “Asamblea Nacional Constituyente” reunida en Guayaquil y presidida por Pedro Moncayo y Esparza (Ibarra, 1807-Valparaíso, Chile, 1888), entró en discusión de la honorable entidad. En sesión solemne del 22 de septiembre de 1852, es aceptada en toda su extensión, por consiguiente, es decretada la cantonización pedida que luego será sancionada el 24 de mismo mes y año por el Presidente de la República, general José María Urbina y Viteri (1851-1856).

Dicha resolución legislativa, señalaba, considerando que la parroquia de Pujilí, tiene, los elementos indispensables para formar un cantón con la adjudicación de las ricas y extensas parroquias de: San Felipe, Poaló, Saquisilí, Insilivi, Chugchilán, Sigchos, Pilaló, Angamarca, Pangua, Zapotal y Pujilí como matriz. Después de dos días de expedirse el mencionado decreto fue sancionado por el presidente del Poder Ejecutivo (Gobierno) en Daule, general Urbina y Viteri.

El 5 de octubre de 1952, el decreto gubernamental llegó a la Gobernación de León, donde se siguió el trámite oficial que advino a esta población el día 9 de octubre, siendo publicado por el Teniente-Político José Jaramillo, el 14 de octubre, es decir, seis días después de haber sido firmado por las autoridades superiores. El “Primer Cabildo Municipal” de Pujilí estuvo conformado por: José Álvarez Villacis; presidente del ayuntamiento; Rafael Morales, Pablo Escudero y Ramón Dueñas, concejales; Rafael María Vásquez, síndico-procurador; Miguel Bassante, secretario; Rafael Espinoza; tesorero; Seraffín Ordóñez, Comisario de Policía; Ignacio García y Joaquín Morales; alcaldes; y Manuel Martínez como “Jefe Político” (La Hora, 2003).

La resolución gubernamental del establecimiento del nuevo cantón de Pujilí llegó a ser publicada con la solemnidad debida, por el “Teniente Político” y primera autoridad parroquial José Jaramillo.

A partir del 14 de octubre de 1852, quedó definitivamente organizado como Cabildo Municipal con funcionarios propios en el cantón de Pujilí, siendo su primer presidente del ayuntamiento José Gabriel Álvarez Villacís (Quito, 1817-Guayaquil, 1867), con apenas 36 años de edad (García, 2001). Con la promulgación de la nueva “Ley de División Territorial” (1853) Pujilí junto con Latacunga y Ambato, conformaron la nueva provincia de León.

José Gabriel Álvarez Villacís (1817-1867), nació en Quito el 10 de mayo de 1817. Sus padres José Álvarez Torres y Teresa Villacís y Carcelén fueron los dueños del obraje de Isinche. En 1833 perdió a su padre y con solo 16 años de edad se convirtió en el administrador de una inmensa fortuna, importó desde Barbacoas una numerosa colonia de esclavos, con el objeto de aumentar la producción en sus haciendas subtropicales además, fue el primero que importó la dinamita al Ecuador, también importó varios caballos árabes desde Andalucía, España.

En 1835 había contraído matrimonio con Ramona Tinajero Morales con la que procreó seis hijos (Teresa, Concha, Ana, Antonio, José y Emilio). De entre estos, sus dos últimos hijos: José Álvarez Tinajero, eminente pujilense, nacido en 1840, estudió medicina en París, fue miembro del Cabildo de Quito, gobernador de Pichincha en 1867, diputado a la Constituyente de 1878, fue Ministro de Hacienda del Pentavirato en 1883 y 1884, diputado por León a la Convención Nacional y candidato por Alfaro Delgado a la Presidencia de la República. Murió en 1915 en su hacienda a los 75 años de edad. Por otra parte, el menor fue Emilio Álvarez Tinajero, destacado pujilense, nacido en 1843, obtuvo el grado de coronel por su participación en varios combates en: Pillaro, Chimborazo, etc. Se casó con su prima Zoila Álvarez Velasco en segundas nupcias, ya que su primer enlace con Emilia Dalgo, había sido anulado (García, 2001).

Este noble y prestigioso padre del cantón reconocido por la historiografía local, en 1837, fue el protagonista de un acto machista, criminal y feudal, cuando asistió en Los Chillos al matrimonio del

colombiano José López Escobar, prendado de la belleza de la novia, decidió raptarla, en su plan criminal ofreció a la novia, uno de sus caballos árabe para su traslado a Quito y colocó a sus esclavos negros, dotados de riendas y mantas, a lo largo del camino. En el trayecto, en un lugar frondoso, el animal se desboco, al llamado de Álvarez Villacís, sus esclavos negros tomaron el cuerpo de la recién desposada, lo envolvieron y lo trasladaron en secreto a una propiedad en Cotopaxi.

Al poco tiempo la comitiva, que acompañaba a la desposada, encontró el caballo en el fondo de un barranco, por lo tanto, dieron por fallecida a la recién casada. En realidad, permaneció oculta hasta mediados de 1847 en una bodega, al cuidado de una esclava negra de Barbacoa, pues a los demás cómplices del rapto se les hizo creer que la mujer había sido llevada a la residencia familiar, en Quito.

Fue en 1847, que ante unos sacerdotes de la orden de los franciscanos, la cuidadora por remordimiento de conciencia y de culpa, denunció el caso; los misioneros franciscanos de inmediato pusieron en conocimiento de la familia de la raptada, la cual pudo rescatarla, encontrándola enferma y envejecida, producto de la década (1837-1847) en que estuvo encerrada (García, 2001). Este secuestro nunca fue sancionado, en una época donde el machismo y los abusos hacia las mujeres eran permitidos.

Álvarez Villacís, durante 1843-1845 fue designado “Jefe Político” de Latacunga, donde patrocinó una escuela regentada por el insigne educador caraqueño Simón Carreño Rodríguez (Caracas, 1769-Amotape, 1854), quien había maestro del prócer Simón Bolívar. A partir de 1846, se dedicó a la compra de haciendas para expandir sus negocios agrícolas, adquiriendo la propiedad de cinco haciendas: Llámate y Mundo, en Patate; Cuturiví Grande, Chiquito y Alpamálag, en la Latacunga.

Llevo a cabo varios viajes a Europa para traer maquinaria para la agricultura y entre otras adquisiciones, trajo como técnicos a Enrique Fuseau, jardinero francés, que inicio en Tungurahua la fruticultura moderna e introdujo una gran variedad de frutales exóticos en la provincia; el otro, fue el técnico italiano Francisco Santoliva (García,

2001). Construyó una diversidad de obras públicas e instaló modernos telares mecánicos en sus haciendas, adquiridos en Europa.

En 1866, heredó a su madre Teresa Villacís y Carcelén el obraje de Isinche, Ichubamba, en Pintag, y los obrajes de Pitula y San Antonio de Juigua. En 1867, de regreso de un viaje a Francia, al desembarcar en el puerto de Guayaquil, se contagió con fiebre amarilla, por lo tanto, nombró como albacea a Pedro Carbo y falleció el 24 de septiembre de 1867, a los 50 años de edad, que los había cumplido durante el trayecto de regreso desde Francia.

Otro de los grandes personajes reconocidos por la historiografía nacional, fue uno de los intelectuales conservadores de la época de García Moreno, influyente de la época conservadora en Pujilí, a fines del siglo XIX y en la primera década del siglo XX, el abogado Pablo Herrera González (Pujilí, 1820-Quito, 1895), intelectual, hijo del cura franciscano Manuel Herrera Salcedo y de N. González. En esta época los religiosos de la orden de los franciscanos eran los encargados de la iglesia católica del cantón; este fraile tuvo en Pujilí dos hijos: Pablo y Gregorio, este último, también fue cura ordenada en la orden de los franciscanos.

Parece ser que Pablo Herrera, adoptó el apellido materno Egas de su bisabuela paterna Margarita Egas Venegas; realizó sus primeros estudios en Quito y luego a los 15 años se graduó de Bachiller en 1845 en el Colegio Nacional “San Fernando”, siendo compañeros de estudio en el último año con Gabriel García Moreno (Gómez-Jurado, 1954), año en que retornó a Pujilí, llamado por su padre biológico, donde vivió por cinco años (1840-1845), siendo en este cantón profesor de la escuela de varones y luego su director.

Su dilatada y fructífera carrera política la inició en 1853, cuando fue elegido Concejal de Quito. En 1857 ejerció la secretaría de la Cámara de Senadores. En 1857, en unión de Rafael Carvajal y Gabriel García Moreno, fue redactor del periódico “La Unión Nacional”, dedicado a fustigar al régimen del general Juan Francisco Robles García (Guayaquil, 1811-1893), que dispuso su encarcelamiento y exilio el mismo año.

Al asumir la presidencia Gabriel García Moreno (1861-1865), es elegido diputado por la provincia de Pichincha, pero es nombrado Subsecretario del Ministerio del Interior. En 1861, fue nombrado secretario de la Asamblea Constituyente. En 1864 fue designado Ministro de Interior y de Relaciones Exterior hasta 1865, al culminar el primer período presidencial de García Moreno.

En 1867 fue investido Presidente de la Corte Suprema de Justicia. En 1869 fue Ministro de Gobierno, en el segundo período presidencial de García Moreno (1869-1875), siendo elegido diputado a la Asamblea Constituyente y ministro de la Corte Suprema (1865-1871). En 1875 fue nombrado Presidente de la Corte Suprema de Justicia (1875-1881). En 1880, el gobierno del general Ignacio de Veintemilla y Villacis (1876-1883) lo nombró Director General de Instrucción Pública. En 1883; junto a Rafael Pérez Pareja, Pedro Carbo, general Agustín Guerrero Lizarzaburu y el abogado Luis Cordero Crespo, integró el “Pentavirato” o “Junta de Gobierno Provisorio” que gobernó al Ecuador desde el 14 de enero hasta el 15 de octubre (1883).

Durante el gobierno de Antonio Flores Jijón de Vivanco (1888-1892) fue nombrado ministro fiscal de la Corte Suprema de Justicia y ministro plenipotenciario en Lima para tratar el problema limítrofe con el Perú. En 1892 asumió la Vicepresidencia de la República (1892-1894), cargo que ejerció durante el gobierno de Luis Cordero Crespo (1892-1895), antiguo compañero del “Pentavirato”, hasta que renunció al cargo cuando cayó Cordero Crespo. En 1894, luego de su renuncia a la vicepresidencia, asumió por cuarta ocasión el Ministerio del Interior y de Relaciones Exteriores (1894-1895), correspondiéndole entonces la dura tarea de tratar de calmar a la población ecuatoriana, enaltecida a causa del sonado escándalo de la “Venta de la Bandera” (1895), para pasar a ocupar el último cargo de su dilatada carrera política: la presidencia del Consejo de Estado durante el breve y tumultuoso período de gobierno de Vicente Lucio Salazar y Cabal (1895). Ante el advenimiento de la “Revolución Liberal” (1895) se retiró de la vida pública, falleciendo en Quito el 19 de febrero de 1896.

El 22 de julio de 1860 es creada la provincia de Tungurahua, de manera que, en esa época, se define el territorio actual de Cotopaxi, pero todavía con el nombre de “Provincia de León”. En 1883, Pablo Herrera González [Egas], retornó a Pujilí esquivando la persecución librada en su contra por el Presidente de la República, José María Caamaño y Gómez Cornejo (1883-1888) y formando parte del Ayuntamiento de Pujilí en 1883; este ilustre personaje es reconocido por coleccionar los libros más raros e históricos de la época, probablemente algunos de ellos son los que se encontraban, ganando polvo, en la Biblioteca del cantón Pujilí.

El Procurador Síndico, presbítero Rafael María Vásquez González (Bogotá, 1802-Riobamba, 1867), fue un ilustre bogotano e hijo del funcionario español Antonio Vásquez, alcalde de Bogotá (1791-1805). Fue un famoso presbítero y canónigo que vistió la beca de “San Bartolomé” (1825) a la edad de 18 años. Bajo la sospecha de hallarse comprometido en la “conspiración septembrina”, que fue luego exento de toda acusación. Entre otras dignidades desempeñadas con brillo, estuvieron las de: Vicerrector del Colegio de “San Bartolomé” (1831); Secretario de la Cámara de Representantes durante tres años; Rector del Colegio de “La Provincia” de Vélez, médico y abogado, y diputado al Congreso Nacional.

En 1840, temeroso de reacciones violentas por ser opositor al gobierno del presidente José Ignacio de Márquez (1837-1841) salió de Bogotá, viajó, en compañía de Florentino González (Cincelada, Santander, Colombia, 1805-Buenos Aires, 1874) a Panamá y buscando un mejor clima, siguió luego con rumbo al Ecuador donde, gracias a Rufino Cuervo (Tibirita, Cundinamarca, Colombia, 1801-Bogotá, 1853), entonces Embajador de Colombia en Quito, como lo fue durante gran parte de la presidencia de Pedro Alcántara Herrán (1841-1845), es que conoció a Juan José Flores Aramburu (1800-1864) militar venezolano, quien desempeñó la presidencia del Ecuador en cuatro períodos (1830-1834, 1839-1843 y 1843-1845).

Por lo demás, por la correspondencia con el arzobispo Manuel José Mosquera (Popayán, Cauca, Colombia, 1800-Marsella, Francia, 1853) se comprueba que el presbítero emigró por causas políticas, más no por hechos censurables ni irregularidades. Vivió en la villa de Latacunga en donde fue rector del colegio de “San Vicente”, hoy “Vicente León”. Ocupó diversos cargos públicos, entre ellos, el de senador por la provincia de Chimborazo. Falleció el 7 de noviembre de 1867 en Riobamba y sus restos permanecen enterrados en la catedral de esa ciudad, aparte de que su retrato de cuerpo entero exalta su memoria en el salón de actos del Colegio “Vicente León” en Latacunga; fue otro de los ilustres personajes que, con visión modernizadora, influenciaron en la vida pública municipal lugareña. Iniciando obras de construcción importantes, que elevaron el prestigio de la honorable corporación municipal de Pujilí.

El hecho de que Pujilí estuviera teniendo vida y dinámica propia de desarrollo, en base a su propio potencial y recursos, casi a mediados del siglo XVIII, no les vino en gracia a determinados funcionarios públicos de la capital de la provincia de Cotopaxi, a mal querientes políticos y otros que se obstinaron en que el cantón Pujilí no tenía las rentas necesarias para su estabilidad administrativa y, por consiguiente, debía ser suprimido; supresión que fue decretada el 9 de noviembre de 1855 por el Senado y la Cámara de Representantes de la República, reunidos en Quito y, sancionada en la misma fecha por el general José María Urbina y Viteri (1851-1856), jefe de la nación, regresando Pujilí a la categoría de Parroquia. (Naranjo, 1974, p. 12).

Para 1907 ya había recuperado su categoría de cantón, y formaba parte de la “Provincia de León” (actual Cotopaxi), cuyos límites eran por el Norte la provincia de Pichincha, por el Sur la región oriental, Tungurahua y Bolívar, por el Oeste Los Ríos y por el Este con la región oriental. Su área era de 6.722 km², se calcula una población de 210.000 habitantes para toda la provincia. La provincia, contaba con dos cantones: “Latacunga, con sus parroquias, La Matriz, San Sebastián, San Felipe, Alaques, Mulaló, Guaitacama, Saquisilí, Tanicuchí, San

Juan de Pastocalle, Toacaso, Sigchos, San Miguel, Pansaleo, Cusubamba y Mulalillo. El cantón Pujilí, con La Matriz, Poaló, Isinlibí, Guangaje, Chugchilán, Pilaló, Tingo, Zumbagua, Angamarca y Pangua” (Mera, 1875, p. 97-105).

Para cumplir el decreto de libertad a los esclavos, emitido por el general José M. Urbina y Viteri en 1855, el Ayuntamiento de Pujilí mandó a firmar el censo de los esclavos del cantón y empezó por darles la libertad tan pronto como le permitieron las posibilidades económicas. Los primeros esclavos liberados en este cantón fueron: Manuel Congo, esclavo de Gabriel Álvarez, avaluado en doscientos cincuenta pesos; Ignacia Pavón, esclava de Ramón Borja, avaluada en doscientos pesos; y María Santos Campos, esclava de Pablo Escudero. Esto sirve para graficar que la sociedad pujilense de esa época estaba conformada por representantes políticos elitistas y esclavistas.

A mediados de siglo XIX, la “Revolución Marcista” (1845), dio un giro importante al centrar el republicanismo en el principio de igualdad, lo que se expresó en una agenda social muy clara. Entre los cambios más conocidos estuvieron: la introducción en la legislación de la manumisión de los esclavos y la eliminación del tributo para los indígenas. Muchas de las políticas definidas por el movimiento “marcista” quedaron truncadas por la presión que impusieron las élites regionales, que sintieron que ellas amenazaban su control sobre los grupos subalternos locales.

En la llamada “Época Garciana” (1861-1865 / 1869-1875), el republicanismo fue visto como un ideal ético-religioso. García Moreno buscó armonizar “las instituciones republicanas con las creencias religiosas” pues estaba convencido que la base de la identidad colectiva nacional estaba en su profundo catolicismo. García Moreno al igual que los colonizadores españoles, pensaba que una sola religión, era lo que unía a todos, superando la diversidad regional, étnica y de clase (Maiguashca, 1994).

La Revolución Marcista, también conocida por varios autores como la Revolución de Marzo o la Revolución de 1845, se desarrolló

entre el 6 de marzo y 17 de junio de 1845 y fue un movimiento armado revolucionario en Ecuador que enfrentó a las fuerzas en apoyo al presidente Juan José Flores y a las facciones rebeldes opositoras. Esta revolución es el primer movimiento armado que se dio en el país desde su creación en 1830. Se inició en la ciudad de Guayaquil y finalizó en la hacienda La Virginia en los alrededores de Babahoyo. Fue un levantamiento en el puerto principal en contra de las fuerzas de Flores, quien, casi al terminar su periodo, quiso modificar la Constitución para quedarse más tiempo en el poder. Flores fue destituido (Avilés y Hoyos, 2009, p. 119-122).

Para 1873, la “Provincia de León” (Cotopaxi) estaba conformada por dos cantones: Latacunga y Pujilí, en toda la provincia existían veinte y tres escuelas con 1.300 estudiantes, existía un Colegio en Latacunga, “San Vicente”, con 52 estudiantes y una renta anual de 6.937 sucres. El cantón Pujilí tenía doce parroquias: Saquisilí, Isinliví, Sigchos, Poalo, Chugchilan, Angamarca, Pangua, Pilalo, Zumbahua, Tingo y Guangaje, contaba con 3.000 habitantes. La producción principal era jerga, bayetas, papas, su alfarería es celebrada (Mera, 1875, p. 117).

La en esa época denominada, “Provincia de León” contaba con tres carreteras. En esa época estaba recientemente construida la carretera que unía Quito con Sibambe, desde donde se podía llegar hasta Milagro (Guayas) en tren, una carretera en mal estado que unía a Pujilí con Quevedo, y por otro camino de herradura se podía, desde Ambato pasando por Pasa, llegar hasta Angamarca.

Juan león Mera al describir las etnias existentes en el Ecuador, señalaba la imposibilidad de realizar un censo real pero calculaba que existía un tercio de descendientes de europeos, un tercio de indígenas y un tercio de mestizos. Al definir las características representativas de los ecuatorianos, escribe:

En los indios predomina la humillación, la timidez y la astucia adquiridas en su larga servidumbre, de donde les viene también un notable aire de tristeza en su porte y en todos sus actos: pero son trabajadores, constantes y sufridos. El descendiente de europeos

conserva mucho del carácter español: son religiosos, honrados, generosos y amantes de su independencia y libertad. Los de raza mestiza participan más del carácter indígena que del europeo; con todo a medida que se civilizan van adaptándose más y más al segundo. (Mera, 1875, p. 50-51)

Estas clasificaciones raciales, eran parte de los conocimientos que se impartían en las instituciones educativas de la época, se aplicaban a conveniencia en una sociedad pequeña y curuchupa, donde las palabras indio, negro, zambo, cholo, mezclado, eran parte del lenguaje cotidiano, profundizando la discriminación en una sociedad racista donde lo que no era herencia española, debía ser olvidado, intelectuales y educadores añoraban Europa y la Colonia.

El eurocentrismo era tristemente replicado en América Latina por las elites criollas,³⁹ quienes confundieron la universalidad abstracta con la mundialización concreta. Aunque toda la cultura es etnocéntrica, solo la cultura occidental es etnocida. Ella terminara imponiendo su

39 La modernidad, como nuevo paradigma de vida cotidiana, de comprensión de la historia, de la ciencia, de la religión, emerge en el siglo XV con el dominio del Atlántico. Holanda, Francia, Inglaterra, son el fruto del siglo XVI, son el desarrollo resultante del camino abierto por España y Portugal. América Latina entra en la modernidad como la "otra cara", encubierta, dominada y explotada.

La modernidad, exteriormente, realiza un proceso completamente irracional, que oculta a sus propios ojos. Con ello, sus pretensiones de racionalidad interna se desploman. Dicho con otras palabras, por su contenido secundario y mítico, la modernidad es la justificación de una praxis irracional de la violencia. El mito tiene las siguientes propiedades:

- a. La civilización moderna se auto-comprende como la más desarrollada, superior.
- b. La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos y bárbaros, y esto como una exigencia moral.
- c. El camino educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (surge la falacia desarrollista).
- d. Si el bárbaro se opone al proceso civilizatorio, la praxis moderna debe ejercer la violencia necesariamente, para desmontar los obstáculos de tal modernización.
- e. Si esta dominación produce víctimas, la violencia debe ser interpretada como un acto inevitable, y con un sentido ritual de sacrificio, en el que el héroe civilizador es el victimario de un sacrificio necesario.
- f. Para el moderno, el bárbaro tiene la culpa: al oponerse el proceso civilizador, que significa su propia emancipación.

La superación de la modernidad implica negar el mito de la misma. Debe emerger el rostro del Otro negado. Y debe emerger como Alteridad negada, sin voz ni cara. Debe quedar al descubierto la "otra-cara", oculta de la modernidad: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado y esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura colonial enajenada. (Robles, 2012).

voluntad, que es la primera voluntad de poder. La conquista de Ecuador, continuaba en las nacientes instituciones educativas.

En abril de 1862 el señor Rafael Morales dono en el sitio denominado el Calvario, un terreno de tres solares para construir el nuevo cementerio ya que el anterior ubicado junto a la Iglesia resultaba pequeño e insalubre. En este sitio, según Teófilo Segovia, se encontraban, las ruinas de la primera capilla de Pujilí, construida por los Franciscanos en el siglo XVI, como describimos en un capítulo anterior.

Para la ceremonia de la posesión del suelo donado para el nuevo cementerio, el 1de mayo de 1862, el escribano Sr. Miguel Bassante, en presencia de autoridades y vecinos del cantón, siguiendo las extrañas costumbres de la época. El presidente municipal, tomo de la mano derecha al Sr. Presidente del Concejo, hizo después, que se revolcara en el suelo, tirara piedras, arrancara yerbas y procediera a otras demostraciones de propiedad, los muros del “cementerio viejo”, se terminaron de construir un año después con un presupuesto de 80 suces.

En 1866 se abrieron las calles denominadas en esa época “Señorío de Oriente a Occidente”, el empedrado fue tarea de los dueños de las casas, obra supervisada por el señor Félix Gentil Rumazo, Comisario de Policía.

Antes del siglo XX las condiciones sanitarias y de ordenamiento territorial del cantón Pujilí eran desastrosas, los servicios básicos eran inexistentes, el agua que los pobladores utilizaban eran las del rio Pujilí, que no escaseaba en invierno, pero en verano, era inmundas pues aquí se vertían las aguas servidas. El anhelo de la población era construir un canal de agua, que utilizando una fuente natural que existía por lo que hoy conocemos como “ las cuatro esquinas”, por detrás del monte Sinchahuasin, alimente la pila central del parque, donde los pobladores recogerían agua para sus viviendas y sus animales. Esta obra con varios tropiezos con los contratistas, por la consabida corrupción, serviría como fuente de agua para la población durante varios años.

El clientelismo al igual que hoy, fue la forma de hacer política, los individuos de clase media, al participar en política, buscaban conseguir empleo, ya que el gobierno era una fuente importante, aunque poco segura, de empleos de oficina. Cada nuevo gobierno despedía a los empleados del régimen anterior, y los exempleados gubernamentales pasaban inmediatamente a apoyar al político que les prometiera emplearlos de nuevo, Las elites locales dependían de los gobernantes nacionales, y los cargos de importancia estaban determinados por “las palancas” que se tenían en el gobierno central. Esta forma de actuar era una manifestación del muy estructurado sistema de relaciones de patrocinio y clientela que dominaba todos los aspectos de la vida ecuatoriana (Rodríguez, 1985, p. 21).

En el siglo XIX, se promulgaron once Constituciones que establecían reglas para evitar los abusos del poder, todo funcionario debía ser elegido y prohibían la reelección de un presidente, pero en la realidad solo se observaba un abuso del poder a todo nivel, no existían elecciones libres, con frecuencia se celebraban elecciones, no para elegir, sino para confirmar o legalizar el poder de alguien que lo había obtenido por la fuerza; en esos casos generalmente la elección se acompañó, de la redacción de una nueva Constitución. En otros casos el gobierno controlaba las elecciones para asegurar el triunfo de su candidato. En cualquiera de las dos situaciones era probable que los candidatos presidenciales frustrados impugnaran el resultado por la fuerza, y el problema encontraba una momentánea solución con la victoria de una de las partes. Pero esas soluciones eran siempre vacilantes y el gobernante podía esperar varias insurrecciones durante su gobierno. El uso de la fuerza no estaba limitado a los políticos militares: los generales Juan José Flores (1830-1834, 1839-1845), José María Urvina (1851-1856) e Ignacio Veintimilla (1876-1883) se apoyaron en las fuerzas armadas para llegar al poder o mantenerse en él, pero lo mismo hicieron los principales políticos civiles. Los dos grandes estadistas del siglo XIX, Vicente Rocafuerte (1835-1839) y Gabriel García Moreno (1861-1865, 1869-1876) llegaron al poder a consecuencia de un

conflicto armado y luego se apoyaron en las fuerzas armadas para mantenerse en el poder.

En el siglo XIX en Ecuador el estilo de gobernar autoritario: era el único existente. los jefes del ejecutivo llegaban rápidamente a la conclusión de que solo un gobernante fuerte e inflexible podía manejar el país; ya que si el gobierno estaba siempre ocupado combatiendo a la subversión no era posible hacer nada (Rodríguez, 1985, p. 22-23).

A nivel local se repetían la prepotencia y el abuso con los indígenas como una forma natural de trato, pero también entre los mestizos y pobladores urbanos. En 1882, el general Ignacio de Veintimilla llama a elecciones de senadores y diputados, buscando reelegirse. En Pujilí, el jefe de las llamadas milicias era el coronel José M. Escobar, hombre caprichoso y abusivo, cuñado de Lucidoro y Telmo Viteri, arrendatario de la hacienda de Juigua, quería que su voluntad fuera acatada en toda ocasión y no permitía opositores en la campaña electoral, ordeno a sus secuaces agredieran a cualquier persona que no apoyara a Veintimilla. La primera víctima de su venganza fue Dario Pozo, al que, luego de golpearlo, le hizo flagelar en el zaguán de la casa Municipal, bajo el cargo de insubordinación. Acto continuo encarcela al señor Julio Rivadeneira, otro dirigente de la oposición con el pretexto se ser un soldado desertor. Julio Rivadeneira, era hijo del comandante Roberto Rivadeneira, había combatido junto a su padre en la “batalla de Galte” en la que Veintimilla derroco a Borrero.

Cuando el señor Alejandrino Yáñez, Comisario Nacional cuestiona el accionar de Escobar, este es golpeado y amarrado, lo montan en un burro lo coronan con flores fétidas y luego de entre burlas, darle vueltas por la plaza central, intentan llevarlo a Ambato para meterlo preso, lo que es evitado, por la reacción de los pobladores quienes se levantaron contra este abuso, obligando a Escobar y sus acompañantes a refugiarse en la casa de la señora Josefa Bassante, dueña de la casa esquinera de las calles García Moreno y José Joaquín de Olmedo, que después compraría Modesto Villavicencio.

El señor Julio Rivadeneira era alguacil mayor del cantón, pocos días después de ser liberado, mientras se encontraba construyendo su casa, fue atacado por Telmo Viteri y Amable Dueñas, en la pelea, le quitan la solicitud firmada para denunciar al coronel Escobar, al conocer este documento, Escobar ordena a los militares apresar a todos los que lo firmaron, Los soldados registran la casa de Rivadeneira, y en el allanamiento, muere un niño de un mes de nacido. Rivadeneira y Semanate huyen a los páramos de Guataparanga, luego de permanecer escondidos en cuevas alejadas de los centros poblados, llegan a Machachi, a la hacienda Hualilagua del cura de Pujilí, Manuel Ignacio Ascona quien les ofrece refugio.

Estos atropellos de termina cuando es destituido Escobar, luego de dos años de persecución, atropellos y abuso del poder en el cantón Pujilí (Segovia, s. f., p. 256).

Esto desmitifica, esa visión romántica de los pueblos serranos, donde reina la paz y la convivencia pacífica, siempre al igual que en todas las sociedades, existieron luchas de poder entre los grupos hegemónicos y de estos, con los subordinados.

Los señores Julio Rivadeneira, Manuel Semanate, Juan José Merizalde, José Pio Vascones, Rafael Jácome, Segundino Tovar entre otros comerciantes y agricultores de la zona, dirigieron este alzamiento contra los abusos de Escobar,. provocando la guerra entre dos bandos rivales que buscaban controlar el poder local, algunos de estos nombres fueron bautizadas las primeras calles del cantón Pujilí.

Félix Adolfo Chiriboga Rivadeneira (Quito, 1855-1933), es el representante de la corriente modernizadora en el cantón Pujilí, siendo aún un niño, viajó a Lima (Perú) con su madre, Mártir Rivadeneira Peñaherrera, dónde realizó todos sus estudios y llegó a ser contador de la “Casa de la Moneda” en Lima; participó en la “Guerra del Pacifico” (1879-1884) contra Chile, enrolándose en el ejército peruano, donde ganó una medalla por su valentía. También estuvo residiendo un tiempo en Chile, después del conflicto.

En 1873 con 19 años de edad, en Lima contrajo matrimonio en la Parroquia de Santa Ana, con Dolores Policard Poincaré de 16 años de edad, hija del ingeniero Jea Baptiste Policard.

En 1885 regresó al Ecuador y por varios años trabajó con su padre Benjamín Chiriboga Delgado, siendo su brazo derecho. Al volver a radicarse en el Ecuador, en 1886, dirigió las haciendas de Isinche, en Pujilí, y de las dos Curtidurías (elaboradoras de cueros) que su padre, a su vez, había obtenido en arrendamiento de su dueña, Dolores Álvarez Villacís. Vivió en Pujilí por algunos años y en 1891-1892 fue Presidente del Municipio de esta población. Fue en esos años que adquirió las haciendas de “San Félix” y “La Moya”, así como la hacienda “El Corazón de Aloasí”, Machachi, un total de 150 caballerías de extensión, más 348 de páramos.

Desde su llegada se vincula al grupo de hacendados que dirigían el cantón Pujilí, por esa época no se contaba con presupuesto municipal, y toda obra que se construyera era producto de dadas o donaciones, Chiriboga sin duda supo liderar a los terratenientes locales, con su visión de desarrollo y modernización.

En 1885 el presidente Placido Camaño, visito Pujilí, logrando que el Congreso de 1.886 le asigne un presupuesto de 1.000,00 sucres anuales, al Concejo Municipal, para la realización de las obras publicas inexistentes hasta entonces.

En 1887, el arzobispo de Quito, dono un terreno para construir la Escuela de niños se denominaría: “San Ignacio”, El primer profesor municipal nombrado en 1892, fue el presbítero Camilo Segovia, graduado de topógrafo con un sueldo de 25 sucres mensuales.

En 1889, se construiría la Escuela de Niñas. En el terreno expropiado al señor Santos Granja por la suma de 2.250 sucres. Era presidente del Concejo Municipal y era, Félix Adolfo Chiriboga.

En 1890 continuando con el desmembramiento territorial, Saquisilí y Sigchos fueron separados de Pujilí, y anexadas al cantón Latacunga. En 1893, se instalaron las redes para la oficina del telégrafo.

Por esa época, la Iglesia Católica controlaba vastas hectáreas de cultivos y el diezmo era una obligación tributaria. Los indígenas vivían en condiciones de esclavitud y la mujer era ciudadana de segunda clase. Cuando alguien nacía o se casaba, debía registrarse ante la parroquia más cercana y la educación solo la dictaban los curas. Así era el Ecuador de 1895 (El Telégrafo, 2012).

En 1895, José Eloy Alfaro Delgado (Montecristi, Manabí, 1842-Quito, 1912) dirigió la “Revolución Liberal”, partiendo de Guayaquil, usa varios caminos para llegar a Quito, entre estos el de Angamarca.

Un analista argentino del liberalismo ecuatoriano, Roig (1977), propuso la existencia de dos tendencias: primera, un “liberalismo popular” fundado en el indigenismo y en políticas orientadas al mejoramiento de los indígenas; y, segunda, un “liberalismo del orden” encarnado en las élites poderosas que temían al pueblo. Esta última fue la tendencia dominante del “Liberalismo Criollo” en Ecuador y, siguiendo esta clasificación, la “Revolución Liberal” de 1895 se considera una transformación inconclusa, especialmente en la reivindicación a la población indígena y en la abolición del “concertaje” como forma solapada de esclavitud (Roig, 1977).

En su “Mensaje a la Nación” de 1896, el general Alfaro Delgado recordó, que en la batalla de Gatazo, un indígena concierto reclutado como soldado le dijo: “Mi general, voy a pelear por mi libertad; después del triunfo me dará una papeleta para no ser más concierto” (Moncayo, 2014).

Para los indígenas de la época, el general Alfaro Delgado⁴⁰ era como un runa (“hombre”), que intentó que “todas las personas trabajaran

40 El general Eloy Alfaro se había vuelto una figura legendaria del movimiento radical. Combatió por años en el campo y en la prensa contra el régimen, hasta que fue nombrado, en su ausencia, jefe supremo por el pronunciamiento del 5 de junio de 1895. Como tal dirigió la campaña militar triunfante que instauró el liberalismo en el poder. Conforme las iniciales reformas fueron implantadas, los conflictos con la Iglesia arrieron. La conspiración conservadora mantuvo en alerta al Gobierno, empeñado en fundar centros de educación laica y construir el ferrocarril. En 1901 se patentizó la división liberal. El general Plaza, elegido presidente de la República, fue constituyendo su fuerza propia. El “Alfarismo” tenía un sesgo popular, tanto que el “Placismo” venía a ser la alternativa pro oligárquica (Ayala-Mora, 2008).

como iguales” (Yáñez, 1986). Fue la resistencia de parte de las élites conservadoras y ultramontanas a la eliminación del “concertaje”⁴¹ lo que impidió que el general Alfaro Delgado cumpliera su promesa. Como argumento construyeron la propia figura de Alfaro como la de un “indio”, según ellos, por sus venas circulaba sangre de un grupo aborigen muy belicoso de la región costera. El proyecto liberal ecuatoriano de inicios de siglo XX, quería llevar al país a la modernidad cultural.

En una sociedad “Curuchupa”, de tendencia política ultra conservadora y fundamentalista religioso, de pueblos fantasmagóricos, las élites liberales pudieron mostrarse como portadoras de los valores civilizatorios. Por su parte, el espíritu modernizador de las élites pujilenses, se manifestaría en la transformación física y cultural de la ciudad; la arquitectura y los nuevos edificios debían representar que quedaba atrás la pequeña ciudad, anclada en relaciones precarias y prácticas tradicionales, ahora debía parecer una urbe moderna, abierta al futuro, predestinada a grandes proezas, tanto en lo local y regional, como en lo nacional.

La concepción de modernidad que desarrollaron, fue también una modernidad más bien “colonial” desde su punto de partida. Pero ayuda también a entender por qué fue en Europa mucho más directo e inmediato el impacto del proceso mundial de modernización. Esta concepción de una modernidad tan *sui generis* o propia de América Latina, era producto de la influencia del positivismo en el liberalismo de corte progresista para subsanar el estancamiento y limitado desarrollo que se había logrado implementar a fines del siglo XIX, en comparación con el desarrollo del liberalismo en Europa, cuyas diferencias eran abismales.

Ingresar en la civilización para alcanzar el tan anhelado progreso va a ser una de las principales preocupaciones de los gobiernos oligárquico-liberales en América Latina, y especialmente en Ecuador.

41 Concertaje: Contrato mediante el cual un indígena se obligaba a realizar trabajos agrícolas de manera vitalicia y hereditaria, sin recibir salario o recibiendo lo mínimo. (RAE, 2019).

El instrumento conductor hacia la civilización serán los principios del positivismo: “Orden y Progreso”. Se hablaba de una “Recolonización”⁴² para superar el servilismo asumido durante la Colonia y alcanzar lo que en Europa y Estados Unidos ya estaba hecho. Su preocupación era de atraer nueva población migrante europea y reducir las distancias en el menor tiempo posible, como lo propuso el legislador argentino Juan Bautista Alberdi (Tucumán, Argentina, 1810-Neuilly sur Siene, Francia, 1884).

En efecto, las nuevas prácticas sociales implicadas en el patrón de poder mundial, capitalista, la concentración del capital y del salariado, el nuevo mercado del capital, todo ello asociado a la nueva perspectiva sobre el tiempo y sobre la historia, a la centralidad de la cuestión del cambio histórico en dicha perspectiva, como experiencia y como idea, requieren, necesariamente, “la des-sacralización de las jerarquías y de las autoridades, tanto en la dimensión material de las relaciones sociales como en su intersubjetividad; la des-sacralización, el cambio o el desmantelamiento de las correspondientes estructuras e instituciones” (Quijano, 2000, p. 246).

Las formas de trabajo desarrolladas en la región Sierra del Ecuador, en su mayoría eran no salariales, lo que implicaba que las relaciones de explotación y de dominación tienen carácter arraigadamente colonial. La Independencia política, desde comienzos del siglo XIX, estuvo acompañada en la mayoría de los nuevos países por el estancamiento y en el retroceso del capital y fortalece el carácter colonial de la dominación social y política bajo la figura de la hacienda, fue un hecho decisivo y determinante para el destino diferente del proceso de la modernidad entre Europa y América Latina (Quijano, 2000).

El 16 de enero de 1898 se inauguró la red de energía eléctrica, dejando atrás los mecheros y las velas. (Segovia, 1941, p. 197-198).

42 Recolonizar se entendía cómo hacer en América un nuevo proceso de colonización con población blanca traída desde Europa, ante el dilema de: “Ser ellos...” (Sarmiento, Argentina) o de “ser como ellos...” (Ingenieros, México).

Los oleos que permanecen hasta el día de hoy, en el Palacio Municipal Pujilí, fueron pintados el de Placido Caamaño, (1837-1900) en 1985 por el joven pintor pujilense, Cruz Alejandro León, alumno del pintor quiteño Antonio Salas. Los otros tres oleos que adornaban el salón de sesiones, fueron pintados por el señor Ignacio Carrasco, el de Bolívar, en 1889, año en el que tuvo lugar la primera velada literaria musical, solemnizando el festejo del 10 de agosto de 1.809; el óleo de Sucre en 1.891, y el de García Moreno en 1892 (Segovia, 1941, p. 300).

Reinaldo Maldonado, un músico pobre, que empeño su clarinete por 7 sucres, fue nombrado director de la banda Municipal en 1894, sería la primera banda municipal de la que se tiene registro.

En 1899, se inició en Pujilí la construcción del palacio municipal, una obra influenciada por la arquitectura republicana y que intentaba representar el poder político y económico de está cantón en los inicios del siglo XX. El Concejo Municipal estaba dirigido por Félix Adolfo Chiriboga Rivadeneira, e integrado por: José P. Vascones, Nicolás Segovia, José Quevedo, José Bustos, Pedro Jácome, entre otros. Las élites locales contaban con el apoyo del Dr. Pablo Herrera.

Los planos del palacio Municipal, fueron diseñados, por el Arquitecto Francisco Smith, arquitecto prusiano que también diseño el Teatro nacional Sucre, entre otras obras destacadas. La construcción fue realizada por el virtuoso albañil, Pedro Sangoquiza, el director de obras municipales era el sr. Gabriel Jácome, el cascajo utilizado como materiales para la construcción, fue donado por el señor Ramón Izurieta, propietario de las minas de “San Ramón” (Isinche).

El reloj traído de Francia fue ordenado por el señor Alejandro Vásconez C., a un costo de 1.132 sucres, la instalación en el torreón municipal la realizo, el relojero, Guillermo López.

El 1 de enero de 1901 con la algarabía de todo el pueblo, se inauguró el “Palacio Municipal”, el comité de festejos, estuvo presidido por el señor Adolfo Tamayo, dicho comité organizo una noche literaria, una presentación de teatro y corridas de toros.

Todos estos políticos, artistas y constructores han sido olvidados por la historiografía local, en el palacio Municipal actualmente, solo podemos observar, decenas de placas recordatorias a obras intrascendentes de las dos últimas décadas.

La apuesta de los intelectuales de la época, al “Desarrollismo”, a las formas eurocéntricas del conocimiento, a la desigualdad entre los géneros, a las jerarquías raciales y a los procesos culturales/ideológicos que favorecían la subordinación de la periferia en el sistema-mundo capitalista, en los pequeños poblados de la Sierra en Ecuador, las elites criollas de la periferia, se esforzaron por imitar los modelos de desarrollo extranjeros, mientras que reproducían las antiguas formas de colonialismo (Zea, 1986).

La caracterización de la periferia como sociedades “del pasado”, “premodernas” o “subdesarrolladas”, por parte de las elites criollas en América Latina de descendencia europea, sirvió para justificar la subordinación de los Estados-Nación post-coloniales al despliegue del capital internacional durante los siglos XIX y XX; proceso que continúa hasta hoy día. (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 14-15). La complejidad de la inferioridad de América Latina en relación a Europa, es que al no compartir el mismo tiempo histórico y vivir en diferentes espacios geográficos, el destino de cada región es concebido como no estar relacionado con ningún otro espacio.

Hasta entrado el siglo XX, tanto Europa como América del Norte son pensadas desde la “periferia” como viviendo una etapa de desarrollo (cognitivo, tecnológico, económico, científico y social) mucho más “avanzado” que el resto del mundo, con lo cual surge la idea de “superioridad” de la forma de vida occidental sobre todas las demás. Así, Europa es el modelo a imitar y la meta desarrollista era, y sigue siendo en el presente siglo XXI de poder “alcanzarlos”. Esto se expresa en las dicotomías civilización/barbarie, desarrollado/subdesarrollado, occidental/no-occidental, o Norte-Sur, que marcaron categorialmente a buena parte de las ciencias sociales modernas (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

Referencias bibliográficas

- Avilés Pino, Efrén; Hoyos Galarza, Melvin (2009). *Historia de Guayaquil*. Guayaquil: Divaprint.
- Caba, S. y García, G. (2014). La denuncia al eurocentrismo en el pensamiento social latinoamericano y la problemática de la universalidad del conocimiento. *Revista Polis* (Santiago. Chile), 13(38), 45-66.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel Ramón (Comp.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Diario La Hora (14/10/2003). Pujilí: bello rincón de la patria celebra Cantoniación. Ver en: <https://lahora.com.ec/noticia/1000198235/pujilc3ad-bello-rincc3b3n-de-la-patria-celebra-cantonizacic3b3n>. (04/10/2020).
- García Lanas, Paul (2001). Personajes que engrandecen la Historia de Pujilí. *Revista Pujilí*. Cuna del Danzante. Patrimonio Cultural Intangible de la Nación, n° 1852, 2001. (53-65).
- García, P. (2003). *Cotopaxi-Tungurahua*. SAG 6(181).
- Gómez-Jurado, Severo. S.J. (1954). *Vida de García Moreno*. Tomo I. Cuenca: El Tiempo.
- Guerrero, Andrés (1989). Curagas y tenientes políticos. La ley de la costumbre y la ley del Estado (Otavalo 1830-1875). *Revista Andina*, Vol. 7, n° 2, Cuzco (dic.), 1989.
- Manguashca, Juan (1994). *El proceso de integración nacional en el Ecuador: el rol del poder central, 1830-1895*. en: Juan Manguashca, editor (1994), *Historia y región en el Ecuador 1830-1930*, Quito: CEN / FLACSO / CERLAC.
- Mera, J. (1875). *Catecismo de la geografía ecuatoriana*. Quito: Fondo Ecuatoriano Republicano I (FER1).
- Moncayo Gallegos, Paco R. (2014) *El Viejo Luchador*. En: *Boletín n° 3, Academia Nacional de Historia Militar* (ANHM), Oct 8, 2014.
- Naranjo Rumazo, César F. (1974). *Pujilí a través del Tiempo*. Quito: Casa de la Cultura. Núcleo de Cotopaxi.

- Naranjo, C. (1974). *Pujilí a través del Tiempo*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Quijano, Aníbal (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (Comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246.
- Rodríguez, L. (1985) *Política y poder en el Ecuador, 1830-1925*, Latin American Center, University of California Los Ángeles, California, Quinto Centenario 7, Universidad Complutense de Madrid, p 21
- Roig, Arturo A. (1977). *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*. Quito: PUCE.
- Segovia, T. (1941). *El 11 de Noviembre*. Artículo. Citado en Caicedo Lopera, Federico A. (1943). *Pujilí y los alrededores*. Correspondiente a la gran obra: *Latacunga y sus alrededores*. Compilatorio. Editora Caicedo. Pág. 18. Archivo de la Biblioteca "Juan Bta. Vásquez". Universidad de Cuenca.
- Zea, Leopoldo. (1986). *América Latina en sus ideas*. México: UNESCO-Siglo XXI.
- Zúñiga, N. (1992). *Vicente León*. Quito: Andradecar.

Capítulo V

Pujilí, mestizaje y proyecto civilizador

Referirse a las principales ciudades serranas del Ecuador (Quito, Cuenca, Riobamba, Cotopaxi, Ambato y Loja), en el siglo XX es aludir a sociedades inmersas en un proceso de transición, aún inconcluso, que enfrentan una transformación de tipo étnica, más que intercultural o identitaria, y que fueron los responsables de la transfiguración de los habitantes, tanto urbanos como rurales en todo el Ecuador.

Estos cambios estaban adscritos en el marco de la idea de “modernización” de un país, atravesado por un fenómeno difícil de definir al que llamamos “mestizaje”.⁴³ Este proceso de modernidad, tiene como fenómenos más sobresalientes a nivel local, los levantamientos indígenas de 1962 cuando el domingo 26 de noviembre, la jornada censal sería sangrienta en algunas de las parroquias indígenas de: Cotopaxi,

43 En el contexto andino, el mestizaje tiene que ver sobre todo con procesos de mutación étnica y transformaciones culturales antes que con situaciones de mezcla o miscegenación racial. La Sierra ecuatoriana vivió un escenario privilegiado de desarrollo y manifestación del mestizaje a través de sus dos variantes constitutivas: la cholificación y el blanqueamiento (Ibarra, 1992).

Las estrategias de movilidad y ascenso social de los grupos subordinados que permitieron el derrumbe de las sólidas barreras étnicas que separaban a indios, mestizos y blancos en el cantón al mismo tiempo que impulsieron un continuo étnico de indio a mestizo conformado por diferentes grados de aculturación. Dichas estrategias provocaron a la vez la reconfiguración de la jerarquía social, en la medida que el criterio socioeconómico se convirtió en el principal referente de diferenciación social (Ibarra, 1992).

Tungurahua, Imbabura y Azuay y al de 1990, la Reforma Agraria a partir de 1964, , la quimera del oro con la explotación de las minas de Macuchi, la creación del Escuela “Normal Belisario Quevedo”, el segundo “boom petrolero” a partir de 1972, y los desastres naturales el terremoto de 1987, todos estos procesos enmarcados en un contexto de una visión “desarrollista” del mundo, la cual esta matizada en lo local, por el afán del proceso “blanqueamiento” y de ascenso social, de toda la sociedad ecuatoriana.

En relación al “blanqueamiento social”, este ha sido un proceso, no solo atingente al Ecuador, sino a toda América Latina, en especial en los países con una estratificada multiculturalidad (Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú). Las fuerzas que han interactuado en este proceso han evidenciado las continuidades y discontinuidades que ha tenido desde la Colonia y en relación con la constitución progresiva del significado contemporáneo del concepto de raza para clasificar a las poblaciones según criterios que entrelazan características fenotípicas y cualidades morales que pueden ser transmitidas de generación en generación (Leal, 2010, p. 389-438).

La historicidad del desarrollo de este proceso social desde la Colonia, requiere de dos precisiones: la primera, el lugar que ocupa el “mestizaje” en su propia historia como un proceso que ha sido culturalmente estructurante y como una ideología política nacionalista, y la estrecha relación que tienen la raza, la etnicidad y la clase social o estrato en las dinámicas sociales y la forma en que las identidades sociales han marcado, matizado o reinterpretado las diferencias culturales, sociales o biológicas heredadas; y la segunda, es que entiéndase por “blanqueamiento” a la búsqueda de poder escapar de lo “indígena” o de lo “negro” para asegurarse una mejor forma de existencia social en un contexto que valora lo “blanco” como sinónimo de progreso, y de civilización. Esta búsqueda, es la que se lleva a cabo a través del “mestizaje” en un proceso intergeneracional, y a través de la integración a redes sociales no vinculantes con lo “indígena” o lo “negro” (Viveros, 2016, p. 18).

La primera forma, vinculada con el lugar que ocupa el “mestizaje” tiene relación evidente con la apariencia física, y la segunda, sobre el “blanqueamiento” tiene relación con la dinámica social de aceptación (inclusión) o de rechazo (exclusión), dado que en el proceso de desarrollo del “blanqueamiento social” interactúan distintas fuerzas: ideológicas, sociales y personales.

La dimensión ideológica ha sido construida en relación con una identidad nacional que privilegia lo “blanco”, o lo que se acerca más a él, y restringe el espacio social y simbólico que ocupan las poblaciones indígenas y negras; “la dimensión social alude a las dinámicas que actúan para diluir y dispersar lo negro y la cultura negra” (Wade, 1997, p. 350). La dimensión personal incluye las diversas prácticas cotidianas que realizan los grupos e individuos sociales identificados como “no blancos” para adecuarse a los valores culturales, sociales y morales de los “blancos”.

En 1908, en el momento de mayor radicalidad política de la “Revolución liberal”, Alfaro Delgado dicta la Ley de Beneficencia (conocida como la Ley de “Manos Muertas”), la que vendría a constituirse en el primer intento desde el Estado por producir cambios en la estructura agraria; afectando en este caso, a los latifundios de las órdenes religiosas.

La concreción del proyecto de Estado laico de los liberales más radicalizados en el poder político, fue revolucionario porque socavó las viejas estructuras del Estado clerical-terrateniente, cuyo poder simbólico se sostenía en la fe católica de la mayoría de los ecuatorianos. Con determinación y astucia, Alfaro Delgado logra la separación de la Iglesia y el Estado, decretaron la Ley de Manos Muertas (1908), por la cual se ordenaba que las tierras ociosas del clero pasaran a las instituciones de beneficencia, así como la promulgación de la ley de registro civil, ley de divorcio, ley de matrimonio civil, ley de cultos, ley de beneficencia, entre otras (Hidalgo, 2018).

El general Leónidas Plaza Gutiérrez de Caviedes (Charapotó, Manabí, 1865-Huingra, Chimborazo, 1932),⁴⁴ se alejaría del líder liberal y progresista José Eloy Alfaro Delgado (Montecristi, Manabí, 1842-Quito, 1912), formando un ala liberal mucho más moderada al radicalismo laicista de Alfaro Delgado. Para ello, Plaza Gutiérrez de Caviedes realizó alianzas con los grupos de banqueros de Guayaquil y formó una coalición política con los conservadores de Quito, que llevaron a la trágica muerte a Eloy Alfaro en 1912 en la llamada “hoguera bárbara”,⁴⁵ en el parque del Ejido y atribuido al cochero José Ceballos, según los resultados de las investigaciones del fiscal Pío Jaramillo Alvarado (1919).

Los sectores de la clase media, que habían crecido al amparo de la burocracia del Estado y el comercio menor, pugnaron por participar en el poder político. Las organizaciones obrero-artesanales, cuyo desarrollo a principios de siglo XX fue intenso, reivindicaban sus derechos sociales y laborales. La guerra europea y fundamentalmente el triunfo de la “Revolución Soviética” (1917), fueron el marco externo de la influencia político-ideológica (Ayala, 2008).

Leónidas Plaza Gutiérrez y su esposa, María Avelina Lasso de la Vega y Ascázubi (Quito, 1879-1959), fueron propietarios de la hacienda de Isinche, por ese tiempo, se inició la construcción de la casona de piedra en la vía a “La Gloria”, para realizar un matrimonio fastuoso de una de sus hijas, presumiblemente Gloria Plaza Lasso, que la primera de las cinco mujeres que contrajo con Alfonso Moscoso, pero una tragedia familiar no permitió terminar la construcción tan fastuosa. Ninguno de los propietarios de la hacienda logró terminar esta construcción,

44 En su segunda administración, que se inició en 1912, Leónidas Plaza logró un cese de fuego con la Iglesia, a cambio de estabilizar las reformas sin ir más adelante. Buscó un consenso de oligarquías, haciendo incluso importantes concesiones al latifundismo serrano. Entregó, cada vez más sin mediaciones, el control directo del poder político a la todopoderosa banca guayaquileña, especialmente al Banco Comercial y Agrícola. Plaza y su sucesor, Alfredo Baquerizo Moreno, tuvieron que afrontar la insurrección montonera del coronel Carlos Concha, abanderado del alfarismo radical que movilizó por más de cuatro años al campesinado de Esmeraldas y Manabí (Ayala-Mora, 2008).

45 Título de la biografía novelada escrita por Alfredo Pareja Díez-Canseco en 1944 sobre la vida del general Eloy Alfaro Delgado, y publicada originalmente en México por el Fondo de Cultura Económica (FCE).

la leyenda dice que “los fantasmas permanecen en esta casona” desde principios del siglo XX.

Los dueños de estas grandes haciendas vivían muy poco tiempo en ella, eran sus administradores, los “caporales”, quienes usaron los valores de las comunidades y pueblos indígenas para su propio beneficio. Algunos patrones de hacienda y sus administradores, usaron el sistema del “compadrazgo”, y a partir de ello infiltraron a la estructura de poder indígena y consolidaron su prestigio, poder, ascendencia y autoridad. Con base en este poder el “patrón de hacienda” podía manipular a su voluntad los “libros de rayas” y los “libros de socorros”. Por otra parte, se opusieron expresamente y bajo pena de castigos severos a que los indígenas de la hacienda pudieran aprender a leer y escribir (Martínez, 2002).

Entre los años 1901 y 1909, las madres “Marianitas” y las “De la Caridad”, educaron a las niñas de las familias aristocráticas de Pujilí. La Escuela de Educación General Básica (EGB) “Santa Marianita de Jesús” del Cantón de Pujilí, fue fundada el 15 de noviembre del 1901 por una solicitud de educación católica para el cantón que hiciera Elías Luzuriaga, en su calidad de “Procurador Municipal”. El primer edificio donde funcionaba esta escuela fue destruido por un voraz incendio en 1910, luego se instaló en el edificio de la calle Morales, en la que funciona hasta el día de hoy (Sandoval, 1921).

En estos años, al referirse a la situación económica del cantón de Pujilí, se indicaba que:

La agricultura forma parte de la riqueza de este cantón. En el pasado fueron los minerales los que se explotaron de las desaparecidas minas de Hualaya. Los pobladores han descubierto yacimientos de oro, platino, plata y cobre en Pilaló, Tingo, Angamarca y en El Corazón. (Zúñiga, 1936)

En referencia a las parroquias en el cantón de Pujilí, que la Iglesia Católica tiene bajo su jurisdicción, se consigna que:

Pertenecen al cantón las parroquias: Matriz, Saquisilí, Sigehos (rica por sus minerales de plata); Isinliví, Poaló, Huangage, Chugchilán, todas de

temperatura fría y sana; Angamarca, Pangua (productora de caña para aguardiente y raspadura); Pilaló y Zumbahua (con criaderos de ganado vacuno) y Tingo. La Iglesia Matriz desafía a los siglos con sus paredes y bóvedas de piedra cantera y cal [...]. (Cevallos, 1970)

Tanto, los destacados historiadores Pedro Fermín Cevallos Villacreces como Neptalí Zúñiga Garzón, al igual que la mayoría de las élites sociales y políticas del cantón de Pujilí, no solo eran racistas⁴⁶ en sus apreciaciones de los “otros”, sino que eran profundamente conservadores y tradicionalista caracterizados por sus sesgos de ver a los indígenas como inferiores e incivilizados.

Los liberales dominaron el espacio político ecuatoriano los primeros 30 años del siglo XX, la pugna entre liberales y conservadores continuaba en el país dividido en regiones irreconciliables. Si bien la mayoría de la población del Ecuador vivía en la sierra, donde predominan los conservadores, solo una fracción muy pequeña participaba políticamente.

Las diferencias económicas y sociales entre las dos regiones conducían a que el porcentaje de población políticamente activa fuera mayor en la costa. Nadie sabe en realidad con cuántos adherentes contaba cada uno de los partidos, pero es probable que estuvieran más parejos de lo que se cree. Los partidos políticos grupos leales en primer término a un individuo o a una región; si el partido no escogía a su candidato o favorecía a su región, los subgrupos solían retirarse y afiliarse a la posición. En tales circunstancias y en ausencia de una

46 Su concepto de raza, distinguía atributos físicos y de pigmentación de la piel, sintetiza aquellas representaciones cotidianas del siglo pasado. Cevallos es la expresión de una toma de conciencia del “atraso” de una nación frente al mundo europeo. Así, también se concibe a las “razas” europeas como superiores, por lo que pueden ser un recurso para mejorar una población ya desmejorada por el mestizaje. Cevallos distinguió específicamente el mestizo y el cholo, notando que estas expresiones tenían una carga negativa y realizó una reflexión más global sobre el indio del siglo XIX, planteando sus características y proponiendo medidas para mejorar el trato. Al ubicar el problema del maltrato y la discriminación cotidiana al indígena, refleja en cierto modo un sentimiento de deuda y culpa, propia de una “sociedad curuchupa”. (Ibarra, 1998)

tradicción de transacciones políticas, todos los gobiernos ecuatorianos recurrieron regularmente al fraude y la fuerza para conservar su autoridad.

De 1912 a 1924 los gobiernos liberales perfeccionaron las técnicas de control político. Las elecciones siguieron siendo un momento de tensión, pero solo se recurría abiertamente a la intimidación y la violencia en el campo. En los centros urbanos mayores la presencia de la policía y el ejército junto a los lugares de votación bastaba para asegurar que todo se desarrollara ordenadamente. Si el candidato gubernamental iba perdiendo, policías o soldados recibían orden de secuestrar las urnas electorales. Para la década de 1920 el fraude electoral y los métodos de persuasión preelectoral se habían vuelto tan refinados que eran pocos los candidatos de oposición que llegaban al final de la campaña.

Leónidas Plaza, consolidó su poder; estaba convencido de que el país seguiría siendo políticamente inmaduro mientras un individuo particular conservara el poder. El mismo prefería ejercer su influencia desde la sombra, dio su apoyo a los tres presidentes liberales civiles, Alfredo Baquerizo Moreno, José Tamayo y Gonzalo Córdova (Rodríguez, 1985, p. 24-25).

El 13 de enero de 1924 en unas nuevas elecciones, se enfrentaban Gonzalo Córdova auspiciado por el gobierno y los militares contra Juan M. Lasso y Federico Intriago, En Pujilí las elecciones se desarrollaban frente al atrio Municipal, entre los opositores a Córdova, se destacaban Segundo Rivadeneira y su primo Alberto Salazar, ellos y los seguidores del “Loco Lasso”, cuñado de Leónidas Plaza, comenzaron a cuestionar las elecciones y gritar fraude los gritos e insultos se incrementaban, la soldadesca arremete contra el pequeño grupo partidario de Lasso, y dispara contra Rivadeneira quien cae muerto frente a las puertas del torreón municipal, en las antiguas puertas color vino del palacio Municipal, cambiadas a finales del siglo XX, se podían ver los agujeros que la balacera ocasionara. Su primo Alberto Salazar logra correr hasta la Iglesia y luego escapar, trepando los pequeños muros de adobe, que

separaban la casa parroquial de las casas aledañas, llega a la calle Sucre y allí es sorprendido y apuñalado por la espalda, este relato, ejemplifica como se manejaba la política en tiempos donde la violencia y el uso de las armas, era parte de la vida cotidiana.

Las élites locales se embarcaron en el tren de la modernidad, el discurso imperante, definía al “indígena” como un arquetipo negativo, fenómeno que surgió como parte del proceso de modernización y de la reforma agraria en la región Sierra, a inicios del siglo XX. El pueblo urbanizado que no pertenecía a las élites empezó a desarrollar un fenómeno denominado, “cholificación”, que puede tener varias lecturas, una de ellas es que el cholo se buscaba vincular una adaptación de la cultura indígena a los medios urbanos, y era una alternativa ante la aculturación total.

Esto implicó la des-indianización de la identidad y de la auto-identificación de una parte mayor de la población “india”, su traslado a las ciudades, a actividades vinculadas al salario y al mercado, e inclusive en el mundo rural, mucho más que a las campesinas del período precedente. Ese específico proceso de des-indianización fue denominado de “cholificación” (Quijano, 2005, p. 38).

La apología por el progreso técnico y la modernización llevada a cabo por los hacendados serranos, representantes de la modernidad post-colonial, crearon un Pujilí que veía a Europa como un ejemplo de desarrollo y civilización. Se proyectaron obras monumentales como la de colocar góndolas en un lago artificial que se construiría en Pujilí, similar al proyecto del lago Flores en Latacunga, obras de las cuales solo quedan los relatos y las bromas de esos debates interminables, entre ilustrados y no tan ilustrados personajes.

La “Provincia de León”, recién en el año 1938, pasa a llamarse “Provincia de Cotopaxi”, en homenaje al volcán homónimo, en el gobierno del general de ejército Gil Alberto Enríquez Gallo (Tanicuchí, Latacunga, 1894-Quito, 1962), nacido en la hacienda “Santa Rosa Grande”. Mientras la educación era negada para los indígenas de hacienda, se incrementaron las ofertas de Educación General Básica

para las niñas de las familias privilegiadas, en establecimientos privados, regentados por las órdenes religiosas, pertenecientes a la Iglesia Católica, especialmente de los jesuitas y de los salesianos.

La crisis económica que afectó al Ecuador, a partir de 1930, implicó el fin de la época cacaotera (“Auge del Cacao”, 1870-1925), que provocó más pobreza y la caída del mercado local: los viajes se hacían usando a los llamados “Chaquiñanes”, arrieros expertos que llevaban mercaderías, hacia Quito o hacia Guayaquil, y duraban una semana, o por el “Tren de Alfaro” [1872-1908]⁴⁷ en tan solo un día (Espinosa, 2002).

Con la transformación, producto de la “Revolución Juliana” de 1925 se inició una etapa de dos decenios, signada por una crisis global. El descalabro de la producción y exportación cacaotera fue el detonante de una prolongada depresión económica que, al iniciar la década de 1930-1940, se agudizó aún más por el impacto de la recesión del capitalismo internacional. El modelo agro-exportador primario no pudo ser superado y se mantuvo. Se siguió exportando cacao, pero se dio también una diversificación productiva, con los cultivos de café, arroz y caña de azúcar. Surgió una incipiente industrialización (Ayala, 2008).

Estas dos categorías como procesos, el “mestizaje” y el “blanqueamiento”, desarrollados en la hacienda “Zumbahua”, en el cantón de Pujilí, es un buen ejemplo de la conflictividad social y étnica de la época, clave para entender las peticiones y reivindicaciones de los movimientos indígenas desarrolladas en este siglo XXI y como los mestizos, en su continuo proceso de “blanqueamiento”, buscaban aliarse al poder de los terratenientes, oligárquico y aristocrático.

La lucha libertaria del prócer Simón Bolívar Palacios y Blanco (Caracas, Venezuela, 1783-Santa Marta, Colombia, 1830), de nada sirvió a los indígenas, dado que continuó la historia de las “haciendas” como una narrativa de explotación y de barbarie. Los conflictos en las

47 El Ferrocarril Transandino es la principal línea férrea de Ecuador ahora conocido como “Tren Ecuador”. Conecta las dos ciudades más grandes del país: Guayaquil, el puerto fluvial principal, con Quito, la capital; tiene una extensión de 452 km.

haciendas eran provocados por los abusos a los indígenas a través de instituciones como el “concertaje”⁴⁸ y otras formas de esclavitud.

Los padres agustinos, últimos religiosos de las órdenes mendicantes, llegaron a Quito en 1573,⁴⁹ procedentes del Perú, fundaron la “Doctrina de Zumbahua” en 1861, como parroquia civil del cantón Pujilí. Después de unos años, Zumbahua pierde la categoría de parroquia y se transforma en la enorme hacienda, con jurisdicción de parroquia eclesiástica, como propiedad de la comunidad religiosa.

Con el advenimiento de la “Revolución Liberal” de 1895 y su proyecto de crear un Estado Laico en Ecuador para socavar las viejas estructuras del Estado clerical-terrateniente, cuyo poder simbólico se sostenía en la religión católica, se decretó la denominada “Ley de Manos Muertas” (1908), que disponía que las propiedades ociosas de las órdenes religiosas pasasen a propiedad del Estado a través de instituciones de beneficencia, Zumbahua fue regentada por la Asistencia Pública que, a su vez, confió a arrendatarios y administradores la explotación de estas tierras (Jácome, 2009).

En la década de 1930-1940, los conflictos en las haciendas administradas por la Junta Central de Asistencia Social, es decir, en las haciendas del Estado (Prieto, 2015) reflejaron el tipo de tensiones que surgieron en aquellos lugares donde los rituales de la prodigalidad y del paternalismo de los hacendados se diluía por la presencia de arrendatarios torpes y poco respetuosos de la delicada etiqueta que el trato con los indígenas requería.

En este contexto se vivieron dos conflictos legales en Zumbahua (Cotopaxi), el primero, los dirigentes del Cabildo de Maca Grande,

48 El “Concertaje de indios” enmascaraba un sistema de servidumbre y de esclavitud que era el eje fundamental del sistema de hacienda. Los mecanismos para endeudar a los indígenas y al sistema hacienda, eran múltiples y se hallaban vinculados a la estructura simbólica y ritual de las comunidades indígenas (Guerrero, 1991).

49 En 1573, el padre fray Luis López de Solís, que entonces era Provincial de la Provincia agustiniana del Perú y que, años después, había de ser insigne obispo de Quito, mandó a los padres: fray Luis Álvarez de Toledo y fray Gabriel de Saona, a que fundaran un convento de la Orden en la capital de la Real Audiencia, en Quito.

comunidad libre colindante con la hacienda, se quejaron por el respeto a los linderos, y por el hecho de que los antiguos peones de Tigua, organizados como cooperativa, que siempre han pagado arriendo por el pastaje, ahora ya no quieren pagarlo (Ospina, 2017). Es decir, se trataba de una controversia sobre el uso de los recursos del páramo y sobre los linderos entre una comunidad libre (Macas) y una hacienda, de propiedad del Estado, organizada como cooperativa agrícola.

El segundo conflicto fue mucho más largo, difícil y complejo. Los doscientos noventa y nueve trabajadores, que en 1938 laboraban en la hacienda Zumbahua, se quejaban del incumplimiento de las normas laborales por parte del arrendatario, el general Francisco Gómez de la Torre Zaldumbide (Quito, 1855-1939) y se encontraba en una indisciplina generalizada, en la que había tenido decisiva influencia los líderes indígenas de estos reclamos: Mariano Pallo y un indígena de apellido Vega o Ante, que debieron abandonar el lugar ya que fueron acusados de cabecillas, “por el hecho de que ellos son los únicos castellanos que pueden darse a entender” (Ospina, 2017, p. 9).

Esencialmente, los trabajadores indígenas solicitaban que se diese cumplimiento a una resolución del MPST de 1938, aprobada luego de la visita del inspector ministerial Ricardo Cornejo, que había reformado los contratos laborales vigente de 1929. Según los funcionarios fiscales, esta resolución constituía un verdadero “pliegos de petición” que les favorecía en demasía a los peones de la hacienda.

Las condiciones para los huasipungueros eran esclavistas: a los que tienen más de 100 ovejas les exigían el 4% y además una oveja para huansha y una por capellanía, es decir, para el cura de la Parroquia de Pilaló, que además recibía un aporte de 120 sucres anuales de parte del arrendatario. Ante esta injusticia laboral, los funcionarios fiscales proponían su eliminación (Ospina, 2017).

A las mingas, tanto para las cosechas de papas como para los cortes de cebada van los huasipungueros y sus “ayudas” familiares (apegados, hijos y mujeres), la hacienda pagaba 50 centavos de sucre, pero sin derecho a comida y ni ninguna otra remuneración solo al trabajador.

En el contrato de 1929 se estipulaba que, no trabajarían las mujeres ni los hijos menores, sino solo los varones arrendatarios, pero como estos estaban en otros servicios laborales —eracamas o papacamas u ovejeros—, entonces tenían que ir las mujeres y los niños porque los huasipungueros no estaban exonerados del cumplimiento de los trabajos ordinarios.

Los peones tenían la obligación de trabajar en otras propiedades a donde se trasladaban en cuadrillas. Por ejemplo, los huasipungueros de la hacienda Zumbahua debían trabajar en la hacienda La Victoria, en Machachi, de propiedad del arrendatario y en Chuquirahua, departamento de la hacienda de Zumbahua. “Esta obligación es la que más repugnancia y protesta inspira en los indígenas” (Ospina, 2017, p. 9).

Este reclamo, no era tanto por el viaje que tenían que hacer a Machachi, donde podían vender leña y el clima era bueno; sino por el viaje a Chuquirahua, por la distancia, la inclemencia del lugar y por el número de tareas asignadas, que eran muchas, el viaje les tomaba 30 días para el trayecto, y para poder realizarlo, tenían que proporcionarse ellos mismos la comida.

Los funcionarios fiscales, calculaban que los huasipungueros de la hacienda Zumbahua tenían en posesión y cultivan dos terceras partes de todo el enorme latifundio y que producían beneficios económicos para sí mismos por un valor de 200.000 sucres. Otra forma de relación era la de yanaperos o “suelos” (lalamdo, huashamandado), que eran los peones sin huasipungo y que vivían en la hacienda, debían de “trasladar 31 quintales semanales de papas o cebada a las ferias de Saquisilí, Latacunga, Pujilí y las minas de Macuchi, que están lejos” (Ospina, 2017, p. 10). Por este cumplimiento se le pagaba una raya de trabajo y 20 centavos des sucre por quintal transportado.

Eran los propios indígenas los que debían de pagar el costo del flete de las bestias de carga hasta las minas de Macuchi, aunque el arrendatario tenía la obligación de proporcionar una rueda de mulas o de pagar el flete. Así mismo, los funcionarios fiscales evidenciaron que en la hacienda existían trabajadores indígenas que cumplían funciones

de papacamas y de eracamas, proponiendo su eliminación, dada las condiciones infrahumanas en que trabajaban, dado que: “La situación actual de los indígenas con el arrendatario es de absoluta indisciplina y beligerancia, situación que ha venido a agravarse por la directa intervención de algunos abogados, que en calidad de defensores han creado un conflicto irresoluble” (Ospina, 2017, p. 9). En una clara alusión al abogado socialista Gonzalo Oleas, patrocinador jurídico de la demanda de requerimiento.

Un grave problema para los funcionarios públicos del MSPT, responsables de cumplir la prioridad que asignaba por parte del Estado ecuatoriano de velar por el orden y la disciplina laboral, era el peligro en ciernes que podía generar, que los trabajadores indígenas despedidos, siguieran viviendo en la hacienda, dado que podían soliviantar a los demás. Seguían viviendo en la hacienda porque esta no solo era su lugar de trabajo, sino el hogar ancestral de toda su familia, siendo acogidos en las casas de sus parientes. Por ello, los funcionarios recomendaron hacer efectiva la expulsión y también despedir a Mariano Pallo y a un tal Vega o Ante.

Este es el contexto que se vivía en las haciendas de la Sierra Central del Ecuador. Son los años previos o inmediatos a la aprobación del Código del Trabajo y de la regulación legal de los salarios, las tareas y las características del huasipungo, así como de la regulación del uso de herramientas, de los animales de los peones para los trabajos de la hacienda o de las modalidades de pago y de alimentación en los servicios adicionales, como el huashamandado, por el cual los peones sin huasipungo que vivían en la hacienda tenían que ir con cargas cada semana o quincena a Saquisilí, Latacunga Pujilí y Macuchi (Ospina, 2017, p. 11-12).

Los grupos políticos conservadores, siendo ellos mismos oligarcas y terratenientes, defendieron fehacientemente la mantención del “concertaje”, forma de esclavitud que los liberales progresistas querían abolir en el país. Los indígenas, según los conservadores eran solo “indios”, tenían atrofiada su voluntad, lo que los hacía incapaces de

ejecutar sus tareas; tampoco podían prever su futuro. En suma, solo podían cumplir sus deberes motivados por el temor. El apremio personal, para estos representantes de la aristocracia, tenía razón de ser por la degeneración de la raza indígena: “con la degenerada raza indígena no pueden mucho que digamos los estímulos ni las exhortaciones que producen efectos saludables en la raza blanca” (Prieto, 2004, p. 34).

En la mirada conservadora, profundamente teologizada y dogmática, la raza devino en la piedra de toque para poder justificar la permanencia de la coerción. La gran productividad que tenía esta hacienda, estaba vinculada al maltrato y explotación de la población indígena, lo que provocó una gran conflictividad entre explotadores dominantes y explotados dominados (blancos subordinantes e indígenas subordinados).

En el reclamo de los indígenas a los arrendatarios de las haciendas del Estado, presentado por su abogado-patrocinante, el socialista Gonzalo Oleas Zambrano, se pedía un aumento de los salarios, que les dieran herramientas, que no les descuenten por cuidado de ganado o recolección de lana, porque no son responsables de la muerte del ganado, de sus accidentes o por la disminución de la producción de lana. Pedían más bien, un trato más humano y respetuoso, el regreso de los trabajadores despedidos y expulsados de sus hogares, el pago completo de sus jornales y que el trabajo gratuito por huasipungo no sea de cuatro o cinco días por semana, sino solo de un día. Sobre todo, pedían la separación de los sirvientes: Carlos Olivo, Enrique Bravo, Juan Hidalgo y de Manuel Hidalgo, que usaban en forma reiterada el látigo (Ospina, 2017).

Gonzalo Oleas Zambrano fue un abogado socialista de Quito quien, entre 1930 y 1970, se involucró profundamente en la asistencia a comunidades rurales en Ecuador con peticiones legales. Los intermediarios tenían una variada y larga historia en la negociación de relaciones entre la ciudad y el campo, lo que no siempre se entendía bien. En varios momentos de su carrera, Oleas Zambrano actuó como un ‘tinterillo’, un socialista, y como un indigenista. Al examinar las

peticiones de Oleas de inmediato se derrumban visiones simplistas de sus acciones y motivaciones. Más bien, su habilidad para trascender las categorías existentes ayuda a entender por qué los litigantes rurales buscaron tan seguido el apoyo de Oleas (Becker, 2013).

El gobernador de Cotopaxi, en 1935, justificaba plenamente las “tareas” que desarrollaban los huasipungos, es decir, el cumplimiento de la jornada diaria, argumentando que eran iguales que en otras haciendas de la provincia que regentaba: el desmonte de 10 palos de largo por 2 de ancho (un “palo” son 4 metros)⁵⁰; barbecho de 20 palos de largo y de 2 de ancho; en el deshierbe de 50 palos de largo y de 2 de ancho; en corte de cebada 60 palos de largo y de 2 de ancho; en trabajo de carreteras variaba según el lugar.). El gobernador manifestaba su preocupación por la actitud hostil de los peones: “Los indios no me dejaban salir de la hacienda hasta que no dejara satisfechas todas sus aspiraciones” (Ospina, 2017, p. 11).

En 1938, el abogado Oleas Zambrano, argumentaba en sus oficios al Ministro de Trabajo, en favor de los huasipungueros, que el despido laboral no se podía aplicar como si fueran trabajadores urbanos, dada las peculiaridades propias que tenía el huasipungo en la Sierra Central, declarando que el ostracismo aplicado era inmoral, al aplicarlo con treinta (30) días de anticipación al despido de una tierra que les pertenecía y que lo había visto nacer. Además, que en Zumbahua, se destruían las casas, las siembras, y que se arrojaron los pocos muebles de los despedidos, con una saña propias de salvajes, pero no de patrones que pretendían ser la avanzada de la cultura (Ospina, 2017).

Desde 1930, entre el segmento de los “Mestizos” de los estratos medio-bajo sociales, tanto los artesanos como los empleados públicos o privados, adquirieron un espacio de poder, que determinó un cambio

50 Siendo equivalente a una superficie de 320 metros cuadrados de desmonte; 640 metros cuadrados para el barbecho; 1.600 metros cuadrados para el deshierbe; 1.920 metros cuadrados para el corte de cebada, en forma diaria.

en la apariencia de este sector.⁵¹ Apareció una obsesión por lucir como “caballeros”, aspecto que se consideraba indicador inequívoco de urbanidad y un símbolo de distinción frente a los campesinos e indígenas. En estas circunstancias, los almacenes y tiendas que alquilaban trajes, llamados en ese entonces “guardarropías”, se volvieron negocios muy prósperos, al igual que proliferaron los artesanos en confección de ropa, a mediados del siglo XX existían más de diez sastrerías y sombrererías en el cantón de Pujilí (Espinosa, 2003).

La “Colonialidad” sobrevivió al “Colonialismo”, en los manuales escolares, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, en el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respirábamos la colonialidad en la modernidad cotidianamente (Maldonado, 2007).

El pensamiento romántico, apela a la originalidad de los comportamientos cotidianos, esto no se pone en duda, la pregunta que debemos plantearnos es: ¿cómo puedo estar seguro de que lo que veo, siento, creo, es real o no? Para exhibir esta precondition, el filósofo alemán Martín Heidegger sostiene que los contenidos, no actúan neutralmente porque pertenece a la naturaleza de la vida humana desplegarse en su movilidad originaria y, por ello, retirarse de consideraciones teóricas que puedan objetivarla (Aurenque, 2010).

En la vida cotidiana de las personas muchas cosas nos son familiares y otras no lo son; lo familiar para nosotros es objetivo, es real, es verdadero, por lo tanto, es inobjetable. Así, las vivencias tienen en

51 En un momento de debilidad de la burguesía costeña, el latifundismo serrano se lanzó a la conquista del poder y logró el triunfo presidencial con Neftalí Bonifaz. Su descalificación por el Congreso provocó la llamada “Guerra de los cuatro días” (1932), en la que desempeñó un destacado papel la “Compactación Obrera”, organización de artesanos controlada por la derecha conservadora. En una nueva elección, la plutocracia guayaquileña reeditó sus viejos mecanismos de fraude electoral y llevó al poder a Martínez Mera, derrocado por un golpe parlamentario, cuyo protagonista principal fue José María Velasco Ibarra. Al cabo de pocos meses (1933), Velasco Ibarra era presidente y se iniciaba una etapa marcada por su presencia caudillista en la escena nacional. El “Velasquismo” fue una nueva fórmula de alianza oligárquica que, intentando superar la disputa ideológica conservadora-liberal, movilizaba una clientela de grupos medios y populares firmemente identificados con la electrizante figura del líder (Ayala, 2008).

su base existencias objetivas ontológicamente comprometidas, estas verdades absolutas, deben ser criticadas y cuestionadas, para que no se convierten en dogmas que provocan sociedades rígidas, sin la capacidad de transformarse.

La comida y el arte culinario en sí, es una de las costumbres más difíciles de perder en un proceso de transformación cultural, no fue tan fácil como con el vestuario abandonar los viejos platos tradicionales, propios de las estructuras culturales de la herencia colonial. Fueron los sectores populares quienes cuidaron gran parte de estas tradiciones culinarias, a pesar de que muchas familias de este sector involucradas en un proceso social ascendente de los aspectos superestructurales, estuvieron dispuestas a una renovación total en sus costumbres alimenticias.

El modelo de alimentación generalizado en el cantón de Pujilí, constaba de tres comidas al día: desayuno, almuerzo y merienda. Desayunaban café en leche, pan con mantequilla y queso de finca. En el almuerzo se servían las típicas sopas y “coladas” de acuerdo al día de la semana: arroz de cebada los lunes, sancocho los martes, o “timbushca” los miércoles. De noche, se servía el chocolate con queso y un pan grande. En algunas familias se servía el tradicional “locro de papas” añadido en el almuerzo todos los días. Por su parte, los “Cholos” tenían otros platos propios como: el sancocho, la sopa de quinua con carne, el caldo de patas, y otras menos conocidas como el “sango de quinua”, el “ají de queso” o la “chuchuca con carne de puerco” (Vega, 1996).

El arroz se incluyó en la dieta de los ecuatorianos mucho tiempo después, llegado desde Asia, desplazó a los papas por su fácil conservación, bajo precio y rápida cocción. Sobre el origen del arroz, existen varias versiones, pero se tiene constancia que su cultivo se inició en Asia, en la región de Indochina, entre la India y China, hace unos 7.000 años, y su desarrollo se habría dado en diferentes países principalmente en China e India (Álava et al., 2018). Los primeros cultivos aparecen en China 5.000 años a. C., en Tailandia 4500 años a. C., para luego expandirse a Camboya y Vietnam (Linnaeus, 1753). Más

tarde se expandió a Japón y Corea, llegando a Occidente a través de la India. El macedonio Alejandro Magno lo probó allí, en el año 320 a.C., de hecho fue el primer occidental que lo hizo.

Los romanos, tuvieron noticia de la existencia del arroz en el siglo I a. C., en que Marco Gavio Apicio, famoso gastrónomo romano, lo describe en sus Diez libros de cocina. Los árabes, en el siglo IV ya lo habían introducido en Egipto, y tras la aparición del Islam también en el norte de África. En la zona del Levante puede haber existido hacia el siglo VII, cuando estaba en poder de Bizancio. Generalizándose su uso en España con la llegada de los musulmanes en el año 711, adaptando su cultivo a los suelos de Andalucía, de Valencia y de Tortosa (Lesdasa, 2018).

Datos históricos indican que el arroz llegó a América gracias a Cristóbal Colón en el año 1493. En concreto, fue en el segundo viaje que realizó desde España en el que portaba este cereal. Pero por desgracia, al principio su cultivo no prosperó. No fue hasta el año 1512, que dieron fruto los intentos de los españoles para conseguir su adaptación. Desde entonces se expandió desde la isla de “La Española” (República Dominicana y Haití) al resto de islas de Las Antillas y de ahí saltó al continente. Pero, fue la llegada de personas procedentes de África como esclavos, se produjo un hecho fundamental para la adaptación y definitivo desarrollo del arroz en América. Ellos eran conocedores para que su cultivo en estas tierras fuese exitoso.

En Ecuador, la producción de arroz tiene sus inicios en el siglo XVIII, pero se fortaleció su consumo y comercialización en el siglo XIX, este cultivo se desarrolló en un principio en las provincias de: Guayas, Manabí, y Esmeraldas, con el tiempo este logró extenderse y comercializarse en la región Sierra. Su fase de industrialización es decir la implementación de piladoras se inició en 1895, asentándose en: Daule, Naranjito y Milagro (Guayas). Antes de importaba desde Perú (Lesdasa, 2018).

En la segunda mitad del siglo XX se hicieron famosos los platos con base en carne de cerdo o “puerco”, como: el “togro”, la “fritada”,

el “hornado con tortillas”, el “caldo de morcillas rellenas de col”. En el cantón de Pujilí, tanto las familias Madrid como Cevallos, empezaron a ser reconocidas desde mediados del siglo XX por la elaboración de estos típicos platos de la gastronomía popular, en base a recetas familiares de preparación.

Los panes más famosos fueron las “cuchisingas”, los “llorones”, los “bizcochos”, los “mojicones”, los “buñuelos con miel”, entre otros; las panaderías más famosas en Pujilí fueron las de la familia Ortiz. Entre los postres más destacados estaban: la “espumilla”, los “bizcochuelos”, los “ponches”, el “dulce de higos con queso”, el “morocho de dulce”, la “panela” y la “caca de perro”. Especialmente merecimiento tuvo Luzmila Arroyo, quien preparaba los mejores “buñuelos de Navidad”, acompañados de miel y de las últimas novedades culinarias locales.

El médico y catedrático Pablo Arturo Suárez Varela (Pelileo, 1888-Los Ángeles, Ca, USA, 1978)⁵² en un estudio realizado en 1934 sobre la alimentación de los indígenas, indicó que el almuerzo diario se componía fundamentalmente de las populares “coladas” (mazamoras de haba, arveja, harina de trigo, machica, crema de zapallo, loco de zambo etc.), aparte del infaltable tostado, las habas, los mellocos, las maullas y las papas; que solo en sus fiestas tradicionales consumían carne de cuy, de borrego, runaicho y consumían chicha de maíz.

En los finados y velatorios se elaboraba “colada morada” con guaguas de pan; en la “Semana Santa”, la “fanescas”, consumo de cuyes, conejos o asado de borrego, en la “Navidad y Día de Reyes”, acompañados de chicha, trago (licor destilado de caña), compuesto (licor destilado

52 Mientras era rector de la Universidad Central del Ecuador (UCE), fue llamado por el ejército para integrar la II Junta de Gobierno Provisional en enero de 1926, en la que ocupó el Ministerio de Previsión Social. Luego de renunciar a la Presidencia de la República en 1931, fue miembro de la Junta Consultiva de Relaciones Exteriores en el sombrío 1940, residió por seis años en los Estados Unidos y, en 1957, volvió a dirigir la maternidad que hoy lleva su nombre en Quito. En 1966 se retiró de la actividad profesional. Solía cuidarse física y mentalmente con el ejercicio moderado, y la afición a la jardinería. Falleció en la ciudad de Los Ángeles, California, el 22 de marzo de 1978. Fue el más longevo de todos los dictadores y presidentes del Ecuador y uno de los más lúcidos también, conservando este rasgo hasta el último de sus días (Gómez-Jurado, 2015).

con frutas), o licores nacionales destilados que evolucionaron desde el “Paico”, a partir de 1950, pasando por el “Trópico”, el “Norteño”, la “Caña Manabita”, el “Cristal”, el “Frontera”, etc. Las personas de altos ingresos solo tomaban licores importados: brandy, coñac, whisky o anisados españoles. En su refinado gusto etílico, propio del refinamiento de la “alta sociedad”.

Las “comidas populares” que se servían en la “Plaza Bolívar”, que luego se trasladaron a la “Plaza Sucre” en Pujilí, también se encontraban en las chinganas, fondas y picanterías que se abrían en horas y días señalados; estaban los miércoles y domingo en las plazas y el resto de días en las fondas. La comida que se servía, era para todos los gustos sociales, para los indígenas y para los “Cholos”: cariucho, mondongo, hornado, pernil, yaguarlocro, tortillas de papas, fritada, ají de cuy, tripa mishqui, timbushca, caucara, empanadas de morocho, tamales, morcillas de dulce, caldo de “guagua billi”, menudo, mote, “togro”, cuajada y el dulce de “chaguarmishqui”.

Los indígenas procedentes de las haciendas aledañas a Pujilí, tenían una parte de la feria donde se vendía: cebo de res, yerbas, comidas hechas de vísceras, debido a que tenían una pobre ingesta de proteínas, solo en los días festivos, y su comida habitual se basaba normalmente en el consumo de: coladas, habas, papas y de mellocos.

Para el consumo de alcohol, existían alrededor de las ferias del día miércoles y domingo, posadas y cantinas. Para el consumo de los indígenas existían las “chicherías” y “guaraperías”, generalmente eran las mismas posadas, que eran sitios donde los indígenas encargaban sus animales y sus escasas pertenencias mientras duraba el desarrollo de la feria.

Los sitios habituales donde los “Compadres de Pujilí” encargaban los animales y las cargas a los indígenas, proliferan en las cercanías de la “Plaza Bolívar”, hasta que se construyó el “Parque Viveros” y se ubicaron alrededor de la “Plaza Sucre” varias casas como la de las familia Montenegro y la familia Monge, en donde los domingos se ponían las llamas, los burros y los mulares, siendo amarrados tanto dentro como

fuera de las casas. Las “fondas” que funcionaban como “chicherías” ofrecían bebida y comida a los indígenas, se ubican estratégicamente en las salidas del pueblo, fueron famosas la de la familia González, la de Adrianita Núñez, la de la “Viuda de Córdova”, la del Cahillagua, entre otras.

El obsesivo deseo de las capas sociales medias “mestizas” de distanciarse del mundo indígena dio paso a la proliferación de las llamadas cantinas. La “cantina” constituyó, por tanto, un signo de distinción frente a las “guaraperías” y “chicherías” de la época, donde los indígenas tomaban alcohol hasta pelear y quedarse dormidos en el suelo, producto de la embriaguez. La “cantina”, era el sitio más adecuado para los mestizos, que cómodamente sentados en torno a mesas particulares, compartían chistes y chismes, amenizados por melodías populares entonadas por los músicos de la época, mientras bebían cerveza, brandy, “anís del mono” o la “Mallorca quiteña”.

Es este aspecto, la cantina más famosa en la cuarta década del siglo XX (1940-1950), era la de Gustavo Chávez, en el “Parque Central”, a partir de la segunda mitad del siglo XX, que funcionaba en la casa comprada a los herederos de don Modesto Villavicencio y conocida como el “El Ceiza”, las más frecuentadas alrededor de la “Plaza Sucre, fueron, la de “El Raspa”, la del “Antonio Vela”, “El Trópico”, la del “Coco” Salazar, entre otras, estas últimas incorporan la “rockola” y las mesas de billar en sus locales.

En las “guaraperías”, por lo general, sonaban ritmos musicales como el “yaraví” o el “sanjuanito”, tocados por lo general por músicos indígenas; en las cantinas de mestizos se hicieron famosos los ritmos de la llamada “música nacional”: albazos, alza, danzante, pasacalles y, sobre todo, pasillos interpretados por Julio Jaramillo Laurido llamado el “ruiseñor de América”, la “Reina del Pasillo” Carlota Jaramillo, el “Trio los Brillantes” con su vocalista Olga Gutiérrez, y los dúos de “Benítez y Valencia” de “Los Hermanos Miño Naranjo”, también se empiezan a escuchar danzantes.

La “simbología de orígenes” tiene el poder de moldear la formación de la identidad personal-corporal; sus efectos son muy materiales y suelen expresarse mediante ideas acerca del clima, la comida, la música y el baile. Personas que se veían como mestizos, o por lo menos que se reconocían como producto de la mezcla, no necesariamente se veían internamente como un todo homogéneo e indiferenciado. Al contrario, un mestizo o una persona mezclada podía ser como un mosaico de elementos, y a algunos de los elementos se les daba una identidad racial derivada de los orígenes del grupo social (ADE, 2003).

Podemos leer el discurso oficial en la “Gaceta Municipal, Pujilí y sus alrededores” que describía la diferencia entre las cosas que consumen los blancos y las que son de consumo de los indígenas:

La sección baja de la cordillera, es decir, la planicie, donde se asienta la cabecera cantonal, era rica en toda clase de cereales. La alfarería, industria típicamente indígena, ha tomado un gran impulso en los últimos tiempos; podemos decir que la fabricación de loza, juguetes y objetos ornamentales de barro, ha progresado así en el aspecto artístico, como en la calidad, presentación y durabilidad de estos productos industriales. Hasta hace pocos años, la loza de barro, fabricada por los indios de Pujilí y La Victoria, estaba destinada únicamente al consumo de los propios indígenas y de los campesinos y artesanos pobres: con escasa diferencia conservaba los rasgos característicos de la alfarería incaica común. (Empresa de Publicidad Caicedo, 1943)

En 1940, la Cotopaxi Exploration Company, una compañía estadounidense, inició la explotación a gran escala de las minas de Macuchi. Durante la permanencia de la compañía minera, se extrajeron un total de 3.000 kg de oro y 24.250 toneladas de cobre, convirtiéndose en un área estratégica para la economía nacional, se construyeron el sistema de agua potable, el hospital y la escuela de Macuchi. Se inició la construcción de la planta hidroeléctrica del Estado y se instaló una planta eléctrica a diesel. Se construyeron viviendas para los trabajadores venidos desde Portovelo, talleres de mecánica, se instalaron gasolineras, el primer cine del Ecuador, hoteles y restaurantes.

La gran mayoría de los jóvenes pujilenses de esta época trabajaron en las minas de Macuchi como artesanos o mano de obra no calificada. Paradójicamente, mientras Europa era destrozada por la II Guerra Mundial (1938-1945), Pujilí vivió una época de “auge económico” gracias a la mina de oro de Macuchi. Estas minas fueron el motor económico del cantón durante los años que fue explotada por la compañía foránea, fue un momento de prosperidad, que se vio interrumpido por el retiro de la compañía minera, pero que se mantuvo algunos años más dado que la vía Latacunga-Quevedo, en su momento fue la primera vía de conexión entre la Sierra y la Costa, hasta la apertura de la vía Alóag-Santo Domingo, en 1965, para luego caer en el olvido; entonces, tuvieron auge Pilaló-Macuchi y el Tingo-La Esperanza.

Las minas de Macuchi fueron abandonadas en 1946, por la baja comercial en el precio del metal, por la terminación de la Segunda Guerra Mundial en Europa, con la rendición de Alemania el 8 de mayo de 1945, que produjo grandes dificultades laborales, el fracaso de las negociaciones con el segundo gobierno del presidente José María Velasco Ibarra (1944-1947), tendientes a rebajar los impuestos y por el agotamiento del yacimiento.

A la salida de la compañía minera, el establecimiento fue completamente desmantelado; de sus instalaciones de: explotación, molienda, concentración y fundición solo quedaron los cimientos y restos metálicos inservibles; las minas fueron selladas e inundadas, derrumbados sus principales accesos, su planta hidroeléctrica de 5.000 KW fue desmontada y reinstalada en la central hidroeléctrica de Río Verde, provincia de Tungurahua, la cual fue arrasada en 1955 por la furia del río Pastaza, que también hizo retroceder la cascada de Agoyán en unos 300 metros. Estudios geológicos han calculado que existen unas 150.000 toneladas de mineral relativamente pobre que aún quedan (Erazo, 1962).

Todo está, “quimera aurífera”, no representó una mejoría de la situación económica para los habitantes del Norte-Occidente de Pujilí, lo que sí persiste hasta la actualidad es el gran impacto ambiental en el

área de explotación y en los ríos aledaños, impacto que todos ignoran hasta ahora, o que prefieren inconscientemente desentenderse del daño ecológico y medio-ambiental generado por dicha extracción.

Luego del cierre de las minas de Macuchi, los hijos e hijas de los artesanos, de los pequeños agricultores y de los comerciantes miraron el Bachillerato como la esperanza redentora de un ascenso social y de estabilidad económica de sus hijos e hijas, llenando los cupos de la Escuela Normal Rural para la formación de profesores de Educación Básica, sobre todo para el sector rural del cantón.

La educación formal uniforme o estandarizada, es concebida como el mejor instrumento de homogenización social. El Estado-Nación se consolida al someter a todos sus miembros al mismo sistema educativo. La unicidad en los distintos niveles, económico, administrativo, jurídico, y educativo, constituye una nueva uniformidad de la cultura (Villoro, 1998). De este modo, la educación, al igual que el derecho, han contribuido a legitimar un esquema de subordinación, socializando una cultura particular al amparo de la institucionalización estatal.

El Derecho y la Educación son los campos institucionalizados que, tal vez más que cualquier otro, han servido a las necesidades y designios reguladores y uniformadores, primero en la Colonia y luego del Estado, la “Nación” y el desarrollo de un proyecto nacional, primero criollo con el “Garcianismo”, luego mestizo con el “Alfarismo” y pluriétnico con el “Correísmo”. Por ello su desarrollo y control siempre han permanecido en las manos de las elites y sus colaboradores, beneficiando sus intereses, que no fueron otros que los de defender y afianzar el emergente capitalismo, como vínculo constitutivo de la colonialidad del poder (Walsh, 2008).

El 30 de abril de 1938 se creó la Escuela Normal Rural, cuando desempeñaba las funciones de Jefe de Estado el general Alberto Enríquez Gallo (Tanicuchí, Latacunga, 1894-Quito, 1962), siendo Ministro de Educación el coronel Francisco Urrutia Suárez y como Director de Educación Común Luis Maldonado Tamayo, pujilense y socialista, que estaba convencido de la educación como agente de

cambio, quien se constituyó en el verdadero gestor de la creación de la Escuela Normal Rural “Belisario Quevedo” en Pujilí.

El primer rector de la institución educativa normalista para la formación de los profesores de educación básica rural, fue Ezequiel Aureliano Torres; este centro de formación pedagógica inició su actividad el 1 de mayo de 1938, con el nombre de “Hoyt Turner”, en el edificio inconcluso del Hospital Municipal, por lo cual tiene esa construcción de pabellones de cascajo al estilo clásico de hospital francés (Ramírez-Vaca, 2011).

La estructura física ocupada inicialmente por la Escuela Normal Rural “Belisario Quevedo” es de tipo pabellones, al estilo de un hospital francés y fue construido por medio de la realización de mingas por la comunidad. Todo el pueblo pujilense se levantó para establecer un hospital en sustitución del antiguo que había sido destruido por un incendio en 1919. Este edificio nunca funcionó como hospital para lo cual había sido construido.

A partir de la finalización de la década de 1940-1950, Pujilí creció aceleradamente en su casco urbano y se extendieron las cuatro calles rectas, las cuatro calles transversales y las seis calles largas que existían; en estas se edificaron trescientas veinte y dos casas. Existían además dos plazas comerciales, la “Plaza Sucre” y la “Plaza Abdón Calderón”, en las que se celebraban las ferias de los días domingo y miércoles cada semana.

El nuevo hospital se construyó en una casa situada en la calle Pichincha, siendo denominado Hospital “Pablo Herrera Rubio”, en honor al filántropo que donó una suma de 50.000 sucres para la construcción del mismo, allí trabajaron entre otros, el médico Rafael Ruiz, en cuyo honor lleva el nombre el hospital actual, la religiosa colombiana Celmira Millán, conocida como “hermana Rebeca”, la señora Josefina Riera y el señor Leonardo Rodríguez los primeros enfermeros del nuevo Hospital.

Para el desarrollo de la cultura, existían tres bibliotecas públicas, de las cuales la “Biblioteca Municipal” era muy abundante en obras

selectas, siendo las más valiosas obras religiosas pertenecientes al siglo XVIII, inventariadas en el Patrimonio Nacional (Ministerio de Cultura, 2011).

En el aspecto económico-laboral, el desarrollo del comercio local creía exponencialmente, ya que ofrecía artículos: de bazar, de papelería, de telas, de ferretería, de abarrotes y víveres, de servicios hoteleros, de restaurantes y de boticas y panaderías, entre otros micro-emprendimientos locales. Las artesanías de juguetes y otros objetos hechos de barro eran famosas desde el siglo XVIII y cuyos productos más finos se comercializaban en todo el Ecuador.

En Pujilí, la economía local giraba alrededor de las haciendas aldeañas existentes. Las propiedades más reconocidas entre 1940 y 1960 fueron: Isinche Grande, Juigua, San Isidro, El Tingo, Collas, Mulinlivi, Patoas, San Juan; cuya producción agrícola era fundamentalmente: trigo, cebada, maíz, hortalizas y papas, frutas y otros productos de zona templada.

En la zona montañosa, se producía caña de azúcar (las destilerías de alcohol más grandes y más importantes de la provincia de Cotopaxi se encontraban en el cantón Pujilí), plátano, yuca, frutas tropicales y en algunos puntos, hasta se producía cacao, café y caucho. En este periodo se encontraba en pleno desarrollo la colonización de la Cordillera Occidental y pertenecían a Pujilí el territorio del sub-trópico occidental de la provincia de Cotopaxi, hasta Valencia (Empresa de Publicidad Caicedo Latacunga, 1943).

En 193, la administración del Presidente Municipal Klever Limaico, destacado y respetado profesor del cantón, estaba orgullosa de la inversión municipal hecha en la educación.

...Los edificios que el Ayuntamiento posee para el servicio escolar son los mejores de la provincia de Cotopaxi, la Escuela "Pablo Herrera", por ejemplo, tiene piscina y servicios higiénicos que envidiarían muchos planteles de primera categoría de la capital de la República. El Presupuesto Municipal de Educación alcanza a más del doble de la suma que la ley señala a los

municipios como contribución anual para educación pública. (Empresa de Publicidad Caicedo, 1943, p. 4).

Por otra parte, considerando que la Bandera, es una de la más alta expresión del sentimiento y la conciencia individual y colectiva, tanto de la cultura como del civismo de una población, como expresión del alma, siendo la representación simbólica que adopta el nombre para encarnar la agrupación a la cual pertenece, con una sensibilidad cívica que se transparenta en la responsabilidad, en las experiencias y anhelos de los generosos ideales de un pueblo. Con ilustrado criterio, el Cabildo Municipal, presidido por Klever Limaico, resolvió adoptar oficialmente la Bandera de Pujilí en octubre de 1947, para el orgullo de su población (GADM Pujilí, 2020).

En cuanto a leyendas y relatos míticos se refiere, el Cantón Pujilí, cuenta con su propio patrimonio, basado en la “Leyenda de Sarabia”, correspondiente al siglo XVIII y la del “El Gringo de Quilotoa”, del siglo XX, mucho más contemporánea y que forman parte de la llamada “Literatura Popular”, caracterizada como un producto de la oralidad, una literatura tradicional transmisible generacionalmente y anónima dado que no cuenta con autoría que se puede individualizar.

En orden de su desarrollo, los “cuentos” ocupan un lugar privilegiado en la literatura popular. Con esta forma genérica se conocen diversas manifestaciones del relato popular que no pueden calificarse, en estricto sentido como tal; los “relatos míticos” tanto de las comunidades primitivas como los que sobreviven en las parcialidades indígenas de la Sierra; las “leyendas”, que a pesar de lo fantasioso de sus argumentos mencionan personas hechos o lugares reales; y los “casos” o relatos fragmentarios que narran supuestos testigos presenciales, mantienen, con los cuentos” notables diferencias de estructura e, incluso, de procedencia.

Una leyenda se define como “una composición en donde por lo menos uno de sus elementos (seres, lugares o hechos) es probadamente real” (Ubidia, 1983, p. 12). Aparte de esta “función inicial”, que es propia

del cuento, según Propp (1974), es consagrada a fundamentar la validez histórica de los eventos narrados, existen en las leyendas otras dos funciones que son los auténticos soportes de su estructura: estas son la “Profanación” y el “Castigo”.

Cuenta la leyenda que en el siglo XVIII, un español enfermo de lepra, buscó alejarse de los centros poblados de la época, errante, pobre y desesperado llega a un lugar inhóspito donde encontró varias pepitas de oro, un poco real y un poco legendario; es la historia de Sarabia quien se estableció en Angamarca “La Vieja”.

Al cambiar su estrella, opulento y soberbio se volvió. Cubrió las llagas con finísimos atuendos, por vivienda construyó un palacio, se llenó de trabajadores que, en verdad, eran súbditos. Y esa fama de rico y de malo, se expandió por toda la Audiencia de Quito. Su poder no tenía límites, se volvió homicida. La justicia acudió a capturarlo, pero él con oro, bebida y mujeres compró a las torcidas autoridades (Barriga, 1974).

Dicho personaje, dio a la primera Angamarca, tierras, riqueza y prosperidad gracias a la explotación de una mina de la comarca, pero su poder creció de tal forma que se atrevió a desafiar a Dios al decir vanidosamente que: “Quien como Sarabia, ni siquiera Dios con su poder, el cual hundió su mina y lo sepultó con su orgullo (Erazo, 1962).

Muchos lugares se han disputado el asiento de las minas de Sarabia; entre estas se señalan: Tausaló, situado en las estribaciones de la cordillera occidental, atrás del Quilotoa, donde la presencia de una gran falla e indicios de mineralización han hecho que la gente vea alguna relación con la leyenda de Sarabia; en Macuchi, Parroquia La Esperanza, donde los españoles explotaron la parte superficial de las minas que después explotó la “Cotopaxi Exploration Co”, en esa época perteneciente a la Parroquia de Pilaló. En el punto denominado Yanayucu estaba situada Angamarca; por referencias de la gente del lugar “aún se pueden ver, perdidos en la selva, los trazos de sus calles y los cimientos de sus casas” (Erazo, 1962, p. 5). Su prosperidad se debió a la explotación de las cercanas minas de Macuchi que, probablemente,

fueron de Sarabia, pues las crónicas posteriores de la Colonia hablan de “un tal Sarabia” cuyas minas dieron prosperidad a Angamarca “La Vieja”.

Esta población tiene una quebrada llamada “de Sarabia” donde la tradición local sitúa las famosas minas, sin tomar en cuenta que el nombre fue puesto posteriormente a la existencia de tan mentado personaje. En dicha quebrada y tras el fantasma de Sarabia, algún ambicioso perforó un túnel de 20 metros de extensión, encontrando rocas con un poco de pirita, que fue confundida con oro (Erazo, 1962). No se puede leer la leyenda de Sarabia, sin pensar en la propia leyenda de Francisco Pizarro González (1478-1541), retratado junto a la sociedad peruana, en el manual de la “viveza criolla”, que consigna:

Pizarro, pasó de ser pastor de cerdos a conquistador del Perú gracias a su arrojo y viveza, a su desvergüenza y astucia, a su ausencia de escrúpulos. Así, no solo desmerece totalmente la serie de normas o medios institucionalizados (la educación, el trabajo, etc.) señalados como el “camino oficial o correcto” para alcanzar los valores o metas culturales (el éxito); sino que además los etiqueta categóricamente como inconducentes e inútiles si no se es astuto y arrojado vivo. Lo triste es que este pensamiento no es solo de una persona o de un grupo, sino que representa lo que piensa gran parte de la sociedad. (Portocarrero, 2010, p. 318)

La “viveza criolla” es algo que todos los ecuatorianos, independiente de su estrato o nivel social y económico, parecen vivir a diario. Para entender la “viveza criolla” y su impacto en la sociedad como conducta sociocultural, esta tiene relación con la identidad propia y la identidad colectiva o nacional. Para que exista identidad debe existir un “Yo” que es el que permite a un sujeto interactuar con otros manteniendo la realización de que él es un individuo de la misma manera que los demás son también únicos. Es a través de este vínculo que se forman relaciones sociales que llevan a la creación de una identidad colectiva o nacional (Stryker, 1987). Cabe recalcar que el “Yo” y la “Identidad” no son lo mismo, debido a que el “Yo” estaría organizado en diferentes identidades sociales (persona, mestizo, regionalismo, ecuatoriano, etc.)

Para entender el concepto de identidades, se debe tomar en cuenta el concepto de identidades múltiples. Al respecto, “mientras que el yo está organizado en diferentes identidades estas identidades tienen cierta jerarquía que parece variar dependiendo de cada cultura” (Paredes, 2014, p. 3). La existencia de múltiples identidades ayuda al individuo a desarrollarse y cuyo incremento depende del tipo de sociedad en la que vive y se desarrolla. La sociedad moderna promueve el incremento de las identidades, que no solo son los roles más complejos, sino que también promueve una especie de, recompensa emocional y psicológica para el individuo que se siente más complejo y con más roles que desarrollar en una sociedad. Estas diferentes identidades, además de fortalecer lazos crean uniones, unas de ellas vista de manera macro es la nacionalidad, el hecho de nacer en un país y vivir en él, desarrolla una identidad basada en su cultura, idioma y tradiciones, lo que desarrolla la identidad nacional del individuo (Stryker, 1987).

La identidad nacional en general no es algo que se nace con ella, sino que es algo que se adquiere por medio de vivencias y experiencias en ese país. En el caso del Ecuador, después de la caída del “Ideal Bolivariano” y de la “Gran Colombia” (1822-1830) ya desde tan temprano como la creación del Estado- Nación se han tenido problemas de identidad, tanto más, cuando se comparte con países tan cercanos (Colombia y Perú) que llevaría a la búsqueda insaciable de ser “más” únicos, de ser diferentes, de ser mejores (Pagnotta, 2008).

Ésta desesperada búsqueda de la identidad propia se puede ver reflejada en la constante carrera revolucionaria de cada gobierno político de ser diferente al anterior. Esto se debe a que la identidad nacional o es nada más que una selección cuidadosa de datos históricos-culturales que sirven un fin socio político (Halbwachs, 1987). Que en el caso del Ecuador, en las últimas décadas del siglo XX ha vivido este deseo a partir de todo, de desarrollar un nuevo símbolo propio, mientras se lucha internamente con la vergüenza de reconocer esta desesperación, mientras se espera que los países vecinos sean igual de desesperados para sentirnos un poco mejor.

La “viveza criolla” es algo muy complejo de poder entender y vendría a ser una actitud sociocultural que parece haber nacido con la conformación del mismo Ecuador a partir de la Colonia, ya que desde el siglo XVII y XVIII, en la Real Audiencia de Quito, para poder sobrevivir y posicionarse existían personas que abusaban de los demás; muchas veces de manera disimulada y otra vez de manera más frontal, pero donde todos se daban cuenta, y nadie decía nada. Especialmente en la relación de subordinación y de pleitesía de los estratos y castas sociales dominantes con las dominadas (Holinski y De la Condamine, 1959).

Este abuso venía tanto de la clase media alta como de los mestizos o criollos que tenían poder y posibilidades pero que siempre parecían quedar cortos frente a españoles puros y autoridades, así que para poder demostrar superioridad e igualdad a la par con los españoles y frente a la muchedumbre común y simple debían ejercer su “inteligencia” dada por su supuesta educación (Paredes, 2014, p. 3).

Esta actitud sociocultural no cambio un ápice con el tiempo, sobre todo en los albores del siglo XIX, con los “gritos libertarios” (1808-1822) que proclamaban la libertad e igualdad social, conforme a los cánones de la ilustración, más bien se mantuvieron incólumes y mucho más afianzados, cuando los Criollos conservadores se entronizaron en el poder político, a partir de 1830, con el “Florealismo” (1830-1845) y especialmente con el “Garcianismo” (1861-1865 /1869-1875).

Viendo el desarrollo social y cultural que ha tenido el Ecuador en el siglo XX y en estas dos primeras décadas del siglo XXI, aún podemos observar que mientras desapareció el sistema original de la Real Audiencia de Quito, quedó establecido el sistema de intentar acumular poder o de tomar ventaja sobre el otro, rompiendo las normas sociales básicas, como colarse descaradamente en una fila (Holinski y De la Condamine, 1959).

Cuando se visualiza esta actitud sociocultural, desde una perspectiva externa o exógena al contexto mismo, parece ser que la identidad ecuatoriana desde sus inicios, fue incentivada a diferenciarse del resto por medio de romper estas normas que los supuestos y

estrictos cánones éticos y morales de los españoles no lo harían, o al menos de eso querían aparentar y convencerse los individuos que cometían estos atropellos. Con la premisa de que la “viveza criolla” como elemento cultural ecuatoriano debe ser tomada muy en cuenta, de modo que se entienda como “un acto de corrupción y una conducta de consecuencias negativas” (Paredes, 2014, 5).

Desde el periodo de la Colonia en Ecuador, la gente ha sido pisoteada por la clase dominante y pudiente, pero el mestizo por pertenecer a un grupo social inferior, permanecía callado recordando cuál era el “lugar” que ocupaba en la sociedad. Por lo tanto, existe un tipo diferente de viveza, una que cruza la línea entre tomar ventaja de los demás y la de tomar ventaja de los demás rompiendo la ley, y es ahí cuando la “viveza” se convierte abiertamente en “corrupción” y donde se interrelacionan ambas. En términos sociológicos, tanto la “viveza” como la “corrupción” se hacen evidente y explícitas en la cultura muy propia del “funcionario público corrupto”. Esta corrupción nace de la necesidad de poder sobrevivir y de tomar ventaja del poder que le otorga el desempeño de su cargo, para tener control de la situación y poder sacar algo de ventaja, especialmente económica, la cual usualmente no tendría ninguna ventaja significativa más allá de cumplir simplemente su trabajo (Barr y Serra, 2006).

De esta forma, la presente década del siglo XXI en Ecuador, la “viveza criolla” se ha convertido implícita e explícita en un caso de “corrupción”, ya no del funcionario público, mal endémico de la administración pública, sino de policía nacional y especialmente del policía municipal; que siendo tan evidente y visible, ha provocado que la capacidad de asombro y de indignación se haya perdido en la ciudadanía más consciente y honesta.

Es interesante ponerse a pensar que si vivimos en una sociedad que habla tanto de ser morales y tener valores, tenemos el problema de la viveza criolla como un tipo de corrupción que a pesar de sus consecuencias desagradables y hasta peligrosas, que todos vivimos día a día, se la ve como algo chistoso o se la minimiza (Paredes, 2014, p. 6).

La interrelación conceptual entre corrupción, valores y moral en una la sociedad se encuentra en la etimología y semántica de la palabra corrupción, que es literalmente “descomponer”, “desintegrar” o que “pierde valor”. De esta manera, se puede decir que el acto de corrupción te hace perder tus propios valores y te vuelve menos persona.

En un análisis comparativo de la “corrupción” en los países de América Latina, incluido Ecuador, desde una visión ética y moral, es sorprendente constatar las conexiones que tiene con la “viveza criolla”, la conducta es prácticamente la misma y con orígenes sociales similares, basados en la relativa equivalencia de Criollo-Mestizo y de Mestizo-Indígena, propias de clases “superiores” con mayores posibilidades, educación y poder y de clases “inferiores” con menores posibilidades y educación.

De esta manera, se llega a la conclusión de que la “viveza criolla” no es la que lleva a la “corrupción” o la alienta, sino que simplemente es “corrupción” pero con otro nombre, una denominación que históricamente la hace ver menos dañina y cuestionable, que si la calificáramos como “corrupción”, producto de la pérdida de valores y principios éticos y morales, tan plausible en la descomposición axiológica de los políticos y de la llamada “clase política”, que en la defensa de sus propias prebendas y privilegios es transversal y unísona, dado que no tienen diferencias de convicciones, principios, ideologías, tendencias o de partido político.

Las bases institucionales que sentaron los españoles fueron sumamente frágiles, dado que el objetivo durante siglos fue explotar y extraer las riquezas naturales, más nunca la creación de riquezas por medio de la producción. Los colonizadores utilizaron las estructuras esclavistas ya establecidas por los pueblos indígenas para explotar a la población en función de la Corona. Se desarrollaron instituciones como la “Encomienda”, con el objetivo de distribuir la fuerza laboral y perpetuar la mentalidad esclavista; lo mismo sucedió con la “Mita” andina, un sistema de explotación tributaria que los incas utilizaban y que el Virreinato supo prolongar y profundizar.

Fue este el traumático pasado colonial que hizo que el individuo se volviese escéptico e irrespetuoso frente a la autoridad, desconfiando siempre de las buenas intenciones de quien cumple una responsabilidad superior: en el pasado fue el “Encomendero”, luego fue el “Hacendado” y actualmente es el “Político” o el “Funcionario Público” coludidos al amparo de la corrupción, en todos los niveles de la estructura del Estado y de sus poderes.

La consecuencia ha sido el “ventajismo” generalizado y la sistematización y entronización de la “Viveza Criolla” como un gran rasgo de carácter. El “vivo” consigue maneras de burlar el deber ser, logra sus objetivos faltando a las leyes, con lo cual la conciencia cívica desaparece. Se percibe que el orden estatal y legal está intrínsecamente viciado; consecuentemente cualquier transgresión ventajosa será celebrada. El problema de América Latina no son sus venas abiertas, como decía el escritor uruguayo Eduardo Galeano (1940-2015),⁵³ sino más bien sus “raíces torcidas”.

Es así como se llega a un punto anárquico de la cultura que inevitablemente lleva al caos colectivo. La misma mentalidad ventajista que lleva al soborno es la que acelera cuando el semáforo está en amarillo. Este comportamiento sociocultural, perpetuado en el vocabulario latinoamericano de la corrupción, imposibilita el desarrollo y el avance sociopolítico de la región.

El escepticismo con respecto a la legitimidad del orden ha sentado las bases de la inestabilidad institucional latinoamericana. Sin embargo, su expresión más cotidiana y dañina no es el escándalo público de malversación de fondos, sino ese hecho de micro-corrupción que, aunque parezca benigno, rasga la fibra del tejido social.

53 Eduardo Germán María Hughes Galeano (Montevideo, Uruguay; 3 de septiembre de 1940-13 de abril de 2015), más conocido como *Eduardo Galeano*; fue un periodista y escritor uruguayo, considerado uno de los escritores más influyentes de la izquierda latinoamericana. Sus libros más conocidos, “Las venas abiertas de América Latina” (1971) y “Memoria del fuego” (1986), han sido traducidos a veinte idiomas. Sus trabajos trascienden géneros ortodoxos y combinan documental, ficción, periodismo, análisis político e historia.

Las palabras tienen una inestimable influencia en la reproducción de la cultura y se convierten en símbolos de esa difícil herencia que dejó la colonia, “el mal criollo dividiría a las personas en dos: los sujetos que serían los vivos, y los objetos, que serían aquellos de quien se debe sacar ventaja, a quien se debe abusar, que serían los ‘cojudos’. La relación que se plantea entre unos y otros es de violencia social y el dilema implícito en la lógica que la convoca es ‘engañar o ser engañado’ (Portocarrero, 2005). Por lo tanto, “toda la vitalidad de los individuos se debe dirigir a sacar ventaja de los demás como sea posible” (Silva, 2009, p. 126).

En cuanto a relatos míticos se refiere, destaca “El gringo del Quilotoa”. Entre 1946 y 1947, los habitantes de Pujilí comenzaron a observar a un extranjero que vivía en el fondo del cráter del volcán Quilotoa, donde tenía un pequeño huerto, usaba un poncho extraño blanco, que luego, con el paso del tiempo se volvió gris.

Este personaje casi no tenía contacto con ningún poblador local, salía del fondo del cráter, solo para obtener objetos básicos de alimentación y de ferretería, en las ferias de Zumbahua o en Pujilí. Intercambiaba los productos que sembraba en un pequeño huerto a las orillas del lago, hierbas aromáticas y medicinales en la “Plaza de la Sal” y el sebo de res y de borrego. Los indígenas le regalaban animales, cuando les ayudaba a curarse, al enfermarse.

Los vecinos de la laguna de esta época, aseguraban que tenía un radio para comunicarse con el exterior. En 1950 desapareció y nadie lo volvió a ver. Coincidencia o no, en ese mismo año un nazi de las SS, fue reconocido en Quito abandonando el país. (Vela, 2018) Las Schutzstaffel (“Escuadrones de Protección”); abreviado SS fue una organización militar, policial, política, penitenciaria y de seguridad al servicio de Adolf Hitler y del Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán (NSDAP) en la Alemania nazi (1925-1945).

Después de la Segunda Guerra Mundial (1938-1945), al Ecuador llegaron varios nazis de jerarquía inferior que no eran objetivos esenciales de los cazadores y espías que los perseguían alrededor del mundo. Por esta razón, poco o nada se supo sobre el pasado y el destino

final de la gran mayoría. Sin embargo, a mediados de la década de 1950-1960, un encuentro casual en la antigua terminal del aeropuerto de Quito, le dio pistas a un ciudadano judío-alemán de que el hombre con el que había estado charlando y tomando un café a la espera de un vuelo, era uno de los nazis más buscados en ese entonces alrededor del mundo (Vela, 2018).

Era Walter Rauff, coronel de las SS y miembro del “Departamento Técnico” de esta organización, es uno de los creadores de las llamadas cámaras de gas móviles (camiones herméticamente cerrados donde se metía a prisioneros judíos y se los asfixiaba con gas), además de enviar a miles de judíos a Auschwitz. Al final de la guerra se lo buscó para procesarlo por crímenes contra la humanidad, siendo capturado en 1945, pero logró escapar partiendo a América Latina. En la década 1950 llega a Quito donde reside durante breve tiempo para luego radicarse en Chile, donde murió en 1983; esta es otra leyenda motivo de largas charlas y debates en la época (Núñez del Arco, 2013).

La influencia del pensamiento Nacional-Socialista, fue fácilmente aceptado por las élites ecuatorianas, sin distinción de ideologías, la idea de la limpieza racial debía ser sumamente atractiva para políticos que se consideraban blancos y más cercanos a los españoles y alemanes que a los indígenas. Por ejemplo, Juan Manuel Lasso Ascásubi (1874-1949), fundador del Partido Socialista Ecuatoriano, era germanófilo y pedía mejores relaciones con Alemania.

Olmedo Alfaro Paredes (1878-1951), hijo de Eloy Alfaro Delgado y encargado de negocios en Bremen (Alemania), era otro admirador de Adolf Hitler. El general socialista Alberto Enríquez Gallo se consideraba admirador de Benito Mussolini. En un editorial del diario “El Comercio”, publicado en 1934, Pedro Francisco Velasco Ibarra (1897-1985) escribió que el pueblo del Ecuador estaba a favor del régimen fascista italiano.

En el Colegio Alemán en Quito, se reproducían tanto la vestimenta como los saludos nazis. La segunda sede del Colegio Alemán es donde está el actual colegio Santo Domingo de Guzmán, tenía una esvástica

en la fachada. En 1935 Velasco Ibarra fue a la inauguración del Colegio Alemán y los niños lo saludaron con el brazo en alto.

A raíz de la promulgación de leyes eugenésicas por parte del gobierno del general Alberto Enrique Gallo (certificado pre-nupcial de aptitudes y cualidades para poder casarse), que en sus propias palabras servirían para el “mejoramiento de la raza”. En Ecuador las leyes migratorias permitían el acceso exclusivo de personas de origen europeo, que fueron utilizadas por muchos judíos para establecer en el país, que provocó la preocupación de la intelectualidad y clase política. “El ejemplo de Ecuador fue el caso más destacado de apertura de migración judía a partir de 1935” (Gil-Blanco y Canela-Ruano, 2018, 218).

A partir de 1937 comenzaron a llegar a Ecuador migrantes judíos procedentes de distintos países de Europa, como: Alemania, Austria, Checoslovaquia e Italia, entre otros, a través de puertos de: Francia, Bélgica, Holanda, España o Inglaterra, y con visados de los consulados ecuatorianos en esos países y de Suiza, Alemania, Portugal o Suecia. Esto se debía a la dificultad para obtener visa de cualquier país fue extremadamente difícil y Ecuador tuvo las puertas abiertas para los emigrantes europeos.

Por ello, en 1938 las leyes de extranjería fueron cambiadas para prohibir el acceso desmedido de judíos al país (Núñez, 2013).

El 18 de enero de 1938, el general Enríquez Gallo, jefe Supremo de la República (1937-1938), expidió el Decreto de Expulsión de los Judíos del Ecuador, cuyo repulsivo texto decía:

Considerando: La necesidad de garantizar a todos los ecuatorianos y extranjeros que se dedican a la agricultura y a la industria, el fácil desarrollo de sus laboriosas actividades y evitar que extranjeros indeseables negocien esquivando las normas legales con grave detrimento para el desenvolvimiento nacional; Decreta: Art. Único.- A contarse de la presente fecha concédase el plazo de treinta días para que todos los extranjeros de origen judío residentes en el país que no se dediquen a la agricultura o a la industria en forma ventajosa para la Nación, abandonen el territorio ecuatoriano [...]. D.O. 1938. (Gil-Blanco y Canela-Ruano, 2018, p. 220)

La puesta en marcha de un nuevo proyecto civilizatorio que podríamos llamar de “urbanidad”, ya que se basaba en la imposición social de nuevos códigos culturales relacionados con: la salubridad, la higiene, las buenas costumbres y el ornato, por parte de las instancias normativas y disciplinantes, fueron en gran medida los responsables del cambio de valores y de pautas de comportamiento en los habitantes de la crecente urbe.

El Estado, ya sea a través de sus ministerios, comisarías, intendencias o el sistema escolar, así como la sociedad civil a través del mundo del trabajo o de la prensa, se empeñaron en inculcar nuevas conductas en los habitantes. De esta manera, tanto el confinamiento y la restricción de las “guaraperías”, la imposición de uniforme a las vivanderas, la obligación de colocar escupideras y servicios higiénicos públicos, o la persecución a las vendedoras de alimentos en la calles, junto con las campañas de vacunación o de difusión de manuales de higiene que aconsejaban el baño cada siete días o el cambio de ropa interior por lo menos una vez a la semana, fueron claros ejemplos de este esfuerzo por inculcar nuevos valores y conductas, propias de un conglomerado urbano.

El diplomático y político Galo Plaza Lasso de la Vega (Nueva York, 1906-Quito, 1987), representa este espíritu modernizador de las élites ecuatorianas, educado en los Estados Unidos, durante su mandato de gobierno (1948-1956) intentó realizar una presidencia al estilo desarrollista basado en la producción del presidente de Estados Unidos Franklin D. Roosevelt (1940-1945). Para tener un diagnóstico de base para su programa de desarrollo, realizó el primer censo nacional, llevado a cabo en Ecuador, en 1950.

Los resultados estadísticos del “Primer Censo Nacional” (1950) nos ayudan a reflexionar la situación real de la población ecuatoriana en esta época: el 50% estaban descalzos, el 65% eran analfabetos, el 21% dormían en el suelo; esta realidad de extrema pobreza y marginalidad social, confrontaba con la tarea modernizadora de Plazo Lasso determinó que el núcleo de su política económica fuera la producción.

Para desarrollarla se asesoró con numerosas misiones internacionales, públicas y privadas, y se apoyó en el competente ministro de Economía Clemente Yerovi Indaburu (1948-1950).

Plaza Lasso creía que era posible convertir a los indígenas en personas civilizadas para que aportaran entre otras cosas al desarrollo del turismo nacional, para esto crea un proyecto pionero, la llamada “Misión Cultural” que financia el viaje de tres indígenas otavaleños a la ciudad de New York, La “Misión Indígena Ecuatoriana” llevaba, pues, dos cometidos principales: El primero, constituir una muestra llena de colorido y de realidad viviente de los atractivos que para el turismo, especialmente norteamericano, tiene nuestro país; y el segundo, asimilar todo lo que el gran país del norte puede ofrecer como incentivo y ejemplo para el propio desarrollo de las parcialidades indígenas ecuatorianos (Acosta, 2009). Se describía románticamente la ingenuidad y asombro de los embajadores indígenas al conocer los aviones, los hoteles y la gran ciudad, como representación del “racismo blando”, el más peligroso de los racismos (Salgado y Coronel, 2006).

El “Racismo blando” es una forma de valoración negativa que recae sobre todo en los grupos históricamente menos favorecidos, entiéndase indígenas de origen andino, los afro-descendientes y los grupos amazónicos, producto de siglos de dominio, explotación y exclusión. Es un racismo sutil, llamado también “blando o latente”. Personas que incluso no se reconocen como racistas pueden expresar prejuicios y comportamientos racistas. Este tipo de racismo es más difícil de detectar, pues es: sutil, ligero, a diferencia del racismo clásico y totalmente abierto. Aunque maquilladas sutilmente es una forma de discriminación y de racismo.

En el “Racismo blando” o “Racismo indirecto”, no hay odio sin embargo hay un rechazo a las mejorías dadas a las minorías o la consideración de que el racismo no es un problema y que ciertas personas “exageran” en sus demandas, así como incomodidad de estar cerca de los que “no son sus iguales”, sensaciones que provocan más la evitación del otro que su agresión directa (Arboccó de los Heros, 2019).

En la década de 1950-1960, la palabra “cultura” podía ser vista como un obstáculo al progreso y el desarrollo material, no solo en el cantón de Pujilí, sino en todo el mundo, los economistas de la época, aseguraban el costo del desarrollo económico, debía dejarse atrás las costumbres de los indígenas, quienes se consideraban, un lastre para el resto del país. Así lo expresa un documento realizado por expertos de Naciones Unidas en 1951:

Hay un sentido en que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico. (OEA, 2002, en Molano, 2007, p. 71)

Las instituciones educativas en el cantón Pujilí continuaron desarrollándose en esta década, formando una cantidad significativa de bachilleres en ciencias de la educación que se reparten por toda la provincia y el país. Esto originó una transformación social y económica de la sociedad pujilense, por el surgimiento de una clase media formada en su gran mayoría por maestros. Esta clase social busca un espacio político, cuestionando el poder político local, que antes habían obtenido los pequeños terratenientes.

A pesar de que las élites nacionales crean un discurso simbólico de una herencia nacional única y compartida por toda la nación, el racismo, junto a un afán del “blanqueamiento” y de “diferenciación” como un fenómeno nacional, seguía siendo una tarea inconclusa para las y los jóvenes de Pujilí, de la generación de esta década, quienes acudían a los “toros populares”, vestidas de españolas al estilo andaluz, y los hombres con terno formal o sombrero cordobés, clara herencia y reminiscencia colonial hispánica. Los desfiles cívicos eran una réplica de las bandas militares y los corsos de las flores a los carnavales europeos. El papel de la educación pública en estos años era el de dotar de conocimientos, pero sobre todo de “buenas costumbres” a la población.

Desde la Revolución Liberal (1895), se buscaba homogenizar a los ecuatorianos bajo una ilusión de integración cultural, que daría como resultado una cultura única, la de la nación mestiza; esta noción de mestizaje es la que se enseñaban en las escuelas y colegios y que ha sido promovido por las élites intelectuales nacionales (Ayala, 2018). Los mestizos se visten de indígenas y bailan la música llamada tradicional, sanjuanitos o danzantes, a estas representaciones se denominaban “presentaciones artísticas”.

El mestizaje transmitido en los textos escolares que circularon hasta fines de la década, presentaba a la nación mestiza como un proceso originado en los pueblos precolombinos, a los que se considera creadores y símbolos de la “ecuatorianidad”. Pero simultáneamente se califican a las actuales culturas indígenas como expresiones atrasadas y primitivas. Aunque el racismo en Ecuador se ha venido dando desde la época de la Conquista, es decir, entre los siglos XV y XVI, ya que en estos siglos se establecieron relaciones de dominación política y subordinación sociocultural. Desde ese momento los grupos no europeos son considerados como inferiores y no racionales de acuerdo a su tradición cultural y a sus características físicas (Carrillo y Salgado, 2002).

En la sociedad del Ecuador existe en el imaginario social, patrones de comportamiento que posibilitan la segregación de personas étnica y racialmente diferentes. Esto en la mayoría de los casos se da por el prejuicio social o por el objetivo de preservar el estatus quo que es manejado por un grupo demográficamente minoritario que maneja distintos puestos de poder dentro de la sociedad. En el Ecuador no existen legislaciones que legitimen el racismo, pero tiene prácticas que sí lo hacen y además han sido justificadas desde las instituciones estatales, gubernamentales y por los medios de comunicación (Ayala, 2018).

Esto se debe a que el proceso de construcción de la identidad en el Ecuador se ha estructurado erróneamente a base del color de la piel y la apariencia física, en una imagen que siempre se impone el ideal del

“blanco” que no representa la realidad ecuatoriana. La construcción del sentido de nación ha sido un proceso contradictorio ya que por un lado se promueve la noción de ciudadanía, participación e igualdad constitucional, pero, por otro lado, en la práctica, se mantiene la intolerancia étnico-cultural hacia los grupos indígenas y afro-ecuatorianos.

La heterogeneidad sociocultural en Ecuador ha generado un sistema de clasificación en lo que se considera como “normal” y que los grupos como los afros-ecuatorianos o los indígenas no entran en esta escala de normalidad social. Esta práctica es el “etnocentrismo” que es parte de todo grupo sociocultural, sin embargo, este proceso se vuelve negativo cuando se ve las diferencias físicas del “Otro” con intolerancia y se vuelve negativo cuando se intenta eliminar estas diferencias, o, por ende, eliminar a los grupos sociales que corresponden a las características del “Otro”. Tanto la discriminación como el racismo social contra los “Otros”, que no son blancos, están relacionado con las condiciones de pobreza y de exclusión.

Aunque exista un reconocimiento de la pluriculturalidad y la multi-etnicidad en Ecuador, el mantenimiento de estructuras políticas de un “Estado Unitario” se hace imposible el ejercicio del derecho a la diferenciación cultural y la constitución de una sociedad plenamente intercultural en su diversidad. Se mantiene un discurso de pluriculturalidad que es utilizado por los grupos dominantes como una estrategia de usurpación simbólica (Carrillo y Salgado, 2002).

La educación universal, pública y laica debía crear un hombre occidental y civilizado. Esta epistemología imperial donde el hombre occidental va a ser el fundamento de todo conocimiento verdadero y universal, está en la base de todas las ciencias sociales y humanísticas occidentales. El “Yo” abstracto encubre quién habla y desde cuál la localización corporal y espacial en las relaciones de poder se habla.

El mejoramiento de las carretas y del transporte produjeron corrientes migratorias que se suscitaron entre los años 1940 y 1950 en todo el país, lo lejano se transformó en cercano y lo desconocido en

conocido. Surgió la idea de que el territorio no solo nos separa, sino que nos une, el espacio dejó de enfrentarse externamente como objeto de contemplación y de ensimismamiento para transformarse en lugar de tránsito, estación de itinerario o de espectáculo visual.

El presidente José María Velasco Ibarra (Quito, 1893-1979) en su tercer mandato en la presidencia (1952-1956), visitó Pujilí, en 1952. Velasco Ibarra vino a supervisar el estado de avance de la carretera que la empresa SIMAR, con capital y dirección italiana, construía desde Latacunga a Pujilí, como “tramo de prueba” para luego emprender la construcción de la carretera Pujilí-Quevedo. Esta empresa de capitales italianos, se estableció en Pujilí en la Quinta del “Ñato Chávez”, trayendo maquinaria pesada desconocida para la época en el país.

Un año antes, en 1951, se había creado la “Sociedad de Choferes de Pujilí” (SCHP), constando entre sus fundadores a: Héctor Enríquez Peñaherrera, Abelardo Monge, Gustavo Espinoza, José Duran Rivadeneira y Absalón Tovar, preparándose para unir por vía terrestre a Pujilí con Latacunga, Quito y Ambato.

En Pujilí, crecían las formas de distinción o de distanciamiento social de los sectores altos y medios socialmente. Estos sectores, ya sean para marcar su diferencia, para afianzar la posición social alcanzada y para evitar cualquier regresión social, asumieron prácticas culturales “refinadas”, enviando a sus hijos a estudiar en otras ciudades, donde luego se radicaron. Así, la siguiente generación ya no nacería en un cantón, pequeño y pobre, de una provincia también pobre. Por lo tanto, lo que se mantiene como rasgo de relación con la “tierra”, son los lazos familiares como nexos, los contactos personales directos, fundados en la afinidad afectiva o en la sangre, propios de las sociedades rurales o patriarcales.

Esta vocación de desplazamiento espacial, fue asumida por los sectores con menos recursos materiales y económicos, estimulados, por el deseo de movilidad social, ya que la sociedad y sus jerarquías rígidas y estructuradas dejaron de verse como realidades amuralladas y, por lo tanto, inexpugnables, lo que determinó que nuevos grupos

sociales asumieron el espacio de poder que dejarían las elites del cantón que ahora, vivían en otras ciudades y países.

Pujilí en la segunda mitad del siglo XX, era una ciudad pequeña, en la que supuestamente “todos se conocían” y en la que las relaciones sociales entre los diversos sujetos eran directas y personales. De esta manera, se desarrollaron vínculos estrechos entre los diversos grupos sociales que dotaron al cantón de una imagen de “gran familia” a pesar de las rencillas internas y de la discriminación que provocaba el proceso general de “blanqueamiento”, y de diferenciación social entre las familias locales, apelando a “abolengos” o “tenencias” de las tierras familiares inexistentes, y tratando al “Otro” de: “indio”, de “cholo” o de “longo”.

Este conflicto, de baja intensidad, crea un fuerte sentimiento de pertenencia a lo barrial y a lo comunitario, concomitantemente con una sensación de recelo entre todos los habitantes de la parte urbana con el llamado “bajío” y de los campesinos con las comunidades indígenas. Este fuerte sentimiento de pertenencia local se expresó, en una rivalidad entre “jorgas”, entre barrios, entre comunidades, se trataba, sin duda, de ritos de reapropiación territorial que alentaron una cultura de confrontación de los distintos actores sociales. La sociedad pujilense crece en un ambiente un tanto “extraño” en el que conviven una unidad para enfrentar al “de afuera” y una crítica permanente “al propio”. Solo los rituales sociales como: las expresiones religiosas, las procesiones y las fiestas, a las que se suman los desfiles cívicos, son espacios en los que esa capacidad de confrontación disminuye.

Las sociedades obreras son, desde un punto de vista subjetivo, un ejemplo de lo que sucede con las relaciones sociales secundarias desarrolladas en el cantón de Pujilí, como muestra de la dificultad de consolidar asociaciones o agrupaciones de trabajadores que trasciendan en el tiempo. Desde 1940 han venido surgiendo con fuerza dos sociedades de artesanos y obreros.

Adquieren un considerable poder de convocatoria y convergencia social, política e inclusive cultural en el cantón, los dos primeros

teatros y cines, que fueron por ellos construidos, su influencia es notoria hasta la década de 1960- 1970, luego se va desvaneciendo como centros neurálgicos y sus locales son arrendados o abandonados, perdiendo todo su prestigio y poder. Lastimosamente, estos espacios no pudieron trascender su generación, como todas las organizaciones secundarias, que vio nacer Pujilí en el siglo XX, se iniciaron como grupo de amigos o con relaciones de sangre, fueron envejeciendo junto con sus fundadores. Este fenómeno es una constante que debe tomarse en cuenta como parte de las limitaciones para crear una institucionalidad local.

En el deporte se vivió un fenómeno similar al de las sociedades obreras. En la cancha de tierra de “San Gabriel” se jugaba la pelota nacional, existiendo competencias con equipos de la provincia. La “Liga Cantonal de Pujilí”, organismo que rige el deporte cantonal, se creó en 1949, el esfuerzo del “blaqueamiento” impuso el fútbol como deporte oficial, como parte del proceso civilizatorio. Bajo la “pasión del fútbol”, parte del nuevo ser civilizado, los jóvenes pujilenses, crean innumerables clubes deportivos, los cuales van desapareciendo en pocas décadas. Esto explica que, en una ciudad tan pequeña, como la matriz del cantón Pujilí, a partir de 1970, existían dos sociedades obreras, una sociedad agrícola, tres cooperativas de buses y más de 20 clubes deportivos.

No podemos entender las relaciones de poder en Pujilí, sin entender cómo se instaura la “cultura del conflicto” en el Ecuador. El conflicto es una categoría sociológica basada en el conflicto de intereses y del conflicto de valores. El primer tipo de conflicto, se produce cuando existe una escasez de recursos, lo que impide la satisfacción de intereses de los competidores implicados basada en la negociación y el consenso, en cambio, el segundo tipo de conflicto, se caracteriza por el disenso, donde las partes se encuentran en desavenencias en defensa de sus propios valores y donde no es posible la negociación, que requiere la intervención de un tercero. De esta forma, la primigenia diada se transforma en triada (Pujadas, 2013).

En el conflicto de intereses tiende a resaltarse la proximidad de los contrincantes, así como la coincidencia de los mismos en lo que respecta a sus necesidades y aspiraciones comunes; en cambio, en el conflicto de valores tiende a mantener a las partes alejadas, valorando cosas distintas, por lo que se encontrarán menos frecuentemente que en el anterior tipo de conflictos (Aubert, 1963).

Es la cultura misma la que determina tanto nuestras prioridades como nuestra forma de ver la realidad. Por ello, la cultura incide en la generación de conflictos de dos maneras: la cultura que actúa como un filtro cognitivo y que establece la forma en que interpretamos la realidad, por lo que un mismo hecho puede ser interpretado culturalmente de forma muy diferente; y la cultura que determina nuestros valores, que pueden ser opuestos a los de otra cultura (Lamm, 2019).

El conflicto, culturalmente está determinado por factores o dimensiones que sirven para identificar los patrones culturales de cada grupo social, las discrepancias de comportamiento y mejorar nuestra comprensión de la cultura de los “Otros”, examinando cómo los valores e interpretaciones culturales afectan a este comportamiento (Hofstede, 2011). Entre las “dimensiones culturales” podemos encontrar: la comunicación de alto y bajo contexto; manejo del tiempo monocrónico y policrónico; masculinidad y feminidad; sociedades individualistas y colectivistas; evitación de las incertidumbres; orientación a largo y corto plazo; indulgencias y restricción; y la relación con el poder.

De acuerdo a esta última dimensión cultural, la relación con el poder, expresa el grado en que los miembros menos poderosos de una sociedad aceptan que el poder se distribuya de manera desigual. El tema fundamental es cómo una sociedad maneja las jerarquías y desigualdades entre las personas. Las personas en las sociedades que exhiben un alto grado de distancia de poder aceptan un orden jerárquico en el que todos tienen su lugar determinado y que no necesita más justificación. Por el contrario, en las sociedades con baja distancia de poder, las personas se esfuerzan por igualar la distribución del poder y exigen una justificación de las desigualdades. Dicho de otro modo,

un índice alto de distancia con el poder sugiere que la sociedad es más tolerante con las injusticias que una con un índice bajo de relación con el poder, que origina un conflicto político (Hofstede, 2011).

El conflicto político es el que actúa como un enfrentamiento entre actores casi soberanos del poder; es decir, como un choque entre agentes agresivos, cuya modalidad de interacción política ha configurado un escenario regido por la ley de la “auto-reproducción expansiva del poder”, la adquisición de poder hace necesaria la adquisición de más poder. El conflicto político guiado por esta racionalidad llevó inscrito en sí mismo un principio de ascenso hacia los límites extremos. Esto ha conllevado a que las situaciones de balance de poder que se pudieran producir a nivel local igual que nacional, resultaron tan inestables como precarias. Esta “cultura del conflicto” imposibilitó el diálogo entre sectores (Sánchez-Parga, 1995).

Para cualquier actor político en el cantón de Pujilí, mientras el equilibrio en el poder político subsiste siempre está presente la amenaza de que los “Otros” lo rompan en favor de sus propios intereses; en consecuencia, la mejor manera de neutralizar tal amenaza reside en tomar la iniciativa y voltear la relación entre las fuerzas en provecho propio.

La jóvenes pujilenses, en búsqueda del acceso a la educación superior,⁵⁴ o de nuevas oportunidades de trabajo, viajaban a la

54 Desde 1960, la cultura ecuatoriana experimentó una aceleración en su desarrollo, que se dio en medio del tránsito de una crisis económica inicial al gran auge de los 70, y de ahí a una nueva y aún más profunda crisis que se proyectó a los inicios del nuevo siglo. En medio de la elevación del clima contestatario de los años 70, alimentado por la influencia del triunfo cubano, se fue gestando una ruptura con las formas culturales tradicionales. El debilitamiento de las organizaciones de izquierda, dentro de la escena política nacional, en una coyuntura en la que el marxismo y el socialismo estaban en ascenso, las confinó en su accionar casi exclusivamente a los sindicatos, a la Universidad y otras instituciones de cultura. El arte militante fue una característica de esos años. Se desarrolló la literatura, especialmente el relato, y la plástica. La música popular y de protesta, así como la influencia del rock, canalizaron las expresiones contestatarias. En los setenta, y bajo sucesivas dictaduras, la ausencia de participación electoral reforzó el aislamiento del movimiento artístico de la escena política nacional. Pero una inédita cantidad de recursos económicos generados por el boom petrolero se canalizaron desde el Estado al mecenazgo artístico-cultural y a la educación. Pero, si bien eso evitó rupturas espectaculares, alimentó el desarrollo artístico de línea crítica y el crecimiento de las instituciones educativas, especialmente la Universidad, que se planteó una nueva reforma, cuyo mentalizador fue Manuel Agustín Aguirre. (Ayala-Mora, 2008)

ciudad de Quito. Existían carreteras aceptables y varias empresas de transporte de propietarios locales, brindaban ese servicio; el viaje a Quito duraba 3 horas, Al regresar al pueblo, estos jóvenes traían un “nuevo aire” citadino, que rompe con el tradicionalismo, fatalismo, y la pasividad, que provocan un relativo aumento de la autoestima, confianza, apertura, racionalidad y activismo social. Valores que se expresan en comportamientos tales como: libertad de desplazamiento, de aspiraciones de progreso personal y social o el surgimiento de una capacidad por el disfrute por la vida.

Al mismo tiempo, bajo la influencia de la radio, se produce el apogeo de la música de origen: colombiana, peruana y mexicana, lo que incide en opacar la música nacional. Varios artistas dedican a su tierra, al Sinchaguasín y a la cuadrera, valeses y boleros, que luego se incorporaran al repertorio, como la música tradicional de Pujilí.

Este proceso de incorporación abría la posibilidad de apropiarse de cosas nuevas como: el cine, la música y el baile al participar físicamente en ellos y hacerlos parte del cotidiano, se incorporan instrumentos y luego ritmos caribeños a la identidad local. La gente de Pujilí sufre una transformación física, nuevas ropas, el cigarrillo, nuevas posturas corporales, nuevos bailes, en los festivales en el parque central en las noches heladas, el frío parecía desaparecer con el calor que producía en ellos y en la misma ciudad estos nuevos ritmos (Wade, 1997).

En los primeros años de la década de 1960-1970 las fiestas en el cantón de Pujilí coexisten sobrepuestas dos formas de encauzar la participación de la gente. Por una parte, la visión oficial que pone el acento en el desarrollo de un espíritu cívico en torno a las conmemoraciones históricas y patrióticas, y por otra, una dinámica social en los actos masivos públicos que generalmente eran auspiciados por empresas comerciales, como la envasadora de licores ELASA, productora del “Paico” y otras bebidas, que terminaban en una borrachera colectiva.

A mediados de esta década, la gente se reunía frente al “Torreón”, en las retretas o bajo el parlante que manejaba el “maestro relojero” Carlos Jiménez, o simplemente en las calles, buscando beber hasta

alcoholizarse. Se iniciaban los bailes con orquestas contratadas para la ocasión. Un “tufo de aguardiente” ahogaba la fiesta y los amaneceres parecían un campo de batalla, donde los combatientes de la víspera, habían caído en el cumplimiento del deber libatorio.

La fiesta se vuelve una catarsis colectiva en medio de una explosión urbana. Surgen personajes más “chullas” que pujilenses, como el “Morrueco”, el “Rocha”, el “trompudo” Maldonado, que revolucionan irreverentes el poder político y religioso local, institucionalizando los sobrenombres, como una forma de relación entre pares y la llamada “sal quiteña”, además, sutilmente también el pensamiento político de ideología marxista; en una pequeña ciudad ligada a las tradiciones religiosas, comienza a surgir una inquietante juventud, señalada con temor, como la del “Barrio Rojo”.

Las personas de menores recursos económicos, no podían viajar a Quito a continuar sus estudios, esto era caro para la mayoría de las familias y para otras era muy peligroso, los hijos de estas familias, estudiaban en la Escuela Normal “Belisario Quevedo”. Esta institución formaba a la mayor parte de la juventud pujilense, especialmente mujeres, además muchos estudiantes de diferentes rincones del Ecuador, llegaban hasta el plantel formador con la finalidad de formarse como educadores; atrás de la Escuela “Pablo Herrera”, existía un internado para albergar a los estudiantes que procedían de otras provincias.

Este grupo de estudiantes aporta con su diversidad, propia de donde eran originarios, al desarrollo no solo económico sino también cultural del cantón. El teatro y las canchas del “Belisario Quevedo”, fueron los centros de las actividades culturales y deportivas del cantón de Pujilí.

A pesar de todas estos jolgorios y esparcimientos, en el aspecto económico, muy pocas familias representaban el 70% del capital cantonal. Según el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC, 3° Censo, 1974), la población, de la provincia de Cotopaxi al 25 de noviembre de 1974, se calculaba que existían, 63.600 habitantes en el cantón Pujilí,

2.600 habitantes en la parroquia Matriz y 61.00 habitaban en la zona rural.

De acuerdo a los resultados del III Censo de Población y II de Vivienda (1974), existían 3.564 predios rurales catastrados, con un avalúo comercial de 98.474.393 sucres. Los cinco predios rurales más valiosos eran: los de propiedad de Rosa Chiriboga, “San Antonio”: 9.276.815 sucres; Productora Agrícola Ecuatoriana “San Antonio DELTA”: 2.595.800 sucres; Corporación Agrícola “San Juan Santa Julia”: 2.088.100 sucres; “Los Andes” S. A, “Embotelladora ELASA”, avaluada en 1.171.747 sucres; y la propiedad de Amada Calero Saavedra de “Isinche Grande”: 1.152.402 sucres.

En relación al avalúo comercial era de: 10.038.000 sucres. Los cinco predios urbanos más valiosos eran de propiedad de: Neptalí Ramírez Espejo, casa y sitio: 160.000 sucres; de Juan Elías Navas Cepeda, casa y sitio: 78.000 sucres; de María Lucrecia Navarro, casa y sitio: 70.000 sucres; de Gustavo Chávez Cruz, casa y sitio: 70.000 sucres; de Ricardo Andrade de la Peña, casa y sitio: 70.000 sucres.⁵⁵

Tanto el poder económico como el político en el cantón de Pujilí continúan en manos de los grandes propietarios de la tierra (terratenientes y latifundistas), luego aparecen las primeras compañías agrícolas y una fábrica de licor, que en lo económico esta dependencia de la producción agrícola es una constante en todo el desarrollo del siglo XX, en el cantón mismo.

Mientras esto sucedía, en la parte urbana cantonal, el sector indígena continuaba su lucha contra las grandes haciendas. A lo largo

55 La Reforma Agraria entregó tierras a los campesinos organizados, pero nunca se pensó en transformar esa tierra en unidades productivas; por ejemplo, el 30 de diciembre de 1977, la comuna de Cachi Alto, formada por 115 comuneros, compran 815 hectáreas de tierra a la Sra. Amada Calero, propietaria de la Hacienda de Isinche, por 815.000 sucres, y posteriormente a través del IERAC adquieren las escrituras públicas en favor de la comunidad. Esta adquisición de las tierras no disminuyó ni la pobreza ni la migración, para fines del año 2000, el 50% de los pobladores abandonaron la comunidad, los que quedaron vivieron varios conflictos incrementados con la presencia de la Iglesia evangélica. De manera que, el sistema tradicional de cargos indígenas como un sistema de selección y representación propio de las autoridades comunales como “el alcalde” y “el varayuk” llega a su fin con el establecimiento de las normas estatutarias de la comunidad, que pasaron a ser un dogma. (Entrevista a José Rivera, abril de 2000)

de esta década muchos jóvenes que creían en la revolución social apoyaron la lucha por la tierra y el desarrollo de la Reforma Agraria. Un testigo presencial de este proceso fue el antropólogo Celso Fiallos, que vivió largos años con los indígenas Tiguas, de Cotopaxi. Para graficar como se realizó el despojo de tierras, Fiallos (Fiallos y Valarezo, 1980) preguntó a los indígenas de Tigua, de cómo perdieron sus tierras originarias, respondieron que:

Vino por aquí un español que quiso ser compadre del principal de Tigua, tras varias conversaciones aceptó y le sirvió de padrino del “guagua” español. Después de los festejos el principal preguntó al español ¿qué quería como regalo? y este le contestó que esperara un tiempo hasta pensarlo. Después de unos días regresó con un toro para regalarle al principal y dijo que por regalo quería que le diesen la cantidad de tierra que avance a envolver la guasca que se sacare del cuero del toro. Era semejante grande ese animal que saca veta y saca veta, y la huasca fue tan grande que se llevó todas las tierras. (Valarezo, 1986, p. 79)

Detrás de este relato, sea verdadero o no, aparece en seguida la asimetría, la sorpresa, el conflicto y el engaño del blanco o del mestizo, al utilizar un toro del cual podía sacarse una inimaginable cantidad de guasca para aprovecharse de la palabra empeñada y de la institución andina ampliamente reconocida como es el “compadrazgo”.

Con respecto a esta institucionalidad tan propia en América Latina y en el Ecuador, en comunidades igualitarias y homogéneas, el “compadrazgo” es sobre todo horizontal, intraclase en su carácter, y en los casos donde las comunidades contienen varias clases interactuantes el “compadrazgo” se estructura verticalmente, en interclase. Y, por último, que en una situación de un rápido cambio social “los mecanismos del compadrazgo pueden multiplicarse para alcanzar el ritmo acelerado del cambio” (Mintz y Wolf, 1950, p. 364).

Una importante investigación sobre el “compadrazgo” es el artículo de George Foster (1953), en el cual se combina la investigación etnohistórica y la etnográfica para analizar a los gremios y al compadrazgo en España y en América Latina. Afirma que en todas

las sociedades es necesario un grupo de cooperación mínimo para el funcionamiento de la vida diaria. Su tamaño varía según el medio natural, el tipo de economía practicada y el conocimiento tecnológico.

Fue a finales de la Edad Media, en el siglo XV, la cultura castellano-aragonesa incorporó dos instituciones que poseían extraordinarias facilidades para reunir a las personas y así poder desafiar las etapas de crisis. Una de ellas fue la cofradía, que, en un periodo temprano, se entremezcló con el gremio, preservándose en ambos muchas de las características sagradas de una institución con carácter paternalista. La otra institución, fue conocida en América Latina como “compadrazgo”, como una red de relaciones de parentesco interpersonales, basadas en el parentesco espiritual reconocido por la Iglesia Católica (Mendoza, 2010).

En América Latina el “compadrazgo” a partir de la Colonia, actuó como una fuerza integradora y dio cohesión a las comunidades al formalizar ciertas relaciones interpersonales, conductas recíprocas en patrones de costumbres, para que el individuo alcance un grado de seguridad económica y espiritual. “Mientras en España se pone el acento en la diada padrino-ahijado, en América Latina se pone en la diada compadre-compadre” (Foster, 1953).

En 1972, el general de ejército Guillermo Rodríguez Lara (Pujilí, Cotopaxi, 1924), quien fue Presidente del Ecuador en un período de facto. Gobernó el país desde el 15 de febrero de 1972 hasta el 11 de enero de 1976, derrocando al presidente Velasco Ibarra durante su quinto mandato (1968-1972), presidiendo un gobierno militar durante 4 años, fue en esta época que se construyeron carreteras, se inició un proyecto de reactivación agraria, que no fue del todo exitoso.

El proceso de protección a la industria nacional fue muy importante, pero del cual hubo abusos y excesos; este modelo de desarrollo económico fue destacable, porque se dio la inversión de los recursos derivados de la explotación y exportación del petróleo, se llamaba “Sembrar el Petróleo”, en la realidad estos recursos fueron a dar a la manos de los terratenientes y a las organizaciones campesinas,

adictas al gobierno de facto. Por otra parte, hubo un proceso de protección industrial que a lo largo de los años produjo sus frutos, incluso se produjo el primer auto nacional, el famoso “Andino”, que aún se le puede ver en la calles, en Ecuador. La debilidad política del gobierno del general Rodríguez Lara fue que a la final que no radicalizó su política petrolera nacionalista, y terminó negociando con la empresa estadounidense Texaco.

En 1976, el ejército reemplazó al general Rodríguez Lara por un triunvirato, ese mismo día, viajó a Pujilí donde se reunió en la casa de sus padres con familiares y amigos, mientras tanto asumía el triunvirato militar el poder desde 1976 hasta 1979, es considerada la última dictadura en la historia política del Ecuador. Estuvo conformado por el almirante Alfredo Poveda Burbano, el general Guillermo Durán Arcentales, en representación del ejército, y el general Luis Leoro Franco, en representación de la fuerza aérea, quienes abandonaron el proyecto nacionalista inicial de Rodríguez Lara.

En 1979, Ecuador retorna a la democracia bajo el mito de una sociedad “sin conflictos”, negando inclusive las tensiones ocultas que lo determinaron, especialmente aquellas ligadas al contexto del desarrollo de la “Guerra Fría”⁵⁶ (1947-1989) que dio origen al mundo bipolar entre los dos superpotencias hegemónicas USA y la URSS en América Latina y al papel que jugaron los militares en la delimitación del campo de acción de la política.

En Pujilí se festeja en la plaza Sucre el triunfo de la coalición CFP-Democracia Popular, un nuevo grupo social, excluido en las épocas de las dictaduras, lleva al poder a choferes, comerciantes, profesores, cholos, el nuevo centro de poder se traslada del parque central a la plaza Sucre.

56 La Guerra Fría fue un enfrentamiento político, económico, social, militar e informativo iniciado tras finalizar la Segunda Guerra Mundial entre el bloque Occidental (occidental-capitalista) liderado por los Estados Unidos, y el bloque del Este (oriental-comunista) liderado por la Unión Soviética. Este conflicto tuvo cinco fases: “De la teoría de la contención a la Guerra de Corea (1947-1953)”; “Del aumento de las tensiones a la crisis de Cuba (1953-1962)”; “La Distensión (1962-1979)”; “La Reactivación Confrontacional (1979-1989)”; y “La Caída del Muro d Berlín y la Desintegración del Socialismo (1989-1991)”.

Poco tiempo durarían las expectativas de cambio. Luego de la inesperada muerte de Jaime Roldós, (Guayaquil, 5 de noviembre de 1940-Cerro Huayrapungo), cerca de Célica, 24 de mayo de 1981, el vicepresidente Osvaldo Hurtado (Chambo, 26 de junio de 1939), presidente del Ecuador entre el 24 de mayo de 1981 y el 10 de agosto de 1984 asumió el Gobierno, manejándolo de una forma tecnocrática, siguiendo los lineamientos del Fondo Monetario Internacional, favoreciendo a los sectores comerciales y empresariales, efectuó un salvataje denominado “sucretización” que transformaba las deudas de las empresas de dólares a sucres. Esto provocó en 1983, la primera y más grande huelga nacional de la pos dictadura, liderada por el Frente Unitario de los trabajadores, de allí para adelante las organizaciones obreras fueron perdiendo poder y liderazgo.

Las reivindicaciones que se buscaban tenía que ver con mejoras salarial, la privatización del IESS y la salida del FMI, los indígenas estaban inmersos en su lucha por la implementación real de la Reforma Agraria y su enfrentamiento con los propietarios de las haciendas.

En la década de los 60 ya existía en Cotopaxi el Movimiento Indígena y Campesino (MICC) en algunas comunidades indígenas como “Cachi Alto, Casa Campesina de Pujilí, Casa Campesina de Salcedo, parroquia de Chugchilán, Chine Alto de la parroquia de Angamarca, Zumbahua, Guangaje y San Antonio de Juiga”. En los años 70 no tenían la organización ni el poder político necesario para llegar a los puestos de poder, pero eran sin duda parte importante de la conflictividad social imperante.

Una organización política que se inició hace más de treinta años en la lucha de varias comunidades indígenas por revelarse de la dominación de las haciendas. Juan Rivera, el primer dirigente del MICC, cuenta que en 1978 la Diócesis de Latacunga, el aporte de la comuna Cachi Alto cuna de Rivera, y Javier Miera, parte del grupo de voluntarios italianos, realizan la primera reunión de dirigentes y campesinos de algunas comunidades de Pujilí y Salcedo para conocer inquietudes, problemas y la realidad de su pueblo.

En 1980 se consolida la organización indígena y campesina de la provincia con el nombre de “Movimiento Campesino de Cotopaxi”, denominado así, por dos razones fundamentales, la primera fue porque consideraron que los campesinos sufrieron abusos y atropellamiento, y la segunda porque el denominarse indígena era lo más deplorable de la época.

En el mismo año, paralelamente al nacimiento de la Casa campesina en Pujilí, se designa la primera directiva del movimiento: a la cabeza “Juan Rivera, como vicepresidente José Jaya y secretario Juan Caizalitin”, quienes dirigen las primeras acciones revolucionarias convocando a más de 50 comunidades de los cantones Pujilí, Saquisilí y Salcedo, las quejas estaban dirigidas ante el inspector de sanidad de Pujilí, Jorge Araque, por cobros indebidos; y a los funcionarios de la Jefatura Provincial del Registro Civil y Cedulación por malos tratos y el cobro de dinero elevados.

El Movimiento empieza adquirir presencia en la provincia, y en 1981 son invitados al Primer Encuentro Nacional de Indígenas y Campesinos en Sucúa, en representación fueron José Jaya y Aurelio Vega (Villalba, 2015).

En 1985 existía una gran conflictividad política en el Ecuador,⁵⁷ el gobierno de León Febres Cordero (Guayaquil, 9 de marzo de 1931-ib., 15 de diciembre de 2008), enfrentó violentamente todo movimiento de izquierda, persiguiendo a todos los líderes revolucionarios de la época. En esos años surgen organizaciones de izquierda, organizadas en las llamadas “células cantonales” de grupos subversivos como: Alfaro Vive Carajo, MIR y PCMLE.

57 La crisis económica que se manifestó a inicios de los 80 se ha mantenido persistente. Los ingresos por la exportación petrolera ha sido por décadas el principal sostén del Estado, pero a veces sufren bajas y el consumo interno es cada vez más elevado. Los recursos generados por la exportación de productos tradicionales y otros nuevos han dinamizado ciertos sectores. En medio de la crisis se ha tratado de volver a una economía basada en las exportaciones de productos primarios. Pero los rasgos estructurales persisten. La deuda externa ha aumentado de quinientos millones de dólares en 1975 a nueve mil millones en 1986, bordeando dieciocho mil millones en 2007 (Ayala-Mora, 2008).

Estos movimientos formados por sectores de la clase media usaban para su análisis el pensamiento estructuralista-marxista⁵⁸, no lograron visualizar el problema “más urgente” para una población con mayoría indígena, que era la relación entre el Estado y los campesinos; la relación entre la acción de los partidos y de los movimientos de izquierda con los campesinos y tratar de entender cómo en ese momento está ocurriendo el quiebre de la matriz indigenista y pasando a una matriz agraria del Estado. Este era el problema que los movimientos indígenas anhelaban resolver desde los inicios de la Reforma Agraria en los años 60 (Ibarra, 2012).

En la organización de la resistencia política a escala local, para enfrentar este gobierno de ultraderecha, sobresale el MPD con su líder histórico César Tinajero, quien luego sería el primer alcalde de un partido de izquierda en el cantón Pujilí.

Los habitantes del Ecuador y de Pujilí, en 1988, estaban fascinados por la política. Cuando se encendía la radio, se hojeaba una revista, leía la prensa o miraba televisión se percataba de inmediato que el país vivía uno de sus momentos más intensos. Se respiraba política en el ambiente. Gente que jamás se había interesado por los asuntos públicos empezaba a considerar en serio las cosas. Tomaba partido, opinaba abierta o encubiertamente sobre los grandes temas nacionales. En algunas ocasiones hablar públicamente sobre estos tópicos era peligroso, especialmente para quienes estaban empleados en

58 El problema de los pensadores de izquierda del siglo XX es que se referían a la lucha de clases y del poder económico, desde una visión eurocentrista, las teorías sociales desarrolladas por la revolución francesa, luego por Marx y luego por los pensadores postestructuralistas, Nietzsche, Foucault, Derrida, Lacan, están pensados desde la epistemología occidental. Para Grosfoguel no podemos entender el problema del poder en Latinoamérica, sin entender como sigue presente en la modernidad el pensamiento colonial, el divide este pensamiento, en la colonialidad del poder, la colonialidad del ser, y la colonialidad del saber cómo tres formas de colonialidad en el mundo moderno colonial. La crítica al pensamiento eurocentrista, es que no logran romper con el racismo epistemológico, no logran plantearse en serio el problema de la diversidad epistémica. Entonces, eso lo vemos como un problema, porque si bien los pensadores europeos son referentes del pensamiento universal, que no rechazamos, los valoramos como fundamentales, hay unos límites hasta donde puedes llegar. Puedes criticar, desmontar y destruir, pero, ¿qué vas a construir? Para construir tienes que plantearte la diversidad epistémica, y si no te la planteas entonces vuelves y caes en el mismo problema colonial que tratas de criticar (Montes y Busso, 2012).

alguna institución gubernamental. Muchos fueron los que perdieron sus empleos por haber expresado una opinión imparcial sobre la conducción económica, política o social del país.

En las elecciones de 1988, en su tercer intento, ganó la presidencia el socialdemócrata, Rodrigo Borja instaló mesas de diálogo con los dirigentes, entre los que destacaba Leónidas Iza, en las organizaciones indígenas de la provincia de Cotopaxi. Aquí surgen los líderes históricos del movimiento indígena⁵⁹ de Cotopaxi, muchos de ellos alcanzarán dignidades a escala provincial y nacional, también son los inicios de la conformación de una clase media indígena.

La manera de contestar la supremacía blanca mestiza, no es ocultando la racialización existente como hacen las “democracias raciales”. En el mito de la “democracia racial”, reproduces la manera como la supremacía blanca opera. Por ello, cuando el movimiento indígena de Ecuador, se llaman a sí mismos indígenas (sabiendo que hay entre ellos mismos diferentes grupos étnicos variados y que indígena no es sino una categoría colonial homogeneizadora de la heterogeneidad), y apuntan a que el Estado es Blanco y que hay que descolonizar este Estado, están haciendo visible algo que la democracia racial, el discurso de la supremacía blanca en América Latina intenta ocultar, bajo discursos de identidad nacional y de ciudadanía nacional, mientras persisten las desigualdades y la inequidad social (Montes y Busso, 2012).

En 1996, la tierra de la provincia de Cotopaxi, en especial Pujilí, Salcedo y otras ciudades de esta región, fueron sacudidas por un terremoto de 5.7 grados en la escala de Richter, dejando un saldo de 62 muertos, siete mil casas destruidas y más de 15 mil damnificados.

Existieron 3.893 familias damnificadas en Cuturuví Grande, Cachi Alto, San Francisco, Rumipungo, Cachi Bajo, Jugua, La Playa, la

59 En noviembre de 1986. Se crea la CONAIE durante el régimen de León Febres Cordero. La organización comenzaría a participar en las huelgas nacionales de 1987 y 1988.

En mayo y junio de 1990, siendo presidente Rodrigo Borja, se produce el primer levantamiento indígena de la era contemporánea. Los indígenas de todo el país, primero la iglesia de Santo Domingo en Quito, y luego cerraron carreteras. Sus demandas eran el reconocimiento del Estado Plurinacional, acceso a las fuentes de agua, legalización de tierras. entre otros puntos.

Nueva Esperanza, San Francisco, Yacupamba, Rayoloma, Capillapungo, Alkamala, Patón y Santo Domingo, Quilatoa, Anchi, Cashapata, Caucho, La Merced, San Juan, Aguallaca, Cruzpamba, Chicho, Chami, Guangopolo, Isinlivi y Cugchilán.

En la zona urbana de Pujilí, el 80% de las casas fueron destruidas, especialmente en los barrios Buena Esperanza, La Dolorosa, Centro y Jesús del Gran Poder. Y en la zona rural un 70% de viviendas.

De las 648 casas afectadas en Pujilí, 274 tuvieron que demolerse y 360 refaccionarlas. En La Victoria, la iglesia y los alfareros quedaron atrapados en silencio. Las frágiles construcciones de adobe no resistieron los 5,7 en la escala de Richter. En Rumipungo fue el epicentro, la tierra se abrió en más de 200 m de largo y 20 de ancho.

En la zona urbana de Pujilí, el 80 por ciento de las casas fueron destruidas, especialmente en los barrios Buena Esperanza, La Dolorosa, Centro y Jesús del Gran Poder. Y en la zona rural un 70 por ciento de viviendas.

La reconstrucción de Pujilí supuso una oportunidad para mejorar una infraestructura sanitaria, eléctrica y de construcción de viviendas, así como de la Casa Municipal, la Iglesia matriz y las capillas de San Juan, Guápulo e Isinche, esta obra fue liderada por Marcelo Arroyo Ruiz. (Pujilí 20 de febrero de 1945, Quito, 11 de febrero 2019) como alcalde.

En reconocimiento a la obra realizada, Marcelo Arroyo sería reelegido y llegamos al año 2000. El nuevo milenio⁶⁰ se impone con la globalización de la comunicación, el paradigma tecnocrático, el uso de dispositivos y el fin de “la lucha de clases”. En este nuevo siglo

60 La acelerada urbanización, el ascenso de la lucha social, las iniciativas de modernización que se extienden a la sociedad toda, la ampliación de la influencia de los medios de comunicación, en suma, el hecho de que somos protagonistas de grandes cambios, nos hace pensar que estamos transitando a una sociedad distinta en el marco de una gran transformación mundial. Todo ello ha traído consigo un repensar filosófico y cultural que está en marcha. También nos ha hecho reflexionar que la “globalización” no es una realidad neutra con resultados únicos. Es un fenómeno en el que se ensancha el intercambio, la comunicación y el acceso al conocimiento, pero también se acentúan las desigualdades y peligran las identidades. Como es un hecho dado, debemos tratar de evitar sus desventajas y aprovechar sus oportunidades (Ayala Mora, 2008).

surgen nuevos conflictos sociales, el feminismo, el nuevo indigenismo, la lucha por los derechos sexuales y reproductivos, el ecologismo. Las libertades individuales desafían toda tentativa de institucionalización. Estas nuevas tensiones sociales carecen de contenido ideológico, por lo cual nuestras viejas fórmulas de traducción política son insuficientes.

Al finalizar el siglo XX, continúan las tradiciones y las fechas festivas, pero con nuevos matices determinados por el desarrollo tecnológico, el espacio real la plaza, el parque, dejan de ser el centro de la conflictividad y se traslada al “ciber espacio”. La defensa por cada grupo de sus intereses particulares o identidades no participa más de un mecanismo de integración de masa y desemboca en el corporativismo o en el repliegue comunitario. A pesar de mantenerse las manifestaciones culturales, estas ya no tienen el objetivo histórico del reconocimiento, sino de la diversión y la expresión individual como derecho.

Presidentes y alcaldes del cantón Pujilí

Entre los representantes se puede analizar que de 1852 a 1920 fueron nombrados descendientes de la nobleza criolla, terratenientes y personas de confianza de la elite criolla local. Gabriel Álvarez estaba emparentado con los Cañizares y la nobleza quiteña.

Desde 1920 hasta 1960 se turnan en el poder, los comerciantes locales, los Herrera, Salgado, Karolys, Segovia, Vascones, Villavicencio, con los propietarios de tierras, Moral, Chávez, Andrade, Ruiz, León, Tamayo, propietarios de tierras y agricultores, apoyados por las poderosas haciendas y organizaciones agrícolas quienes detectan el poder.

Desde los años 60 y 70 aparecen los profesores entre concejales y presidentes del Municipio de Pujilí, entre estos tenemos a Limaico, Andino, Naranjo, Luzuriaga Bassante, Merizalde, Tinajero, Cajas, Troya, Arroyo, la mayoría de ellos, se destacaron en la administración de sus

instituciones educativas, antes de ser nombrados como autoridades, dando fin a la supremacía terrateniente en la policita local, faltara poco tiempo para que los movimientos indígenas obtengan presencia en las elecciones provinciales y cantonales.

1852-1861	1872-1881	1862-1871	1882-1891
Gabriel Álvarez Rafael Morales Pablo Escudero	José M. Moral Manuel Semanate Gabriel Jácome Andrés María Silva Lázaro M. Donoso Rafael Jácome Joaquín F. Pozo Mariano Sosa E.	Nicolás Cárdenas Francisco: Núñez Manuel Escudero José M. Moral José María Sarasti A. Belisario Enríquez Félix Jentil Rumazo Leandro Jarrín Manuel C. Cuvi	Manuel Salas Villacís Secundino Tovar Samuel Semanate Mariano Sosa José Pío Vásconez Juan J. Merizalde Juan M. Paz José M. Quevedo Segundo Pío Vásconez F. Adolfo Chiriboga

1892-1901	1902-1911	1912-1921	1932-1941
F. Adolfo Chiriboga José Pío Vásconez Nicolás Segovia Juan M. Paz Segundo P. Vásconez José M. Quevedo José Daniel Bustos Pedro Jácome De	Vicente Arroyo AR Nicolás Segovia Segundo P. Vásconez Federico Páez Manuel M. Merizalde José Daniel Bustos Manuel H. Ruiz N. Federico Moral Juan J. Herrera Teófilo Segovia Alberto Salazar P. Antonio Salgado Rosendo Karolys M. Villavicencio	Alejandro Yânguez Modesto Villavicencio Antonio A. Salgado José M, Moral N. Nicolás Segovia Segundo Pío Vásconez Marcial D. Naveda Teófilo Segovia Alejandro Yânguez Federico Moral Rómulo Tamayo Aurelio Proaño E. Pablo Herrera Rubio	Segundo Pío Vásconez Luis A. Maldonado T. Rafael Miño M. Jorge Barriga León José M. Moral N. Ignacio Chiriboga G. José M, Moral N. Miguel Bassante Pazmiño Daniel Rodríguez

1922-1931	1942-1951	1952-1972	1982-2000
-----------	-----------	-----------	-----------

<p>Alberto Salazar P. Segundo Pío Vásconez</p>	<p>Carlos A. Baquero César F. Naranjo Rumazo Guillermo Moral Moral Alberto Tamayo Alvear Alberto Merizalde Gustavo Chávez Cruz Ricardo Andrade Peña Kléber Limaico Manuel Proaño Manuel Rosalino Ruiz Arroyo Luis Andino G. Humberto Luzuriaga Vasconez Luis A. Segovia Lema César L. Granda Humberto Merizalde T. Quintiliano Karolys Elías T. Salazar Ricardo Cajiao M. Villavicencio Alberto Merizalde José Gabriel León G. Alberto Tamayo A. Alejandro R. León Gustavo Chávez C. Luis Andino G. Carlos A. Baquero</p>	<p>Guillermo Arroyo Grandes Manuel Rosalino Ruiz Arroyo (al tiempo que se conmemora el primer centenario) Segundo Bruno León Jorge Cerda Nieto Galo Maldonado Dueñas Ricardo Andrade Peña Guillermo Arroyo Grandes Manuel Heriberto Ruiz N. Guillermo Moral Moral Gonzalo Karolys Andino César F. Naranjo R. Marcelo Chávez Carrasco Bolívar León Lara Luis Peñaherrera G. Manuel Eduardo León C.</p>	<p>Marcelo Bassante Ramírez César Tinajero Herminio Troya Fausto Cajas Belisario Merizalde Marcelo Arroyo</p>
--	---	---	---

Referencias bibliográficas

- Acosta, A. (2009). *La maldición de la abundancia*. Quito: Abya-Yala.
- Álava, M., Poaquiza, J., Castillo, G. (2018). *La producción arrocerera del Ecuador: Caso Samborondón, 2011–2015*. Vol. 39 (Nº 34) Año 2018.
- Arboceó de los Heros, M. (22/02/2019). *El racismo blando y la publicidad*. Ver en: <https://nossobranlaspalabras.wixsite.com/manuelarboceo/post/el-racismo-blando-y-la-publicidad> (06/11/2020).
- Aurenque, D. (2010). Heidegger y el “Enredo” de la filosofía con la política: Sobre su origen romántico-platónico. *Revista de Filosofía Volumen 66*, (2010) 195 – 213. Ver en: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-43602010000100012 (27/10/2020).
- Auvert, V. (1963). *Competition and Dissensus: Two Types of Conflict and of Conflict Resolution*. *The Journal of Conflict Resolution*. 7-1: 26-42.
- Ayala, E. (2008). *Resumen de Historia del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional (CEN).
- Ayala, E. (2018). *Historia de la revolución liberal ecuatoriana*. Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional.
- Ayala, P. (2018). *Estadio Atahualpa, selección nacional y racismo: el futbolista negro en el imaginario social ecuatoriano*. Tesis. Departamento de Antropología, Historia y Humanidades. FLACSO-Ecuador. Quito.
- Barr A. y Serra D. (2006). *Culture and Corruption*. Global Poverty Research Group, Economic and Social Research Council. Oxford University, London.
- Barriga, F. (1974). *Monografía de la provincia de Cotopaxi*. Vols. 10. Quito: Editorial Primicias.
- Becker, M. (2013). *En busca de tinterillos. Intermediarios en el mundo indígena ecuatoriano durante el siglo XX*. En *Procesos*. Revista Ecuatoriana de Historia. n° 37. Primer semestre. Quito.
- Carillo, R. y Salgado, S. (2002). *Racismo en Ecuador: estudio de caso de una ciudad de la sierra ecuatoriana*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Quito: Abya-Yala.
- Cevallos, Pedro F. (1970). *Historia del Ecuador*. Ambato: Editorial Tungurahua.

- Erazo, M. (1962). *El Problema Minero en el Ecuador* en Anales de la Universidad de Cuenca.
- Espinosa, M. (2002). La ciudad Inca de Quito. Quito: Trama-Social Editorial.
- Fiallo, C. y Valarezo, G. (1980). La lucha de las comunidades indígenas del cantón Pujilí y su encuentro con el pensamiento comunista. Quito: Centro Andino de Acción Popular (CAAP).
- Foster, G. (1953). Cofradia and Compadrazgo in Spain and Spanish America. En: Southwestern Journal of Anthropology, vol. IX, núm. 1: 1-29.
- GAD-Municipal-Pujilí (2020). Bandera de Pujilí. Disponible en: [https://studylib.es/doc/6398862/himno-a-pujil%C3%AD---gad-municipal-de-pujili\(06/11/2020\)](https://studylib.es/doc/6398862/himno-a-pujil%C3%AD---gad-municipal-de-pujili(06/11/2020))
- Gil-Blanco, E. y Canela-Ruano, A. La migración europea al Ecuador (1935-1955). La visión diplomática de la llegada de colectivos problemáticos: los judíos. Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación. n° 138, Agosto-Noviembre, 2018. (211-227). Quito: Ciespal.
- Halbwachs, M. (1987). La memoria colectiva. Milán: Unicopli.
- Hidalgo, A. (2018). La política después de Alfaro. Ver en: [https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/punto/1/la-politica-despues-de-alfaro\(25/10/2020\)](https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/punto/1/la-politica-despues-de-alfaro(25/10/2020)).
- Hofstede, G. (2011). Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context. International Association for Cross-Cultural Psychology, 2(1): 1-26.
- Holinski, A. y de la Condamine, C. (1959). El Ecuador visto por los extranjeros. Puebla: J. M. Cajica Jr.
- Ibarra, H. (2012). *Tres Claves para el estudio y la transformación de la Situación Agraria en el Ecuador*. La Línea de Fuego.
- Jácome, H. (2009). El Régimen de Desarrollo garantiza el financiamiento de la educación en el Ecuador. En: Aportes ciudadanos a la revolución educativa. Editor: Milton Luna. Quito: Contrato Social por la Educación.
- Lamm, C. (27/11/2019). Cultura y Conflicto. Guía para los operadores del conflicto. Blog. Ver en: [https://lammconsult.com/cultura-y-conflicto-guia-para-el-operador-de-conflictos/\(07/11/2020\)](https://lammconsult.com/cultura-y-conflicto-guia-para-el-operador-de-conflictos/(07/11/2020)).
- Latacunga y sus alrededores (1941). Compilatorio. Quito: Editora Caicedo. Archivo de la Biblioteca "Juan Bta. Vásquez". Universidad de Cuenca.

- Leal, C. (2010). Usos del concepto “raza” en Colombia, en: Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Agustín Laó Montes y César Rodríguez Garavito (Comp.). Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (UNC).
- Lesdasa (2018). Producción de arroz. Ver en: <http://www.lesdasa.com/produccion-de-arroz/> (27/10/2020).
- Linnaeus, C. (1753). Arroz. Ver en: Ecu Red: <https://www.ecured.cu/Arroz> (27/10/2020).
- Maldonado, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: Castro-Gómez S y Grosfoguel R (Comps.) El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Martínez S, María C. (2002). Estrategias de lectura y escritura de textos. Perspectivas teóricas y talleres. Universidad del Valle. Escuela de Ciencias del Lenguaje. Catedra UNESCO-MECEAL para el mejoramiento de la calidad e equidad de la educación en América. Latina con base en la lectura y escritura. Cali: Taller UAG. Facultad de Humanidades.
- Mendoza, M. (2010). El compadrazgo desde la perspectiva antropológica. Centro Universitario Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), Texcoco. Estado de México. En: Alteridades, vol. 20 n° 40, México jul. /dic. 2010.
- Ministerio de Cultura Ecuador. (2011). *Guía del Patrimonio Cultural de Cotopaxi*. Quito: Edicitorial.
- Mintz, S. y Wolf, E. (1950). An Anthropological Analysis of Ritual Coparenthood (compadrazgo): En: Southwestern Journal of Anthropology, vol. VI: 341-368.
- Molano, Olga L. (2007). Identidad cultural. Un concepto que evolucionara. Revista Opera, núm. 7, mayo, 2007, p. 69-84. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Montes, A. y Busso, H. (2012) Entrevista a Ramón Grosfoguel, Polis [En línea], 18 | 2007, Publicado el 23 julio 2012, consultado el 28 septiembre 2020. URL: <http://journals.openedition.org/polis/4040>
- Núñez del Arco, F. (2013). El Ecuador y la Alemania Nazi. Los secretos de una relación oculta. Ecuador políticamente incorrecto I. Quito: Blog.

- Ospina, P. (2017). Negociaciones de conflictos rurales e intervención estatal, 1930 – 1960. Informe de Investigación. Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador (UASM_SE).Comité De Investigaciones. Quito.
- Pagnotta C. (2008). La identidad nacional ecuatoriana entre límites externos e internos. *Etat et Nation II*. Paris: Amerique Latine Historie & Memoire.
- Paredes, C. (2014). ¿Qué muy vivo?: Una campaña de diseño comunicacional para entender la viveza criolla en la cultura ecuatoriana y empoderar a las víctimas de su atropello. Tesis de Grado. Quito: Universidad de San Francisco (USF). Colegio de Comunicación y Artes Contemporáneas.
- Portocarrero (2005) La sociedad de cómplices como causa del desorden social peruano. En O. Ugarteche, *Vicios Públicos* (págs. 103-131). México: FCE.
- Portocarrero, G. (2010). Oído en el Silencio. Ensayos de crítica cultural. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Prieto, M. (2004). Haciendas estatales: un caso de ofensiva campesina, 1926-1948. En M. Murmis, et al. *Ecuador: cambios en el agro serrano*. Quito: FLACSO/CEPLAES.
- Prieto, M. (2015). Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975. Quito: FLACSO – Ecuador.
- Propp, V. (1974). *Morfología del cuento folclórico*. Madrid: Fundamentos.
- Pujadas, J. (2013). *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Madrid: Eudema.
- Quijano, A. (2005). El movimiento indígena, la democracia y las cuestiones pendientes en América Latina. *Polis Revista Latinoamericana*. URL:<https://journals.openedition.org/polis/7500> (27/10/2020).
- Ramírez-Vaca, J. (2011) *La Mujer Pujilense en el Tiempo*. Pujilí: Impresiones Charito.
- Rodríguez, L. (1985) “Política y poder en el Ecuador, 1830-1925”, *Latin American Center, University of California Los Angeles, California, Quinto Centenario 7*, Universidad Complutense de Madrid.
- Salgado, M. y Coronel, V. (2006). *Galo Plaza Lasso, Un liberal del siglo XX*. Quito: Impresora Flores.
- Sánchez, J. (1995). *Conflicto y democracia en Ecuador*. Quito: CAAP.
- Sandoval, Alejandro E. (1921). *Monografía de la provincia de León*. Latacunga 1920. Quito: Impr. Y Encuadernación Nacionales.

- Silva, R. (2009). *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en Perú.
- Stryker S. (1987). *The interplay of affect and identity: Exploring the relationships of social structure, social interaction, self, and emotion*. American Sociological Association. Chicago. USA.
- Ubidia, A. (1983). *Ecuador. Cuento Popular Andino*. Quito: Instituto Andino de Artes Populares (IADAP). Convenio "Andrés Bello".
- Valarezo, Galo R. (1986). *Estado-Nación y Clase*. Revista Ecuador Debate, diciembre 1986, página 79. Centro Andino de Acción Popular (CAAP). Repositorio FLACSO-Ecuador.
- Vega, J. (1996). *Reminiscencias. En busca del Quito perdido*. Quito: Gráficas Ortega.
- Vela, O. (2018). *Nazis en Ecuador*. Artículo de Opinión. Diario "El Comercio". Ver en: <https://www.elcomercio.com/opinion/oscarvela-columnista-opinion-nazis-ecuador.html> (06/11/2020).
- Villoro, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós / UNAM.
- Viveros, M. (2016). *Blanqueamiento social, nación y moralidad en América Latina*. In: Messeder, S., Castro, M.G., and Moutinho, L., orgs. *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero* [online]. Salvador: EDUFBA, 2016, p. 17-39.7
- Wade, P (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad de Antioquia/ ICAN / Siglo del Hombre Editores/ Ediciones UniAndes.
- Wade, Peter (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad de Antioquia/ ICAN / Siglo del Hombre Editores/ Ediciones UniAndes.
- Walsh, C. (2008). *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas decoloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala.
- Zúñiga, N. (1936). *Monografía de la provincia de León*. Quito: Imprenta de la Escuela de Artes e Industrias.

Segunda parte
Los danzantes de Pujilí

La fiesta y la doble conciencia

El “imperialismo cultural” según Young, consiste en la universalización de la experiencia y la cultura del grupo dominante, y su imposición como norma, valores, objetivos y logros de dichos grupos (Young, 2000, p. 104). Así, la reproducción sistemática del imaginario, de las representaciones e imágenes de la cultura dominante, termina por incorporarse en la subjetividad del sujeto colonizado, afianzando de esta manera lo que Dubois denomina la “doble conciencia”, en tanto que el individuo, “solo le permite verse a sí mismo a través de lo que le revela el otro del mundo” (Du Bois, 1995, p. 47). La fiesta religiosa del Corpus Cristi, la navidad, el día del amor, son parte del imaginario del dominante, y del dominado. En las festividades de Pujilí al igual que en todo Latinoamérica, se van incorporando a una expresión cultural prehispánica, muchos imaginarios de la cultura española, la religión católica y más tarde de la modernidad y de la estética europea.

Este intercambio cultural es común a todas las culturas, el problema de los países que fueron conquistados y luego colonia, es que la dominación cultural, suele producir en los individuos una doble identidad. Por un lado, una identidad positiva o emancipadora, que es concebida o autodefinida por el propio individuo como presupuesto para su existencia soberana; por el otro, una identidad opresiva o negativa.

Los danzantes de Pujilí, son parte del patrimonio intangible de la humanidad, estas tradiciones festivas, si en verdad queremos convertirla en una reivindicación de la identidad y la dignidad de los

pueblos originarios, debe convertirse, en una crítica a la colonización occidental y los presupuestos epistemológicos de la modernidad (liberalismo, humanismo, racionalismo, etc.) (Césaire, 2006, p. 322) impuesta de manera sistemática por la cultura del grupo dominante, cuya consecuencia es inhabilitar al sujeto, visibilizar su propia identidad, la del “blanco europeo americano”, negando la herencia indígena de nuestras sociedades solo aceptada como parte del acervo cultural o como figuras decorativas.

El análisis y reconocimiento integral, del danzante y su valor histórico, debe servir, para superar, esa visión folclórica, ingenua, esa identidad negativa u opresora que ha dominado a los pueblos mestizos e indígenas, cuyos miembros han sido racializados y definidos desde el punto de vista de la cultura dominante desde el momento mismo de la invasión europea. Ello explica de algún modo que muchas personas indígenas terminen despreciando su propia identidad para adoptar el punto de vista del grupo dominante, escondiéndose en el mestizaje o simplemente identificándose como “campesinos” (Garzón, 2013, p. 305-331).

Para iniciar la decolonización se necesita, la auto-identificación de la persona según determinadas pautas interiorizadas del entorno sociocultural; y por el otro, dicha autoafirmación requiere el reconocimiento de los “otros”, mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo” (Quijano, 2007, p. 93-126.). La identidad colectiva se constituye cuando los miembros de un grupo específico comparten elementos comunes o afines como la lengua, la historia, los valores, las normas, los sentimientos, etcétera, de tal manera que “El particular sentido de la historia, las afinidades y las diferencias que tiene una persona, y hasta su modo de razonar, de valorar y de expresar los sentimientos, están constituidas en parte por sus afinidades de grupo. Esto no significa que las personas no tengan estilo individual o que sean incapaces de trascender o rechazar una identidad grupal” (Young, 2000, p. 104-106).

Orígenes y significados

Para entender en una forma integral la interpretación del danzante de Pujilí, debemos aceptar que estos actos culturales no son “puros”, ni se encuentran al margen de las contaminaciones culturales; son el producto de relaciones en conflicto que empezaron antes de la llegada de los españoles, donde varias culturas o señoríos étnicos, tuvieron que aceptar el quichua y las costumbres incásicas como suyas, el mestizaje, la incorporación de nuevos elementos y el conflicto continúan hasta el nuestros días. Las culturas son vivas y están siempre en constante transformación (Taylor, 1987).

En este sentido, el análisis etnológico del danzante de Pujilí es una tarea inconclusa, amerita una lectura crítica de todos los relatos folk existentes, y el reconocimiento de algunas premisas:

Primero, que el danzante de Pujilí es un rezago de las danzas, ceremoniales de origen incásico, traídas a estas tierras por los primeros mitimaes que conformaron el Ayllu de Puxilli.

El soporte de este ritual debe anclarse alrededor de una huaca principal que fue el centro de esta ceremonia, la cual está desaparecida o es como insinúa Tamara Estupiñán, el “Niño de Isinche”. Entendiendo que para los incas la momia o “malqui”, tenía igual valor que el “bulto” llamado Ynga Guaquin, fabricado en vida por Atahualpa. (Estupiñán, 2018, p. 37-80)

Podemos especular que en el Ayllu de Puxilli fueron los cuidadores de Atavalipa (Atahualpa) desde su nacimiento y, tal vez, portadores de la huauqui, o del Ynga Guauquin, construida en vida por el Inca, a quien brindaban igual servicio y respeto, por lo cual ofrecían muchas fiestas, música y danzas (Betanzos y Polo, 2015, p. 338).

Segundo, que su función simbólica fue espiritual y política⁶¹.

61 Los fenómenos naturales, debían ser controlados, las lluvias y las inundaciones provocadas por el Fenómeno del Niño buscaban ser interpretados a través de la lectura del spondylus o “mullu”, pero existían otros fenómenos naturales como las erupciones volcánicas o el arco iris, que se podían predecir, estos se ubicaban en un espacio fronterizo entre lo bueno y lo malo. El arco iris, delimita el espacio del Hurinpacha (el mundo de “abajo”, el inframundo) y del Hanacpacha (el mundo de arriba, el mundo celestial,

Espiritual, al controlar los fenómenos caóticos, a través del baile de las cuatro esquinas, y política, al contar la historia del Ayllu y explicitar o enfrentar el poder dentro del resto de actores políticos en el cantón.

Tercero, la apropiación de parte de los mestizos le da un giro estético y utilitario que debe ser analizado.

Para ahondar en esta reflexión, es importante conocer que la fiesta inca del Inti Raymi se llamaba Wawa Inti Raymi (fiesta del Sol Niño) y era una ceremonia celebrada en honor de Inti (el dios Sol), que se realizaba cada solsticio de invierno, el 24 de junio, en el hemisferio sur (Taylor, 1987).

En el período inca, el Inti Raymi fue establecido por Pachacútec en 1430, para legitimar el control inca sobre los pueblos sometidos. El Inti Raymi fue uno de los dos mayores festivales celebrados en honor al Sol en Cusco, Perú (Taylor, 1987).

Para la celebración del Inti Raymi, que marcaba el fin de los ritos de iniciación de los jóvenes, aparecían los orejones, incas que se reunían con las imágenes de sus ancestros míticos y con los cuerpos de sus antepasados progenitores de linajes cusqueños. Se vestían con sus trajes e insignia tradicionales, cantaban y bailaban recordando la aparición de sus antepasados con sus animales, sus plantas, sus vasijas de oro y prendían el fuego nuevo que tenía que durar durante el año venidero, y celebraban una Capac Hucha.

El sentido de base de “Hucha”, es deber, deuda, obligación, lo que debe ser realizado y, en el caso de no serlo, la falta, el no cumplir con la obligación, el no pagar la deuda. De esto último proviene la fácil acepción

el mundo de los dioses) mediante el cinturón de colores el arco iris; contiene las aguas, formando un circuito que permite que el agua transite por los espacios sacralizados del Hurinpacha y el Hanacpacha, y transforma su unión con el Sol en colores; el arco iris adquiere la metáfora de cinturón, camino y límite, se puede asociar al papel que desempeñan los desfiles y procesiones en cuanto espacio liminal de la ciudad. Entendiendo el espacio liminal como un espacio de transición donde, si bien las autoridades religiosas y civiles intentan controlar el máximo de circunstancias, los distintos grupos sociales se encuentran en un escenario compartido donde se manifiestan, porque las danzas permiten una sobrexposición de significantes imposible de controlar en todas sus variantes y porque el desfile mismo es plurisemántico y mantiene significados compartidos por todos, pero hay otros que son exclusivos de ciertos grupos de la sociedad. (Martínez, 2015, p. 125-145)

del mundo andino, a la concepción cristiana colonial de “pecado”. La “Capac Hucha” corresponde a la realización de una obligación ritual de mayor importancia y esplendor, es el origen del sistema de “priostazgo”, “jochas” y “encargos” (Hocquenghem, 1989).

En la ideología religiosa del Tahuantinsuyo, los oráculos y las élites sacerdotales que controlaban las actividades no solo ritualistas, sino militares y políticas de todo el imperio, eran de suma importancia. Por consiguiente, el Inca consultaba regularmente los oráculos de las huacas imperiales, las cuales se hallaban representadas en el Cusco durante el ritual de la Capac Hucha. Cada huaca tributaba al Inca con niños destinados a ser sacrificados (Gose, 1996).

Cuando el orden ancestral estaba amenazado por una catástrofe, sea natural o social, una Capac Hucha se celebraba en el marco de la ceremonia extraordinaria llamada Itu. Esta ceremonia tendía a purificar, expiar las culpas y, retornando ritualmente al origen de la fuerza vital, perpetuar el orden ancestral. En el Itu se celebraban ritos de purificación similares a los de las ceremonias calendáricas del Orna Raymi, que tendía a expiar las culpas, y del Inti Raymi y Capac Raymi, que recordando los orígenes, tendían a perpetuar el orden ancestral. La fiesta del Coya Raymi o Citua, tendía a librar el incanato de todos los males (Hocquenghem, 1989).

Cantando y bailando, los incas representaban la salida de sus ancestros de la pacarina⁶² y retornaban a la fuente de la fuerza vital, camac, que reactualiza el mito del origen, por lo tanto, afirman su identidad, legitimaban su poder y perpetúan el orden ancestral. Era una sociedad eminentemente agrícola, compuesta de diversos grupos, familias, clanes, etnias, cada uno “animado” por un dios protector y un antepasado particular, y las fuerzas que determinaban su subsistencia,

62 Los incas creían que los primeros habitantes de los ayllus, pueblos o reinos andinos surgieron de las pacarinas (cuevas, lagos, lagunas o manantiales) por orden de los dioses, especialmente Wiracocha. Antes de ser humanos habían sido piedras o rocas del uku pacha (mundo subterráneo), y a través de las pacarinas salieron a poblar el Kay Pacha (superficie terrestre). En otras palabras, la pacarina es el lugar de origen mítico de los pueblos andinos. Era un lugar muy sagrado para los indígenas, quienes le rendían culto y dejaban ofrendas (Taylor, 1987).

el camac, que invoca el indio, era una fuerza eficaz, una fuente de vitalidad, que animaba y sostenía no solo al hombre, sino también el conjunto de los animales y cosas para que pudiesen realizarse, es decir, que su potencialidad de funcionar en el sentido determinado por su propia naturaleza se hiciese real (Taylor, 1987). En Perú, en el *Inti Raymi*, los incas bailaban y cantaban el toqui llamado *huallina*, y este baile y canto se realizaba cuatro veces al día.

Hacían esta fiesta los solo los *yncas* y daban de beber a los que hacían las fiestas las *mamaconas*, mugeres del Sol, y no entraban sus mugeres propias a do estos estaban, sino quedávanse fuera en un patio.

El origen de las *mama-danzas* es descrito por el padre Molina en la época colonial: Sacavan a esta fiesta las dos figuras de mujer llamadas *palpasillo* e *ynca oillo* con ropas muy ricas cubiertas con *chapería* de oro llamadas *llancapata*, *colcapata*, y *paucaronco*.

Llevaban delante el *suntur paucar* y unas *ovejás* grandes del grandor de los *carneros*, dos de oro y dos de plata, puestas en los *lomos* unas *camisetas* coloradas a manera de *gualdrapas*. Llevanlos en unas *andas*, lo que hacían en memoria de los *carneros* que dicen *salieron* del *tambo* con ellos; los *indios* que los llevaban *heran señores* principales, *yban* con muy ricos vestidos. Llaman a estas *ovejás* de oro y plata *corinapa*, *colquinapa*. (Molina, 1989, p. 69-71)

Al tratar de entender la significación particular de los cantos bailados durante la ceremonia solsticial del *Inti Raymi* y del *Itu*, llegamos a percibir que los *taquis* tendían cada uno a conseguir una fuerza o poder particular, el poder reproductivo, el poder bélico y el poder creativo. Taylor (1987) distingue tres vocablos quechuas que representan diferentes formas de poder y que en ciertos contextos podrían traducirse todos por “poderoso”, *callpa*, *sinchi* y *capac*. *Callpa* se emplea para indicar el poder que proviene del esfuerzo y, sobre todo, el poder del *chamán* o *camasca*. *Sinchi* es el poder asociado con el coraje físico, la valentía. *Capac* es el poder ostensible, visible del que reúne la riqueza material con las otras formas de poder.

Por otro lado, Garcilaso de la Vega escribió que el *Inti Raymi* era una festividad con alto contenido político porque legitimaba la sujeción

de los pueblos sometidos al imperio inca. Los líderes de los pueblos conquistados repetían todos los años su lealtad al soberano inca yendo a la festividad del *Inti Raymi* (Taylor, 1987). La preparación de la festividad era estricta, pues en los previos tres días no se comía sino un poco de maíz blanco y crudo, con unas pocas yerbas que llamadas *chúcama* y “agua pura” *aguacolla* (cactus alucinógeno denominado *Huachuma* o *San Pedro*). En todo este tiempo no encendían fuego en toda la ciudad y se abstendían de dormir con las mujeres. El mismo día del *Inti Raymi*, el rey inca y sus parientes esperaban descalzos la salida del sol en la plaza. Puestos en *cuclillas*, con los brazos abiertos, dando besos al aire y cantando recibían al Sol (Taylor, 1987).

La nobleza del imperio estaba presente pero nunca se mezclaban los orejones con los señores provincianos, la nobleza incaica, poseía grandes aretes de oro gigantes que colgaban de sus orejas, y por eso se les llamaban “orejones”. Los curacas, líderes sometidos, entregaban las ofrendas que habían traído de sus tierras y luego del cortejo volvían a la plaza, donde se realizaba el masivo sacrificio del ganado ante el fuego nuevo que se encendía utilizando como espejo el brazalete de oro del sumo sacerdote. La carne de los animales era repartida entre todos los presentes, así como gran cantidad de *chicha* (Stanic, 2013).

Un dato importante es que el último *Inti Raymi* con la presencia un soberano inca, Atahualpa, fue el 21 de junio del año 1533; años más tarde, 1572, el virrey Francisco Álvarez de Toledo prohibió esta ceremonia porque la consideraba pagana y contraria a la fe cristiana (Martínez, 2010).

Con la llegada de los españoles, esta antigua fiesta se conjugó con la fiesta religiosa del “*Corpus Cristi*”, sufriendo una transformación cultural de grandes proporciones, desde la época colonial, como se puede ver en las *Crónicas españolas del siglo XV*.⁶³

63 En junio de 1555, las callejas del Cuzco se prepararon para la celebración del *Corpus Christi*. Al capitán Garcilaso de la Vega le complacía la compañía de su hijo, el joven Gómez Suárez, de 15 años, quien se instaló con los suyos en la galería que dominaba la plaza principal. Pudo así ver arribar a los señores indígenas, los *kurakas* llegados de todos los alrededores, que avanzaban en filas con sus más bellos atuendos de antaño. Desde los primeros años de la dominación españo-

Según la cosmología andina, el mundo es una totalidad viva, el hombre tiene un alma, una fuerza de vida, y también lo tienen todas las plantas, animales, montañas, etc. Los hombres y las mujeres son parte de la naturaleza misma, no la dominan, ni pueden pretender dominarla. El *Inti Raymi* celebra, no el comienzo de año, sino la renovación de la vida, entendiendo que todos los seres inter existen necesariamente junto a los otros, porque ninguno puede vivir sin sus relaciones con los demás, en lo que conocemos como ontologías relacionales (Ruiz, 2010, p. 335-361).

Ahora bien, en la fundación española del cantón Pujilí, Clavijo describe que luego de la ceremonia religiosa, los indios de las diversas naciones se disfrazan según sus costumbres:

Concluida la ceremonia de la aludida fundación, venía el festejo consiguiente: las comparsas de danzantes, yumbos, huacos, de remedadores de osos, tigres, buitres, etc. alegraban con sus curiosos bailes y saltos; seguían las grandes comilonas y la embriaguez de toda la plebe con la tradicional chicha de maíz.

Posiblemente esta es la primera descripción escrita de los danzantes de Pujilí con su música propia y baile típico de origen incásico (Naranjo, 1974, 12).

Realizar una lectura que contemple el origen histórico del danzante, más allá de su atractivo etnográfico, es una tarea difícil, partiendo del hecho que dentro de la asimilación de este como evento folclórico de parte de los mestizos desde los años 60, existen demasiadas descripciones ingenuas, al compararse con el cóndor o

la los desfiles formaron parte de la vida comunitaria en las grandes ciudades del virreinato. Los relatos históricos hacen referencia a las procesiones solemnes: con adornos en las calles, colgaduras y tapicerías en los balcones, y un numeroso acompañamiento. Los indígenas fueron activos participantes en los frecuentes desfiles y procesiones, en los que su incorporación era masiva. Los espectáculos callejeros apelan a la calle como lugar de presencia y poder, y las teatralidades que la ocupan están asociadas al potencial de renovación, de encuentro y también de conflicto social. En este marco es la propia ciudad, o mejor, sus espacios públicos, donde se dará la lucha por establecer los significados de una teatralidad que extrapola la dimensión de la representación, pues supone el juego vivencial que se da como condición básica del uso del espacio cotidiano (Martínez, 2015).

relacionarse con otros danzantes del área interandina (Ministerio de Turismo, 2000).

En este sentido, el danzante debe ser entendido como un texto visual, dirigido a toda la población, y que probablemente forma parte de conjuntos narrativos mayores. Sabemos que los incas recordaban sus guerras y batallas con diferentes versiones y que unas enfatizaban a algunos personajes en detrimento de otros o presentaban las secuencias con distinto orden.

Este encuentro cultural debe ser entendido como un sistema de registros, el baile del danzante es lo visual que requiere de la oralidad para ser interpretado, pero, al mismo tiempo, lo oral requiere de lo visual para estructurar su relato, es necesaria la presencia de un especialista para poner en circulación el mensaje. El objetivo de estos rituales era permitir poner en juego temas políticos y de memoria de acontecimientos importantes para la historia incaica, ese relato probablemente era cantando por las *mama* danzas, quienes cantaban contando la herencia del *Ayllu* de los *Puxillies*, portadoras del *mascapaicha*,⁶⁴ que reclaman su herencia específica desde *Atabalipa*, como también el dolor de la traición de los otrora aliados y su muerte.

Pedro Fermín Cevallos (1870) y otros investigadores coinciden que el baile del danzante se deriva del baile antiguo del *Antacitua* y del *Cápaccitua*,⁶⁵ que los incas solían representar. El primero, lo realizaban

64 La *mascapaicha* o *maskaypacha* (del quechua: *Mask'aq*, buscar, y *Pacha*, tierra y tiempo) era el único símbolo de poder que otorgaba al Sapa Inca los títulos de Gobernador del Cusco e Inca del Tahuantinsuyo (este último a partir de Pachacútec), a modo de Corona (tocado) (Navarro y Velásquez, 2005, 5).

65 Para los incas, la fiesta de la *Citua* o *Situa*, buscaba expulsar los males al inicio de las lluvias, botándolos en los ríos, mientras se oraba a los dioses, se ofrecía *chicha* en el *ushnu*. Fue una ceremonia simbólica de purificación, pero además de alianzas político-religiosas. Donde los males espirituales indivisibles de los problemas políticos, económicos, administrativos o de poder en el Tahuantinsuyo, eran tratados y analizados durante el desarrollo de la *Situa*. Estas poblaciones venían en peregrinación trayendo a sus huacas desde sus lugares de origen hasta el Cuzco. De esta forma se revalorizaban las fronteras espaciales existentes en el valle cuzqueño que eran reafirmadas el primer día de la *Situa* cuando partían del sector monumental del Cuzco los incas de sangre, según Molina y Garcilaso, a arrojar los males, haciendo diversas escalas en distintos lugares, en los ríos *Quiquisana* (Collasuyo), *Apurímac* (Chinchaysuyo), *Pisac* (Antisuyo) y *Cusibamba* (Cuntisuyo) según Molina, o a unos 30 km de distancia según Garcilaso (Monteverde, 2011, 250-251).

en el mes de julio, los oficiales y soldados vestidos con sus mejores atuendos decorados con plumas, joyas y morriones dorados.

Así también, este autor menciona que en Pujilí: “en las procesiones se ven partidas de indios vestidos de danzantes, que bailando ebrios y con las cabezas cubiertas delante del Sacramento, siguen todo el camino que llevan aquellas”. Además, aclara que: “el compromiso de hacerse danzante empeoraba la esclavitud del indio, por cuanto lo obligaba a gastar sus ahorros hechos al año a fuerza de privaciones y que igual fenómeno ocurría con los que se hacían priostes” (Cevallos, 1970).

Por otro lado, los intelectuales de la época, entre ellos Fiallos no podían comprender que la cosmovisión andina conlleva otra temporalidad ligada al tiempo de la naturaleza, donde el pasado lejos de haber pasado, está bien vivo,⁶⁶ y viviéndolo, a través de la ceremonia ritual, las gentes andinas actúan como protagonistas en la construcción no solo del presente sino también del futuro.

La danza también fue criticada y prohibida por la Iglesia Católica,⁶⁷ la que estableció: “Que en las iglesias no se hagan danzas ni vigiliias ni deshonestidades ni se junten a comer, ni jueguen ni hagan consejos ni pregonen cosas profanas en ellas siguiendo el ejemplo de Nuestro Redentor” (García, 2015). Aunque la prohibición de estos

66 El “presente” en el mundo vivo andino se recrea, se renueva, por digestión del “pasado”. En los Andes no hay una distinción tajante y dicotómica entre “pasado” y “futuro” porque el “presente” —que no es nuestro presente efímero, sino mucho más amplio— los contiene a ambos. El futuro se construye mirando hacia el pasado, porque el pasado está delante, no detrás.

67 En la época de la colonia los indígenas fueron casi obligados al abandono y renuncia de sus prácticas culturales, especialmente con relación a la “religión autóctona-tradicional”. Se les obligó a asumir otras religiones que no comprendían y por lo tanto que les eran ajenas, contradictorias a su realidad y su forma de ver el mundo. Los castigos para aquellos indígenas que aun realizaban los antiguos rituales tradicionales consideradas “diabólicos”, donde se danzaba y se bebía chicha, fermento alcohólico del maíz. El obispo De los Barrios empeñado en cumplir el decreto real para evangelizar a los indios en la colonia, establecía prohibición de las borracheras en el capítulo “De la policía, limpieza y orden de la iglesia y de otras cosas pertenecientes al buen gobierno de ella”. “Los indios así cristianos como infieles usan ritos y ceremonias antiguas en borracheras, bailes y supersticiones en gran ofensa a Dios Nuestro Señor, mandamos y ordenamos a nuestros ministros y alguaciles no lo consientan hacer y si lo hicieren los prendan y los traigan ante nos para que sean castigados conforme a derecho” (García, 2015).

comportamientos estaba acompañada de la obligación de reducir a los “naturales” en pueblos.

De esta forma, el danzante de Pujilí, al mantenerse fuera de los centros de poder colonial, pudo sostener la costumbre de la danza y la música, escapando durante siglos a la persecución de la Iglesia. Esta memoria se ha transmitido de generación en generación entre los pobladores de Jochaguango, Juigua, Yacubamba, entre otros.

Los danzantes

La vestimenta del danzante ha sufrido muchas variaciones en los últimos 500 años, una descripción antigua de 1940, describe la vestimenta, las costumbres y los conflictos con la Iglesia y la sociedad mestiza, que generaban los danzantes de Pujilí, en esa época:

En gran parte de la región interandina, los indios celebran las festividades de Corpus, con disfraces de danzantes, visten calzoncillos anchos, de punto oshe, muy bien aplanchados, que los cubre hasta los tobillos, en la cintura bajas de diversos colores, en el pecho una estructura, llena de vistosos adornos, en las piernas llevan atadas con cintas unos cascabeles

En la cabeza un casco de madera pitado, adornado con tres o cuatro plumeros de varios colores, de la cabeza, se desprende una tela a manera de casulla, adornado con variados bordados que cubren la espalda del danzante hasta las pantorrillas, la parte delantera del casco o cabeza, está adornada con cosas valiosas, sustituidas por los arrendatarios de la época por joyas falsas, por temor a perderlas. También llevan una varilla de hierro o madera de donde cuelgan cintas de colores que cubren las piernas hasta más allá de las rodillas

Finalmente, una máscara de cartón amoldada y pintada con una moneda de plata en la boca, que fue sustituida por un alambre.

Engalanados con estas prendas, salen de las posadas, en grupos de 4, 6, 8 o 12 danzantes, el guía con una paloma amarrada con una cinta a su mano y el resto con un alfanje, realizan sus bailes en las calles y las plazas al ritmo monótono del pito y el tambor. Cuando descansan, sus acompañantes,

retiran el casco y colocan en la cabeza del bailarín un paño de algodón, sin el peso de la cabeza, siguen ejecutando sus danzas con mayor soltura y agilidad.

Estos bailes inician un mes antes de la fiesta y duran un mes después, los 30 primeros días en entrenamientos diarios y los 30 días posteriores a la fiesta, en visitar las casas de los “jochantes”, que contribuyeron para la festividad”. (Segovia, 1940, p. 86-87)

La pieza más importante del traje del danzante de Pujilí es el tocado que lleva encima de su cabeza, llamado cabeza. Se trata de un adorno que simula la silueta de un árbol –malqui en quechua– con cuatro puntas o ramas estilizadas a cada lado, pero que está recargado de adornos al estilo barroco que se adaptan a los imaginarios imperantes, aunque la estructura en forma de árbol se conserva hasta nuestros días., cuando los trajes de danzantes dejan de ser patrimonios familiares y pasan a manos de arrendatarios de la ropa quienes encargan a las costureras mestizas, realizar nuevos trajes para reemplazar los antiguos, se produce una transformación especialmente de los adornos y la máscara, los viejos trajes de danzantes con conchas espondilus, “mullus”, corales, y láminas de oro, fueron reemplazados en la colonia por joyas, monedas de oro y plata, y luego por espejos, por bisutería, objetos de plástico, hasta la utilización de focos con la llegada de la electricidad.

Los finos tejidos finamente elaborados con figuras simbólicas multicolores fueron reemplazados por bordados afines a la religión católica y por cintas de colores prefabricadas, desapareciendo en parte las representaciones simbólicas originales como la “chacana”.

Las chacanas,⁶⁸ cruces de línea y símbolos astronómicos en los tejidos, en la cerámica de muchas culturas; las cruces de lianas llevan a los tingos a los encuentros en el mundo incásico.

La parte culminante del danzante es la toma de la plaza como expresión política. La toma de la plaza, en las comunidades andinas,

68 Chacana es un término quechua que significa “escalera” u “objeto a modo de puente”, “cruz andina” o “cruz cuadrada”. La chakana es un símbolo milenario aborigen de los pueblos indígenas de los Andes centrales en los territorios donde se desarrolló la cultura inca (Deler, Gómez y Portais, 1983).

tiene varios significados. Según Lenin Alvear, director del Museo de las Culturas de Cotacachi:

Es un símbolo de acción social, para poder determinar la vigencia del pensamiento, el 'kawsay' y la cultura de los 'runas'. Ese es uno de los principios de la toma de La Plaza, determinar que están vivos. Ahí, señala, bajo lo que hoy es el parque central, la iglesia, el pretil, está enterrada toda una historia de lucha, de resistencia y emancipación de los pueblos, que se revive con cada celebración. Este apoderamiento, como un proceso social y simbólico, tiene muchos matices. Una de las dimensiones es la política. La toma tiene que hacerse en el centro, donde está el núcleo del poder local, es decir el poder político, religioso y económico. Tomarse este espacio significa políticamente irrumpir para decir y evidenciar que los 'runas' de este territorio están presentes. (Pinilla, 2018, p. 85-114)

Más tarde, encontramos la segunda descripción escrita del danzante de Pujilí, publicada en la revista de Carvalho Neto (1964), luego de su observación realizada en 1962, años antes de que se institucionalice el desfile de Corpus:

En Pujilí, mientras tanto, también celebran el día de Corpus con danzantes, quienes, en dicha localidad, ya se habían lucido en Carnaval. Estos danzantes de Pujilí visten penacho, tahalí, alfanje, calzones de encaje muy anchos, con unos cincuenta cascabeles en cada una de las rodillas, alpargatas y medias blancas. (Carvalho Neto, 1964: 120-126)

En sus vestidos y sobre todo en el penacho hay joyas, espejos, soles antiguos, monedas y conchas (mullus). Llevan el alfanje en la mano derecha, mientras en la izquierda llevan una paloma para soltarla a la salida de la iglesia. Aso man en cuadrillas, bailando por todas las calles, especialmente en las esquinas y en el pretil de la Iglesia Matriz. El momento que van por las esquinas, se dice que danzan "el baile de las cuatro esquinas". Terminan en la casa de los priostes, chumados. Sus instrumentos musicales son el tundulí, los pingullos y los cascabeles. Las acompañantes llamadas mama danza, que no son esposas, sino cuidadoras.

Cantan versos repetidos, monótonos y tristes:

Hoy, mi danzante chumadito está
 con chicha y trago chumado está
 en el estanco de San Andrés
 plata de frente empeñada está.

Lo hacen en quichua, desde luego, y de vez en cuando exclaman:

“Ñuca culqui nara minishtini ñuca shungo”
 (No necesito plata porque mi corazón está contento).

Se sirven champús, runauchu y chicha de jora. Se entrenan en sus bailes tres meses antes y pasan ocho días seguidos bailando en la fiesta, mientras otros danzantes también se presentan en los alrededores de Pujilí: Saquisilí, Hacha, Poaló, Almamálag, Jigua, Collas e Isinche. Escenas multicolores con ritmos venidos de un pasado lejano. Es honor sin precedente para la vida del indio disfrazarse de danzante (Maldonado, 1970).

A la cabeza del cortejo marcha el “alcalde”, de aspecto despótico y ceñudo, con su bastón de chonta “adornado con anillos y cadenas de plata, como símbolo de la autoridad que tiene sobre los demás; completando su indumentaria el “poncho” otavaleño colorado con rayas azules o verdes, un pañuelo rojo en el cuello, sombrero de lana fabricado en Guaytacama, camisa y pantalones de blanco liencillo y alpargatas de trozos de llantas de automóvil.

Detrás del alcalde, dispuestos en dos columnas, están cinco parejas de “bailarines” que parece que quisieran recordar las danzas con que no hace mucho creyeron honrar a Inti poderoso, creador de la vida y la hermosura. Con sus cabezas adornadas con penachos de plumas pigmentadas de los más bellos colores, incrustadas de espejos, monedas, conchas, perlas y bordados primorosos semejan los personajes misteriosos que surgen de la imaginación al relato de los fabulosos cuentos orientales; y, con las “bandas” azules, rojas, verdes, amarillas, encarnadas y violetas que llevan sobre sus hombros y en

sus espaldas y los petos y pecheras que simulan opulencia, parecen “gigantescas mariposas que hacen alarde de vida y brillante policromía. Los cascabeles atados a sus piernas bajo unos amplios pantalones almidonados, hacen un ruido como de una lluvia tintineante sobre un techo de cobre bruñido o uno de láminas de plata nacarina” (Carvalho Neto, 1964).

El gran colorido de la vestimenta del danzante busca representar el arco iris y su relación con el Supay.⁶⁹

Entran en la plaza central del poblado donde forman, incansablemente, durante todo el día, diversas alineaciones haciendo “figuras” caprichosas a la señal del jefe o “mayor” quien se distingue” por su porte grande y por el “alfanje” (palillo adornado con cintas de vistosos colores), que portan en su enguantada mano.

Después de permanecer muchas horas en los ángulos de la plaza, después de “saludar” al “amo” Teniente Político, al “amo” señor Cura, terminan en orgía en la cercana taberna donde a la fuerza del licor que corroe las entrañas y envenena el alma, donde con la fuerza del licor, parece que quisieran olvidar su amarga condición de monarcas destronados y llegan hasta el embrutecimiento y la inconsciencia. Es cuando empieza el papel de la mujer, a quien por descuido no la hemos presentado hasta aquí en nuestro cuadro.

La mujer denominada mama danza, ataviada también con cintas multicolores, con anacos de bayetillas y rebozos de seda, ciñendo la cintura con amplias “fajas” tejidas por sus hábiles manos, con sombreros de paño italiano, con aretes enormes de plata, con collares

69 Supay es el demonio de la mitología inca, era a la vez el dios de la muerte y el señor del inframundo, la personificación de toda la maldad. Sin embargo, podía ser considerado un ser tanto malo como bueno, los personajes que lo representan usan trajes multicolores y están presentes en innumerables fiestas en todo el territorio de los Andes. El arco iris es un fenómeno complejo, pues se insinúa como una deidad plurisemántica, relacionada con las dos fuerzas que dominan el cosmos en la tradición Inca. Por un lado, el arco iris surge de las fauces de la madre tierra en ocasiones excepcionales y, por otro, es producto del agua que desciende sobre la tierra. Agua y tierra se reúnen gracias a un fenómeno como el arco iris que no es cíclico y se presenta solo en ocasiones excepcionales, por tanto, es imposible de augurar. En los textos coloniales, el arco iris es provocado por la potencia de supay, que lo levanta desde los manantiales, por cuya boca la Pachamama expulsa su fertilidad (De la Torre y Burga, 1994).

de mullos que imitan al coral, ha permanecido en actitud de observación a prudente distancia y en actitud de respetuosa espera y es la que tiene que cargar en sus espaldas la pesada cabeza y alguna otra indumentaria (Carvalho Neto, 1964).

Otro aspecto importante de esta celebración es la música. En los años 70, la música que acompaña al danzante se describe de la siguiente manera: “Entre el bombo y el de un pito de zuro o de hueso, que en lengua aborigen se denomina ‘pingullo’, van brotando intermitentes notas con un dejo entremezclado de color y alegría. El compás está marcado por el sordo golpe en el ‘bombo’ que, para hacer más ronco su eco, tiene cruzado un palillo de ‘sigse’ en una de sus superficies” (Maldonado, 1970).

La música que acompaña al danzante es una de las fuentes más fidedignas para la interpretación de los orígenes del danzante. Los músicos utilizan dos instrumentos andinos, el pingullo y el tambor, que usa como resonador un bambú delgado llamado “sigse”.

Los incas contaron con varios instrumentos musicales de viento y percusión entre los que se encuentran: la quena, la tinya, el calabacín, la zampoña, el wankar y la baqueta. La música incaica era de las más desarrolladas de las músicas prehispánicas. El compás se marcaba también con cascabeles de plata o racimos de semillas que se ataban a las piernas de los danzantes.

Guarnan Poma de Ayala considera al “aravi” acompañado por flautas como una canción de amor. Los cantos que eran de regocijo y alegría se decían “arabis”; en ellos referían sus hazañas y cosas pasadas, y decían loores al inca; entonaba uno solo y respondían los otros (Cobo, 1956).

Este arte era sumamente sentimental, melancólico y monótono, en las fiestas de Inti Raymi o en la festividad de Kusi Raymi, se utilizaba como medio para pedir o agradecer el verdor de los maizales, las lluvias y las buenas cosechas. Eran elementos indispensables en sus ritos el canto y la danza para celebraciones, imploraciones y agradecimientos.

La música Inca se componía de 5 notas musicales, era pentatónica (do, re, fa, sol, la). Cada canción tenía su tonada conocida por sí, y no podían decir dos canciones diferentes por una tonada. El pentatonismo incaico no se encuentra en otras civilizaciones u otros pueblos de América del Sur.

La melodía del danzante de Pujilí tiene carácter pentatónico menor, los danzantes bailan al ritmo del acompañamiento de un tambor y una flauta, a la que se suma el sonar de los cascabeles que llevan en las piernas los danzantes.

La tonada que la música ecuatoriana denomina danzante, es una variante del danzante original que se toca con tambor y pingullo, la cual se constituyó en un baile festivo de la clase popular (Guerrero, 1984).

Un acto menos conocido de la fiesta de Corpus es la construcción de los castillos que pasaron, en Pujilí, de la plaza Bolívar a la plaza Sucre, luego al barrio Rosita Paredes y ahora en los barrios periféricos del cantón. Aquí se dan algunos actos burlescos, como matrimonios ficticios y burlas a los actos religiosos.

Para finalizar la fiesta del Corpus, en otra plaza se han construido los jardines y castillos. Los jardines son recreaciones de la exuberancia agrícola del subtrópico y los palos encebados, en cuya cumbre se colocan productos agrícolas, objetos de barro, animales, que al finalizar la fiesta serán repartidos al pueblo, en cumplimiento al principio andino de reciprocidad.⁷⁰

Este acto es muy similar al denominado “bosque” en las fiestas de la Virgen, en Paucartambo, Cuzco; es un acto en el que los “qollas” reparten pan y arrojan juguetes desde los balcones a los asistentes (Canepa Koch, 1994).

70 El hombre en los Andes, es recíproco entre sí y con la naturaleza. Así como la naturaleza es recíproca con sus componentes y con el hombre. Es decir, la reciprocidad no solo queda en el ámbito humano, sino que también alcanza a la naturaleza. Según algunos autores, la base de la armonía hombre-naturaleza radica en la reciprocidad cuando “la naturaleza cría al hombre y el hombre cría a la naturaleza”, es decir hay que “criar y dejarse criar” (Kessel y Condori, 1997).

En el año 1963, Paco Salvador lleva el baile de los danzantes a Quito, cada traje de danzante va con sus propietarios y durante 45 días los quiteños aprenden el baile, ellos describen lo difícil que fue acostumbrarse al peso de la cabeza con base de madera y barro, adornada de piedras preciosas y monedas de oro y plata; el peso calculado era de unas 60 libras más los cascabeles que estaban sujetos a unas polainas de cuero. Fue la primera vez que se pudo observar el danzante de Pujilí fuera de su territorio en la época republicana.

En esta época inicia el apropiamiento de la figura del danzante de parte de los mestizos;⁷¹ los trajes que fueron herencia y propiedad familiar, pasaron a ser alquilados temporalmente para las festividades, incorporándose la banda de pueblo, y una nueva estética a los trajes que incorporan una nueva estructura a la cabeza, y dan un giro a la danza tradicional.

Desde que el danzante adquirió un nuevo significado como fuente de ingresos, producto turístico y bien cultural, la organización de la fiesta fue asumida por las entidades estatales, el gobierno local, nombró comisiones específicas que se encargan de organizar la fiesta. Los priostes son elegidos entre las autoridades provinciales y nacionales, encontrándose nuevos personajes y una participación más populista de la burocracia nacional.

Para el baile se desarrollaron organizaciones institucionales y profesionales, bajo la denominación de “grupos de danza”, como ejemplo “Jatchigua” de Paco Camino, o el grupo “Danzante de Pujilí”, dirigido por Juanito Albán C., que recrean el baile del danzante desde

71 Las narrativas de José Vasconcelos y otros autores se configuraron ante el monroísmo-panamericanismo propuesto desde Estados Unidos de Norteamérica y el indigenismo. Para estos autores el mestizaje sirvió como una representación de la modernidad con lo que, a su vez, buscaron todo alejamiento de las propuestas del indigenismo en tanto referente inicial de identidad. Lo cierto de todo esto es que la afanosa búsqueda por encontrar las huellas iniciales de la identidad, no solo se ejecutaron con el utillaje teórico-conceptual elaborado en Occidente, también hizo suyo la necesidad de conjugar una genealogía con la cual explicar el origen de la excepcionalidad del Nuevo Mundo. Actualmente el término mestizaje es debatido por su implicación política al intentar, homogenizar una sociedad y crear el nuevo mito de la “nación mestiza”, negando la gran diversidad existente entre las personas que nos auto denominamos mestizas (Bracho, 2009, 55-86).

los años 90. La banda de pueblo también fue institucionalizada, la Banda Municipal de Pujilí, tiene 26 músicos, que forman parte de la Policía Municipal, todo esto dentro del proceso de mestizaje de la fiesta y todo su entorno.

La fiesta es trasladada de la periferia al centro del pueblo, un lugar esencialmente mestizo, donde una élite letrada le otorga significado al danzante en la palabra escrita. Este apropiamiento y desplazamiento del danzante busca un movimiento hacia el pueblo (turismo). Su condición de destino turístico ciertamente implica su colocación en una geografía global y contemporánea. Cabe señalar que el mestizaje geográfico encuentra también expresión a través de mecanismos de organización occidental como el nuevo desfile del Corpus Cristi, que invita a participar a todas las expresiones artísticas del Ecuador y el mundo, en la que se pone en juego el “danzante de oro” como premio a la mejor comparsa. La mayoría de los asistentes utilizan esta fecha como un tiempo de libación y fiesta, donde está permitido usar todos los espacios públicos para la fiesta.

Este proceso de mestizaje puede ser entendido como el campo discursivo y de praxis, donde las categorías de clasificación y jerarquización social son reformuladas, permitiendo a distintos actores escapar a la adscripción a categorías fijas. Se trata de un espacio de argumentación y disputa estratégicas. Por esta misma razón, el carácter contrahegemónico y liberador que puede tener en ciertos contextos y para actores particulares, puede convertirse al mismo tiempo en un discurso de poder, según el lugar desde donde se enuncia o representa el mestizaje (Canepa, 2007, 29-42).

La identidad como utopía

Cuando participé en el “Taller Cultural Sinchi Runa Cuna”, de Pujilí, en los años 80, era prioridad de todos los grupos autodenominados “culturales”, el rescate de los valores locales y la búsqueda de la

identidad. La identidad era entendida como algo escondido, oculto, que debíamos buscar y encontrar, pensábamos que era en el otro, “el indio”, “el obrero”, “el intelectual marginal” donde encontraríamos la respuesta, a la dolorosa pregunta filosófica de ¿Quién soy?

Nuestros padres no nos ayudaban con la respuesta, más bien nos confundían con la pregunta pragmática que repetían frecuentemente, que desmoronaba la construcción del ser: ¿Qué vas hacer, cuando...?

La identidad no existe, es un relato de nosotros mismos. Narramos nuestra historia, la cual no tiene nada que ver con las regularidades científicas. Abordar la identidad desde la filosofía no significa encontrar una respuesta, sino recuperar su carácter problemático, cuestionarla. ¿Qué somos?, ¿Cuál es la esencia?, ¿Qué es eso que se repite todo el tiempo?, ¿Qué papel juega la muerte?, ¿Qué sucede en el encuentro con el otro? son preguntas que aparecen en nuestro afán por escapar de esa deriva del ser que nos resulta insoportable, ante la cual la identidad surge como *phármakon*,⁷² palabra griega que significa medicina y también veneno (toda medicina es fármaco y toxico a la vez, solo depende de la dosis); una identidad parcial, romántica y acomodada, solo actúa como un hipnótico-sedante, nos vuelve mansos y manipulables.

La identidad tampoco puede ser considerada como una unidad que podemos clasificar ya que carece de una sustancia firme que nos permita estar seguros sobre qué estamos hablando. La identidad entonces es virtual, “una imagen sobre lo que decimos de nosotros mismos y lo que nos llega de otros”. En este sentido, ni la cultura, ni la identidad son estáticas, porque somos sujetos temporales y en el tiempo

72 *Phármakon* es una polisémica palabra griega, es decir, un término que tiene varios significados: remedio, droga curativa, bebida encantadora, alucinógeno, tintura de los pintores y, a su vez, significa veneno. Es decir, *Phármakon* es remedio para la vida y, a la vez, es veneno para la muerte; lo mismo que te mata te puede salvar la vida, lo que refrendaría la muy famosa frase del polémico médico, astrólogo y alquimista renacentista Theophrast Bombast von Hohenheim, más conocido como Paracelso (1493-1541), nacido en Suiza, quien quemara en público las obras de Galeno y Avicena, quien es reconocido como el padre de la iatroquímica que originará la moderna farmacología. Paracelso afirmaba: “No hay venenos, hay dosis” (Diccionario enciclopédico ilustrado de medicina Dorland, 2003).

todo lo cambia, incluso las imágenes. Estos cambios que introduce el tiempo atentan contra la idea de una identidad como unidad. Somos una narración, una continua secuencia de cambios.

Debemos distinguir la identidad individual de la identidad simbólica, en la que la homogeneidad del grupo hace posible el predominio de la identidad colectiva sobre la individual. Aquí los individuos se encuentran unidos por valores, imágenes y mitos que constituyen el marco normativo del grupo y, por ende, el elemento cohesionador. La identidad simbólica es un acuerdo de comunicación, las normas, imágenes y valores no pueden ser adquiridas por medio de la tradición, sino por medio de la interacción comunicativa (Habermas, 1987, p. 7). En este sentido, es necesario un papel activo de parte de los individuos, de eso depende que se identifiquen con su grupo. La identidad colectiva solo es posible en forma reflexiva, en la que tiene lugar la formación de identidad en cuanto proceso continuado de aprendizaje, es ese el verdadero objetivo de un trabajo como este.

Hay que estacar que Habermas es uno de los filósofos y sociólogos vivos más importantes de la actualidad. Se ha dicho de él que es el teórico alemán más influyente después de Heidegger. La repercusión de su obra está fuera de toda duda desde que a principios de los 70 viera la luz su primer ensayo sobre la opinión pública y, sobre todo, desde que en 1981 publicara una de las obras filosóficas más relevantes de la segunda mitad del siglo XX: *Teoría de la acción comunicativa* (Philosophica, 2020).

Herederero de la tradición marxista de la Escuela de Frankfurt, Habermas sintetiza y asimila diversas corrientes filosóficas — desde la fenomenología hasta la hermenéutica y el psicoanálisis—, proponiendo una nueva teoría de la sociedad. Filosofía y teoría de la sociedad se encuentran estrechamente relacionadas en su obra, en la medida en que han sido sus inquietudes políticas y sociales las que le han obligado a reflexionar sobre la racionalidad y a proponer un modelo discursivo de razón que sirve de fundamento para las diversas

disciplinas científicas, pero que determina también un nuevo concepto de sociedad, replanteando con ello la ética, la política y el derecho (Habermas, 1987, p. 78).

En el contexto social moderno, los sujetos se identifican con los diversos grupos a los que están adscritos, en la medida que encuentren en ellos formas de participación, donde reafirman continuamente su pertenencia y diferencias con los otros. Pero no en todos los grupos los sujetos encuentran satisfacción a sus expectativas, sus aspiraciones, ni asumen en su totalidad el complejo simbólico cultural de un grupo. En realidad, una vez que lo aceptan, lo resignifican nuevamente y continuamente de acuerdo con las condiciones sociales imperantes.

Por ejemplo, un sujeto que pertenece a una familia y profesa una religión, es miembro de un club deportivo y seguidor de un influencer,⁷³ y asiste a una universidad, asumirá preferentemente el repertorio cultural del grupo que más satisfaga sus intereses; es decir, si desea dedicarse al fútbol, buscará involucrarse en las actividades que realicen al interior del equipo deportivo o será un “hincha” sin poder tomar decisiones sobre el equipo. En realidad, solo atenderá a aquello que le es útil para conseguir su meta, no pueden formularse identidades, sino en un constante debate de ideas y representaciones.

La representación que construyen los sujetos de su posición en el contexto social tiene un ingrediente más, el valor positivo o negativo (mejor o peor, inferior o superior), que le atribuyen al hecho de pertenecer a un grupo y no a otro. Esta situación de “valorización de sí mismo” respecto a los demás es lo que despierta en los sujetos el muy referido sentimiento de pertenencia, el orgullo de ser parte de ese grupo que goza de una imagen altamente valorada (Mercado y Hernández, 2010, p. 229-251).

De ahí que se formulen eslóganes como: “Orgullosamente chulla”, “Orgullosamente pujilense”, “Orgullosamente mashca”; “Pujilí histórico”,

73 Un influencer es una persona que cuenta con cierta credibilidad sobre un tema concreto, y por su presencia e influencia en redes sociales puede llegar a convertirse en una persona que influye en un grupo determinado.

que constituyen una cuestión publicitaria, un mensaje a través del cual se trata de promover la identidad, desde arriba, ya que cuando la identidad no puede construirse en la base, a través de la participación popular, se construye en la cúpula, desde la imposición de mitos, héroes y líderes. La característica de estas identidades vagas y frágiles es la adscripción del individuo al grupo por medio de la “mimesis”, la repetición (el eslogan), los ritos, el líder que da su nombre a la multitud anónima convertida en masa (Paris, 1990, p. 81).

La historiografía oficial, repetida mil veces, así como el canto de los himnos, izar la bandera patria, mapas en las aulas escolares, al igual que aquellas imágenes y narrativas que relacionamos en nuestro caso con el “ser pujilense” y que deben repetirse continuamente para fijarse en nuestra memoria, de modo tal que nos identifiquemos con ellas, son un desesperado intento por construir un ser local y nacional homogéneo, con una identidad nacional, sumiso y acrítico de la historia. La repuesta a ¿quiénes somos?, no les corresponde contestar ni a la ciencia, ni a las aulas, ni a la metafísica, como categoría filosófica.

Para responder ¿quiénes somos?, narramos nuestra historia que no tiene que ver para nada con la objetividad, ni con las evidencias científicas, sino con los relatos que nos contaron de nosotros y con los relatos que nosotros contamos de nosotros mismos. Entonces, la identidad es una utopía, su búsqueda es un camino, no una meta; pero no cualquier camino, es un camino existencial, es una búsqueda de sentido, en el que esa narrativa, ese texto que describe nuestra identidad debe reescribirse y confrontarse con la narrativa del otro, La identidad solo crece en medida que los lenguajes se contaminan con otras narraciones distintas (Sztajnszrajber, 2016).

Referencias bibliográficas

Betanzos, J. y Polo, J. (2015). Los errores y supersticiones de los Indios sacadas del Tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo. En Lamana, Ferra-

- rio. *Pensamiento colonial crítico: textos y actos de Polo Ondegardo*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Canepa, G. (1994). Danza, identidad y modernidad en los Andes: las danzas en la fiesta de la Virgen del Carmen en Paucartambo. *Antropológica*, n° 11, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Carvalho Neto, Paul. (1964). *Diccionario del Folklore Ecuatoriano*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*, trads. Mara Viveros Vigoya, Juan Mari Madariaga y Benat Baltza Álvarez. Madrid: Akal. 2006.
- Cevallos, Pedro F. (1970). *Historia del Ecuador*. Ambato: Editorial Tungurahua.
- Cobo, B. (1956). *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: B.A.E.
- Crónicas de los Molina (1989). Relación de las fábulas y ritos de los ingas hecha por Cristóbal de Molina, cura de la parroquia de nuestra señora de los remedios, del hospital de los naturales de la ciudad del Cuzco, Relación entre mito, rito, canto, baile y imagen 173 dirigida al reverendísimo señor obispo don Sebastián de EL artaum, del consejo de su agestad” [1575]. En *Las crónicas de los Molina*.
- Du Bois, W. (1995). *Las almas del pueblo negro (selección, texto bilingüe)*, trads. Jesús Benito Sánchez y Ana María Manzananas. León: Universidad de León
- Estupiñán, T. (2018). El Puxilí de los Yngas, el ayllu de la nobleza incaica que cuidó de los restos mortales de Atahuallpa Ticci Cápac, *Revista de Historia de América*, núm. 154. Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- García, J. (2015). *El urbanismo humanista y la policía española*, 30a ed., vol. 16. El Nuevo Reino de Granada, siglo XVI. Topoi (Rio J.). <https://doi.org/10.1590/2237-101X016030005>
- Garzón, P. (2013) Pueblos indígenas y decolonialidad. Sobre la colonización epistemológica occidental Andamios. *Revista de Investigación Social*, 10(22).
- Gose, P. (1996). Oracles, divine kinship and political representation in the Inka state. *Ethnohistory*, vol. 43, n° 1.
- Guerrero, J. (1984). *La música ecuatoriana desde su origen hasta 1875*. Quito: Imprenta Nacional.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1. Madrid: Taurus.

- Hocquenghem, Anne Marie. (1989). *Relación entre mito, rito, canto, baile y poder*. Lima: Universidad Católica.
- Maldonado, C. (1970). Los danzantes de Cotopaxi. *Revista Letras de Cotopaxi*, 27.
- Martínez, J. (2010). “Mando pintar dos aves...”: *Relatos orales y representaciones visuales andinas*, 1a ed., vol. 42. Chungará (Arica).
- Mercado, A. y Hernández, A. (2010). El proceso de construcción de la identidad colectiva. *Convergencia*, 17(53), 229-251. Recuperado en 05 de octubre de 2020, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352010000200010&lng=es&tlng=es.
- Ministerio de Turismo. (2000). *Al Ecuador lo hacemos juntos, El danzante de Pujilí*. Quito: Ministerio de Turismo.
- Naranjo, C. (1974). *Pujilí a Través del Tiempo*, Editorial Casa de la Cultura Núcleo de Cotopaxi.
- Paris, M. (1990). *Crisis e identidades colectivas en América Latina*. Ciudad de México: Plaza y Valdés / Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
- Philosophica enciclopedia en línea. (2020). Disponible en <http://www.philosophica.info/voces/habermas/Habermas.html>.
- Pinilla, A. (2018). El Inti Raymi (Fiesta del Sol). De la revitalización a la reivindicación de la cosmovisión de los pueblos/naciones andinas en Madrid. *Scripta Ethnologica*, vol. XL, 2018: 85-114 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Buenos Aires, Argentina.
- Quijano, A. (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social”. En Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco / Instituto Pensar / Siglo del Hombre.
- Ruiz, D. (2010). Las premisas de la selva. Representaciones de la naturaleza en una zona de colonización campesina. En *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*, editado por Margarita Chaves y Carlos Del Cairo, 335-361. Bogotá: ICANH / Pontificia Universidad Javeriana.
- Segovia Teófilo, Monografía del cantón Pujilí, obra inédita, citada por Cesar Naranjo

- Stanic, A. (2013). *Los elementos subversivos de la fiesta colonial unificadora: el caso de la fiesta del Corpus Christi dentro del diseño estratégico de la escritura del Inca Garcilaso de la Vega*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Sztajnszrajber, Darío. (2016). *La identidad es un relato de nosotros mismos*. Buenos Aires: Centro Cultural de la Ciencia. Disponible en http://ccciencia.gob.ar/nota_dario_z.html.
- Taylor, G. (1987). *Cultos y fiestas de la comunidad de san Damián (Huarochiri) según la Carta annua de 1609*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Young, I. M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*, trad. Silvina Álvarez. Madrid: Cátedra.

Tercera parte
El niño de Isinche

Orígenes

Las fiestas en la hacienda de Isinche se remontan a la época incásica, cuando el ayllu de Puxilli, era dueño de los territorios de Isinche y Cuturivi. Las fiestas y celebraciones en los Andes, son formas de catarsis social y están asociados a períodos de renacimiento, cuando el hombre deja de hacer lo rutinario para festejar, celebrar, recordar, conmemorar, recordar, añorar, renovar, agasajar, olvidar o modificar hechos, situaciones o momentos trascendentales de la vida que generan estados de angustia que son necesarios de afrontar, tratar o asumirlo de manera especial, dando “licencia liminar a la rutina” (Harvey, 1972).

Las fiestas, los ritos de pasaje, renovación, propiciación y sanción están asociadas y articuladas con creencias y mitos cosmogónicos, fundacionales, primordiales, escatológicos, entre otros. Las fiestas están acompañadas de ritos y estos están ligados a los mitos. Por eso, los mitos, cualquiera sea su naturaleza, generan temores y estados de angustia en las poblaciones que se resuelven con ritos en las fiestas.⁷⁴

74 Los momentos festivos constituyen ocasiones para romper la rutina y permite licencias para hacer lo vedado o impedido por las normas de conducta y comportamiento en la vida cotidiana. Esta licencia y ruptura se hace con fines de rituales. Se ejercita lo lúdico, festivo, ritual. Las fiestas, los ritos de pasaje, renovación, propiciación, sanción están asociadas y articuladas con creencias y mitos cosmogónicos, fundacionales, primordiales, escatológicos, entre otros. Durante la vigencia de los momentos liminares, según las tradiciones, se permiten actos y acciones que en otros momentos están reñidos con las normas sociales. Por eso, en la fiesta está permitido disfrazarse del dueño de hacienda en su coche, o recitar loas burlándose de la autoridad y de índole sexual, vetados en otras ocasiones. Las fiestas están acompañadas de ritos y estos están ligados a los mitos. Por eso, los mitos, cualquiera sea su naturaleza, generan temores y estados de angustia en las poblaciones que se resuelven con ritos en las fiestas (Harvey, 1972).

En la cosmovisión el pueblo Inca, las piedras tenían un sentido animista y podían albergar el alma, el espíritu o el respiro de un ser viviente, de hecho, eran el perfecto “médium” de la personificación o de la encarnación de esa persona. Las piedras, al igual que el cuerpo y el “huauqui” de cada gobernante inca, eran objeto de adoración y sacrificios, así lo registró en 1571 el Licenciado y corregidor español Juan Polo de Ondegardo y Zárate (1500-1575), cuando identificó 328 huacas de los indígenas del Cuzco, dispuestas en los trayectos de los cuatro ceques, que salían de la ciudad misma. De estas huacas, 16 correspondían a conjuntos de tres piedras que estaban ubicadas en su mayoría en pequeños cerros y en donde se ofrendaban niños y niñas.

Con la llegada de los españoles la hacienda es usurpada a los propietarios herederos de Atahualpa y pasa por varios propietarios como hacienda de obraje (Estupiñán, 2018).

Los conquistadores españoles trajeron consigo la religión católica al Nuevo Mundo, y los evangelizadores llamaban a Jesucristo como Emmanuel, que en hebreo significa Dios con nosotros. Como el nombre Emmanuel es muy similar a Manuel, los indígenas se acostumbraron a llamar a Jesús con el nombre de Manuel. Es costumbre de los andinos hablar en diminutivo, así que Manuel pasó a ser Manuelito y por eso se habla del “Niño Manuelito”, una forma de desacralizar a Jesús Niño y volverlo un ser más cercano al indígena.

La leyenda en Perú, es que Manuelito era un niño indígena y pastor cuyo nombre era Marcelino Mayta y que acostumbraba a jugar con otro pequeño que se llamaba Manuel. A Marcelino le sucedieron por ese entonces una serie de eventos que nadie pudo explicar y que luego se atribuyeron al niño que jugaba con Marcelino, que no era otro que Jesús, el Niño Manuelito, cuento muy parecido a las historias que se cuentan del “Niño de Isinche” quien, ha jugado con muchos niños de los alrededores.

En el siglo XVI, los padres Jesuitas se dedicaron a la tarea de evangelizar todos estos territorios, para sostener sus misiones, ocuparon y titularon las extensiones que luego se conocerían como Isinche, Collas,

Tejar, Maca, Tigua, Tilipulo, Tilipulillo, Shuyo, La Compañía, dedicadas a la agricultura y los obrajes que se comercializaban en Potosí, Bolivia centro económico de la América en la época colonial por las famosas minas de plata (Segovia, 1964, p. 119-122).

La capilla se construyó en un feudo que usurpó la familia Loma Porto-Carrero a doña Mencia Inga, a finales del siglo XVII, cuando esta fungía como cacica principal de los ingas e indígenas Chinchaysuyo y gobernadora de Pujilí. Mediante engañosos agasajos y convidando aguardiente a doña Mencia para emborracharla, el capitán Ventura Loma Porto-Carrero y su apoderado, el gobernador y capitán Francisco Abad de Cepeda, la obligaron a otorgar la escritura de venta sobre este dominio; en el acto también intervinieron ciertos sacerdotes, clérigos y religiosos de la Orden de Predicadores que “rogaron” a la susodicha para que firmara el instrumento jurídico que facultaba el traspaso de la propiedad; el fraude se realizó a través de un intérprete, aduciendo que ella era “incapaz e ignorante” y la disputa por las posibles “tierras del Sol” duró casi un siglo (Estupiñán, 2018).

Efectivamente, en este litigio de larga duración también intervino la familia Sánchez de Orellana, originaria de Zamora, quienes compraron el título del Marquesado de la Casa de Solanda al rey Carlos II de España en 562.000 maravadíes de oro, en el año 1700. En 1714, la hacienda de Cuturivi (incluía Isinche), ya estaba en posesión de las familias Loma Porto-Carrero y los Sánchez de Orellana, que tenían afinidad con los padres jesuitas, dado que su hermano Lorenzo Abad de Cepeda, Chantre de la Catedral de Quito, pertenecía a dicha orden religiosa (Ortiz, 1993). El capitán Francisco Abad de Cepeda, era el apoderado de Ventura Loma Porto-Carrero, quien era el deudor del rector de la Compañía de Jesús de Quito y el familiar titular del Santo Oficio de la Inquisición, Corregidor y Justicia Mayor del asiento de Latacunga, era el mismísimo general Pedro Diez Sánchez de Orellana.

La capilla de la Hacienda de “Isinche Grande” fue construida entre los años 1742 y 1743 por los Marqueses de Solanda, propietarios a partir de 1714 de la hacienda y de todos los obrajes existentes en esa época, a

mediados del siglo XVIII, se cree, que quien asesoró la construcción de la capilla fue el sacerdote jesuita Javier Ceferis.

Para la construcción de la capilla del “Divino Niño de Isinche” se utilizaron piedras talladas y pulidas al estilo inca y en un costado anexo a esta construcción aún permanece un muro de mampostería con nichos de forma trapezoidal. Asimismo, en el contorno de todo el complejo del santuario yacen en el suelo piedras almohadilladas encubiertas por la maleza; sin lugar a dudas se trata de evidencias materiales concretas de una construcción importante de procedencia inca que debió haber existido en el pasado, seguramente un templo dedicado al culto del sol, pero también a la huaca tutelar de la descendencia de Atahuallpa, cuyo huauqui era custodiado por el ayllu de los ingas e indígenas Chinchaysuyo asentados en Conchacapac y honrado en uno de los nichos (Estupiñán, 2018).

La capilla del “Divino Niño de Isinchi” es el único santuario católico privado con carácter de peregrinación que existe en el Ecuador, la propiedad se traspasa o enajena siempre con la imagen cristiana. También se destaca que Cuturiví y el Santuario del “Divino Niño de Isinchi” hasta hace pocos años formaban un solo cuerpo como bien patrimonial y desde la época de los incas, pasando por la Conquista española, el período colonial, los movimientos independentistas, la Revolución Liberal y hasta la presente fecha, la propiedad ha estado vinculada con la élite política indígena, criolla y mestiza (Estupiñán, 2018).

La tradición cuenta que, a principios del siglo XVIII, en un fardo de lana que traían los indígenas para el obraje de Isinchi se cayó una figura “pequeñita”; el patrón la confundió con un “muñeco” y la dejó allí para que los niños jueguen con él. El patrón tuvo repetidos sueños en los que el “muñeco” le pedía quedarse en la localidad y que él y sus allegados le construyeran una casa. El patrón hizo eco a la súplica del “muñeco” y fue así como se levantó un templo para venerar a la imagen católica milagrosa que habló al patrón.

Otro relato sobre el origen del “Divino Niño de Isinchi” que describen Tamara Estupiñán refiere que,

En la carga de la mula había una piedra que colgaba y ahí estaba el muñeco; eran dos parejas de hermanos, pero en realidad era uno solo, el muñeco creció y le llamaban al hermano “huauque” y era de marfil. También nos mostraron tres piedras grandes que son objeto de ritualidad entre ellos: Hatun Rumi, Cula Rumi y Hambato Rumi. Son piedras “mansas”, pero antes morían allí muchos niños o se enfermaban o “desaparecían”, por eso ellos las asocian con el miedo. En el trabajo de campo se recogió asimismo un testimonio de un morador del pueblo de Conchacapac: para Luis Enrique Caiza Arias el “niñito” de Isinchi era pequeñito, no como el de ahora y “aparecía” y “desaparecía”. (Estupiñán, 2018)

El origen onírico del “Divino Niño de Isinchi” -como insinúa la tradición-, está permeado por el principio simbólico del doble o del hermano -huauqui en su lengua materna- que remite a una figura original mucho más pequeña de algún material parecido al marfil, tal vez de yeso como aquellas que el “Adelantado” español Pedro Sancho de la Hoz, observó en el Cuzco en 1539. Que la imagen “aparezca” y “desaparezca” y “crezca” al mismo tiempo no es inocente: esta metamorfosis bien puede ser asociada con la presencia indirecta, discreta y firme de los padres jesuitas, quienes orquestaron la venta del predio en Isinchi y permitieron que se emborrachara a su propietaria para garantizar por instrumentos jurídicos la exterminación del culto pagano que generaba el “huauqui de Atahuallpa” y que desafiaba y atentaba contra los preceptos de la “verdadera” religión, la cristiana católica.

En teoría, el ídolo que encarnaba al hijo del Dios Sol -al margen del material que haya sido utilizado para su hechura-, debía ser reemplazado por la escultura de madera que representaba al hijo del Dios de los cristianos; en la práctica, es factible que el “huauqui de Atahuallpa” fuera trastocado por la imagen del “Divino Niño de Isinchi” para ser venerada en una capilla levantada con las mismas piedras del templo de los “infielos”. Pero los “infielos” no dejaron de adorar a sus divinidades, ahí están inamovibles en el tiempo y el espacio Hatun Rumi,

Cula Rumi y Hambato Rumi, tres monolitos identificados con la muerte de infantes, lo cual produce temor entre sus moradores, quizá como una reminiscencia del pasado más remoto de la desgarradora práctica de la capacocha o el sacrificio de niños y niñas que acostumbraban hacer los incas a sus dioses e ídolos (Estupiñán, 2018).

En la primera mitad del siglo XX, la “hacienda de Isinche,” se mantenía de la agricultura extensiva y por los donativos que los fieles entregaban a los propietarios del “Divino Niño de Isinche”, se construyó un enorme caserío de hacienda, corrales y huertos magníficos, arquitectónicamente, se trataba de casonas incorporadas una a la otra al margen de la plaza central, donde se realizaban famosas corridas de toros.

Los terremotos y el descuido terminaron con el edificio original, del cual solo queda la capilla, esta también ha sufrido varios cambios, perdiendo en los años 50 su nave única, y sus dos torres para en los años 70 presentar solo dos capulillas hechas con las linternas del aso de luz. El exterior de la bóveda estaba recubierto de mosaico vidriado de colores verde y amarillo, lo que permitía visualizarlos desde las montañas.

En el siglo XVIII, siendo propietarios de la hacienda y sus obrajes, los padres Jesuitas, aparece la imagen del Niño de Isinche, y se inicia la construcción de la capilla, que ha tenido muchos propietarios, entre los que nombramos a la señora Francisca Gangotena, a las familias Alvarez Villacis, Chiriboga, Plaza Lasso, Calero, León Ramírez, quienes desde el siglo XVI son testigos del sincretismo cultural entre las costumbres incásicas y el Niño Manuelito o Niño Dios, en las fiestas de la Navidad cristianas.

Alrededor del Niño de Isinche se han generado varios rituales en agradecimiento al Niño, por los milagros obtenidos. El Pase del Niño es un auto ancestral del sincretismo cultural⁷⁵ (Malinowski, 1961).

75 El sincretismo, es un término empleado en “antropología cultural” y los estudios de “religión comparada” para referirse a la hibridación o amalgama de dos o más tradiciones culturales. Comúnmente se entiende que estas uniones no guardan una coherencia sustancial. También se utiliza en alusión a la “cultura” o la “religión” para resaltar su carácter de fusión y asimilación de elementos diferentes (Malinowski, 1961).

Claramente la representación del Niño Dios proviene de la tradición cristiana, pero la devoción y adoración a bultos no era ajena al mundo andino antes de su arribo. El uso del término bulto para designar al “fardo de ropa”, al “fardo conteniendo las uñas y cabellos” y al cuerpo momificado del Inka o malqui, por parte de algunos cronistas españoles del siglo XVI (Alonso, 1989), nos permite inferir que ellos de manera fluida encontraron el paralelismo entre prácticas católicas y andinas (Castro y Varela, 1994).

La imagen acostumbra a visitar a las comunidades indígenas y a sus feligreses y es tal la fuerza de la devoción que genera el Divino Niño de Isinche que, al interior de un cuarto, contiguo a la capilla, se encuentran miles de devotos que intermedian por algún milagro de los creyentes, quienes canalizan su fe con dádivas consistentes básicamente en prendas de vestir para la imagen, cuyo ajuar supera los cinco mil trajes. El sentido que se le daba al uso de la máscara en los rituales andinos, era el de neutralizar los poderes del enemigo, incorporándolo simbólicamente al mundo de “adentro”, en las danzas y rituales andinos predomina el interés por representar a los “otros” o “extranjeros”. Esta característica coincide con la de los sistemas de parentesco, la religión y la política prehispánicos que buscaban asimilar el poder del extranjero a través de su incorporación (Poole, 1985).

El imaginario popular, cuenta que la imagen del Niño de Isinche, mide actualmente 42 cm, la leyenda, cuenta que un hombre llegó a este lugar desde Riobamba, cargando en sus acémilas algodón; al bajar la carga los indígenas encontraron una bella imagen tallada en madera; era el “Niño Manuelito”, como así lo llaman, construyeron una capilla para “venerarle”. Al Niño se le atribuyen toda clase de milagros y favores.

Entre la población existe la creencia que su imagen ha crecido, aunque nadie ha podido comprobar este fenómeno; los fieles dicen tener sus argumentos con base en las vestimentas, las hormas originales de sus zapatos, así como en las urnas en donde lo colocan, pues tanto la ropa, los zapatos y las urnas, quedaron pequeñas en relación a la estatura actual de la imagen (Valdiviezo, 2012).

El pase del niño de Isinche

El desfile del “Pase del Niño” es parte de la “teatralidad callejera⁷⁶ que usaron como estrategia pedagógica los españoles en el siglo XVII. En Pujilí en el sincretismo cultural se incluyeron personajes de la memoria histórica de este pueblo, como los negros que tanto impresionaron a los indígenas al conocerlos como esclavos traídos de África, los personajes de la selva, con sus conocimientos mágicos, los soldados de las guerras de independencia, los comerciantes que usando llamas iban de pueblo en pueblo, comercializando “ollas de barro” y productos agrícolas de otros pisos ecológicos.

Los jesuitas eran dueños de vastas extensiones de tierra en Pujilí y en valle del Chota, en este último, poseían trapiches, sus terrenos iban desde el río Mira hasta el páramo y sus tierras no podían medirse del todo por lo extensas que eran. La presencia de estos dos latifundios en manos jesuitas obligó a que estos hicieran una importación de esclavos. Desde 1690 trajeron a varios Carabalíes (esclavos traídos de esa región de África), los cuales eran importados por los ingleses desde el Golfo de Biafra. Cinco años más tarde, los jesuitas trajeron los primeros Congos (otro grupo de negros) a Imbabura. Estos esclavos eran traídos por compañías portuguesas, francesas e inglesas de la región de Luanda, que comprendía Angola y las orillas del río Congo en el África Central. En el año de 1767, cuando los Jesuitas fueron expulsados de América, tenían 10 haciendas y 1760 esclavos (Coba, 1980, p. 29). En el siglo XVII, la familia Álvarez Villacis,, compro más de 200 esclavos para trabajar en Isinche, estos esclavos tenían más derechos que los indios y podían tomar más de una mujer nativa por esposa.

76 Los espectáculos callejeros apelan a la calle como lugar de presencia y poder, y las teatralidades que la ocupan están asociadas al potencial de renovación, de encuentro y también de conflicto social. En este marco es la propia ciudad, o mejor, sus espacios públicos, donde se dará la lucha por establecer los significados de una teatralidad que extrapola la dimensión de la representación, pues supone el juego vivencial que se da como condición básica del uso del espacio cotidiano (Martínez, 2015).

La llegada de estos esclavos africanos, causaron gran impacto en los indígenas, quienes incorporaron a estos como personajes de los autos religiosos en toda la provincia.

El antropólogo, Gustavo Álvarez, en 1965, es testigo de la fiesta del Niño de Isinche y describe, en la Revista del Folklore Ecuatoriano, como se elegía el sacerdote principal de la fiesta.

Son el señor cura de Pujilí o el síndico nombrado por él, quienes tienen la autoridad para nombrar a los sacerdotes, si estos, no se prestan, voluntariamente para ello, cosa que ocurre con frecuencia, ya que debe saberse que el ser sacerdote de tal fiesta, como de todas las fiestas, necesita que el organizador tenga una jerarquía social y económica elevada (Álvarez, 1965, p. 181- 185).

Nombrado uno de los personajes de la fiesta es necesario nombrar a los demás: “Yuras” quienes comprometieron recursos económicos y sociales para lograr el mayor esplendor de la fiesta. Este trabajo se da durante varios días en los que se desarrollará una nueva jerarquía social temporal,⁷⁷ que no necesariamente está acorde a las jerarquías sociales reales existentes.

La organización de la fiesta dura aproximadamente unos seis meses donde realizan “la jocha”, es decir, el encargo de obsequiar comida, licor, volatería al sacerdote, y este lo devuelve, cuando el jochado sea designado sacerdote. Los familiares y amigos, dan el aporte económico siendo tan esencial para la compra de castillos, pago de misa, cantoras, alquiler o confección de los trajes, la banda, los granos y los animales, para dar de comer el día de la fiesta.

El sacerdote apela al Niño para conseguir mediante “agrados” y promesas el compromiso de participar como “jochante” o colaborador. El Rey Ángel; el Rey Embajador; el Rey Mozo, la Mama Negra, las

77 Los sacerdotes y los demás colaboradores constituyen jerarquías establecidas que apoyan con la administración de la gestión festiva. Las denominaciones varían según las actividades, ceremonias, rituales y ofrendas que la fiesta requiere, cada sacerdote adquiere una denominación, ellos se comprometen aportando, según los casos, música, los disfraces, los animales, para consumo y antiguamente para corridas, las comidas y las bebidas para los músicos, organizadores y demás participantes de la festividad (Parker, 1993).

ashagas,⁷⁸ las chinas, los caporales; los yumbos bailarines; pastorcillos, sahumeriantes, los payasos, yuras, la banda de pueblo, los tamborileros, las cantoras, la comida y la bebida, entre otros van a definir el prestigio del prioste para el próximo año, la calidad de los disfraces, si son nuevos o usados, la comida, la bebida determinará un prestigio social que dura varios años.

En las vísperas de la misa se realiza el lanzamiento de voladores para indicar que es hora de la reunión en la casa del prioste, desde donde se dirigirán a la hacienda de Isinche para sacar al Niño en procesión hasta Pujilí. La misa es también conocida como el “día propio”, para distinguirla de la “sacada” (llamada vísperas) y de las tareas (tercer día). Los yuras llaman a los disfrazados. Reunidos todos van a la casa del prioste, y llevando el retrato se dirigen al templo, termina la misa y sigue la procesión, mientras tanto dan las loas. Terminadas estas alabanzas empiezan a bailar con alegría (Campaña, 1991).

Al atardecer del 24 de diciembre los feligreses de Isinche, en impresionante procesión, se dirigen a la parroquia Matriz del cantón Pujilí, en donde hay gente “especializada” en trabajar y alquilar los disfraces para los participantes en la ceremonia. De ahí, en un número mayor a que vinieron se van entre loas, cánticos, expresiones de fe y de curiosidad hasta la casa de los priostes, no sin antes, uno de los negros, haber saludado al Niño y a la concurrencia:

A la orden de este pueblo, con toda mi alta atención, debo dar mis buenas tardes al quien en Belén nació. Con mi boina en la mano doy mi gira por doquiera saludando a la ligera con mi humilde atención. Con un himno en la garganta doy a Dios mis buenos días y voy pasando, pasando con mis flores a María. Música, señores, música. (Álvarez, 1965, p. 181-185)

Ingresando el Divino Niño de Isinche a la plaza principal del pueblo: la imagen católica es escoltada por llamas vestidas y transportada por los fieles en una urna colocada encima de unas andas decoradas con flores; en el trayecto de su viaje, vistosos arcos triunfales anuncian su

78 Ashanga en lengua Cayambi quiere decir ofrenda, tributo, regalo.

paso majestuoso, orquestado por músicos que tañen trompetas, flautas y pingullos, en medio de cantos alusivos al niño milagroso.

Al Divino “Niño de Isinche”, le reciben comparsas de danzantes que representan a distintas comunidades indígenas del sector y en ocasiones le engalanan con un atuendo provocador como si fuera el propio Inca. Las tres potencias son reemplazadas por un tocado que semeja a la mascapaycha⁷⁹ y en el centro del vestido está bordada la chacana.⁸⁰ La imagen católica, insólitamente puede ser “arrendada” por los moradores de la provincia y otros lugares más remotos como los pueblos de Salcedo y Píllaro de la provincia de Tungurahua: esto explica por qué el Divino Niño de Isinche tiene el calificativo de “niño viajero”.

Las tareas empiezan al amanecer del tercer día. El sacerdote, suelta voladores y va a buscar a los juras de casa en casa. Llegados ya los juras, se inician las tareas aproximadamente a las 13h00, los caporales deben ponerse nombres cómicos para que hagan reír a la gente y así estos, junto a las chinas, se harán inscribir donde el escribano, que es el Embajador, el Ángel es el patrón, el Rey Moro es el ayudante igual al mayordomo, los caporales son los conciertos, los payasos como mayoresales y los yumbos como adivinos (Campaña, 2000, p. 146).

Los montados no están en condiciones de realizar las tareas por lo que las realizan los negros, los mismos que piden una orden al sacerdote y este pasa una lista al escribano, para controlar que todos se encuentren presentes, el patrón da la orden al escribano, el ayudante mayordomo se pone de pie y pasan a medir el terreno con los palos de tareas, dividiendo en partes iguales un lote de terreno, mientras tanto, los caporales en una parte alta imitan los gritos de los mayoresales de la hacienda (Campaña, 2000, p. 146).

79 La mascapaycha o maskapacha (del quechua: Mask'aq, buscar, y Pacha, tierra y tiempo) era el único símbolo de poder que otorgaba al Sapa Inca los títulos de Gobernador del Cusco e Inca del Tahuantinsuyo (este último a partir de Pachacútec), a modo de Corona (Olazábal y Velásquez, 2005).

80 Chacana es un término quechua que significa “escalera” u “objeto a modo de puente”, “cruz andina” o “cruz cuadrada”. La chacana es un símbolo milenario aborigen de los pueblos indígenas de los Andes centrales en los territorios donde se desarrolló la cultura inca (Deler, Gómez y Portais, 1983).

Acaban de “chazar” y pasan lista para repartir y que realicen los trabajos en unas pequeñas parcelas conocidas como jardines. En estos jardines los caporales tienen que formar los huertos de frutas y de hortalizas. El mayordomo, con un caporal, debe hacer el mejor jardín. Al llegar a la mitad de la tarea almuerzan, acabados de elaborar los jardines, el prioste los recibe⁸¹ (Campaña, 2000, p. 146-156).

Personajes del desfile

Luego de establecidos los cargos y colocados los disfraces los personajes principales, 3 reyes, 12 negros de color, 12 caporales, 12 yumbos, 2 payasos, 12 negros blancos y 3 monos. La gente que vive junto a la carretera, levanta arcos por donde pasará la imagen.

Cada disfrazado⁸² que actúa en el festejo tiene un propósito y un rol que cumplir, en el desfile que llaman el “Pase del Niño”, según su representación puede estar más cercano al Niño. Algunos personajes que representan el inframundo, no se podían acercarse al Niño, ni ingresar a la capilla.

Juan Suntasig y Pío Váscones, moradores de Isinche, aseguran que:

Los principales disfrazados de estas festividades deben estar de manera ordenada, empezando desde el Mayordomo encima de un caballo, con los 24 caporales distribuidos en dos filas, izquierda y derecha, 12 en cada una; los que al sonido de sus instrumentos de trabajo que son los azadones,

81 Las tareas consisten en entregar un pedazo de tierra para que lo trabajen o lo siembren durante un tiempo limitado y los yumbos por una orden del prioste buscan aguardiente que fue enterrada por “él mismo”, en el terreno al ser encontrado lo recibe el prioste y de esa manera se terminan las tareas. El contenido de las tareas es tratar de ridiculizar y demostrar, cómo se trabaja en la hacienda, incorporar y ridiculizar el poder (Campaña, 1991).

82 El disfraz permite al subalterno recrear la realidad incorporando al enemigo, lo que Taussig denomina “la facultad mimética” (mimetic faculty), se produce una identificación entre la representación y lo representado. Esta misma facultad mimética explica que se disfraza del extraño, del que tiene poderes que nos asustan, es posible defenderse de los poderes malignos a través de su representación materializada, el “Pase del Niño”, es parte de unas prácticas culturales existentes desde los tiempos prehispánicos en los Andes usan las máscaras estaba vinculado a la representación de identidades foráneas y enemigas con el fin de dominarlas (Taussig, 1992).

abren el camino de la procesión con levas corridas. Seguidamente, aparecen los tres Reyes Magos, pero no como se los conoce normalmente, sino que en estas festividades se les denomina Rey Ángel, Rey Embajador y Rey Mozo respectivamente, estos tres personajes van acompañados con cuatro negros pintados cada uno. Dos “freneros”, y dos “estriberos” que con un aventador en sus manos y una cantinflora bailan suavemente cuando la banda del sacerdote entona los coros del villancico que cantan al Niño y que posteriormente darán sus respectivas loas que también tienen una particularidad y es que dichas estrofas deben ser en adoración y veneración con un mensaje de unión, progreso, celebración y felicitación para los sacerdotes y jochantes. Respetando el orden, enseguida aparecen la Mama Negra y el Taita Negro que son alados por sus otros negros que se supone son sus hijos, así mismo 12 para cada uno; son simulaciones de personas negras que aparentemente llegaron desde Esmeraldas, al momento de las loas, ellos manifiestan coplas burlescas de la realidad de las fiestas o de sus participantes. A diferencia de la Mama Negra de Latacunga, estos disfrazados hablan simulando un acento costeño. Luego vienen los “negros de camisa” o “negros blancos”, que son simulaciones de negros del Chota, que halan un llamingo que en su lomo lleva una capa, en la que se han cosido, licores y confites, por lo general, son 12 animales que son alados por cuatro disfrazados, 6 al lado derecho y 6 al izquierdo. Posteriormente, llegan las yumbas, que se suponen son brujas que vienen del Oriente ecuatoriano y que cargan una “ashanga” compuesta generalmente por animales precocidos y obsequios para el sacerdote (Zapata y Maigua, 2015, p. 36).

Yura es la persona que acepta la petición del sacerdote, este cargo también se extiende a su cónyuge. Es el encargado de buscar a las personas que van a representar a los reyes y a su vez a los personajes de las comparsas. Existe un yura para cada comparsa. Con todos ellos adquiere una deuda,⁸³ un compromiso que deberá pagar cuando los otros yuras lo requieran.

El Rey Ángel, el Melchor de la historia sagrada, vestido íntegramente de blanco, el color de la pureza, montado en un caballo blanco, lleva

83 Entre los habitantes de los Andes, en Ecuador, Perú y Bolivia, el “cumplimiento” de un compromiso te otorga el “derecho” a algún beneficio. Se cumple la obligación y se genera el derecho como un proceso de ejercicio de la reciprocidad. Aquí, es cuando la reciprocidad y la obligación del “dar-recibir-devolver”, se cumple, en la cultura, con base en su estructura organizativa (Ossio Acuña, 1992).

puesto un vestido de color blanco, en su espalda lleva dos grandes alas de color dorado o blanco, en su cabeza tiene una corona de cartón o metal de color plata, y en su mano una varita que en la punta tiene una estrella, esta varita es de color plata, o dorado, su montura está cubierta con una túnica de color blanco, el caballo lleva en la cabeza una especie de corona hecha con carrizos esta es de color plata, igualmente en las patas lleva unas cintas de color blanco (Campaña, 2000, p. 146-156).

El Rey Embajador representaría a Gaspar, lleva puesto un terno de color azul o negro, su pantalón está adornado con franjas ubicadas en los costados de color dorado, en su cabeza lleva un gran sombrero que va de acuerdo al color del terno, y en su mano lleva una espada, su montura se encuentra cubierta con un manto de color azul eléctrico combinando con rosado, el caballo lleva en la frente y las patas cintas de colores (Campaña, 2000).

El Rey Mozo o Rey Moro representaría a Baltazar, este personaje luce ropa muy elegante cubre su espalda con una capa de color fucsia, que baja hasta su canilla, en su cabeza lleva una especie sombrero en forma de bombillo, adornado con espejos, lentejuelas, mullos, en su mano lleva un cetro, su montura está adornada con un manto de color rosado, su frente y patas llevan cintas del mismo color (Campaña, 2000).

Los negros de color o de camisa llevan a los tres reyes, dos “jalan al caballo” y dos usan aventadores “arreándolo”. Estos son recuerdos de la Colonia, cuando negros esclavos llegaron a trabajar en las haciendas.

Los negros de color llevan su cara pintada⁸⁴ de color negro, lo que les diferencia de los negros de careta, que representarían al inframundo, los negros pintados son personajes de mayor confianza

84 La máscara en el mundo andino prehispánico ha servido de elemento de identificación de identidades o grupos políticos distintos. Esta función de la máscara se ha visto reforzada por la oposición que existía entre pintura facial y máscara. A partir de la lectura de los cronistas, la tradición oral recogida por estos y un análisis de las palabras quechua y aymara que se usan para denominar a la máscara. Zuidema explica que la oposición entre el mundo al interior de los linderos culturales, ya sea de un ayllu, una etnia o del Imperio Incaico, y el mundo exterior, a estos límites se establecía formal y simbólicamente por la diferenciación entre pintura facial y máscara. Así, la máscara estaba asociada a lo externo, al caos, al mundo de abajo, a la noche, mientras que la pintura facial representaba lo conocido, lo familiar, aquello con lo cual había identificación (Zuidema, 1983).

que pueden estar cerca del Niño. En el contorno de sus ojos llevan pequeños detalles de color dorado en forma de estrellas e igualmente sus mejillas están adornadas con estrellas doradas, en sus manos lleva un aventador pequeño de colores que usan para golpear al caballo y hacer señales de festejo, llevan puesto un pantalón de satín o espejo de colores fogosos y una camisa de otro color, un cinturón negro grande en donde llevan colgada su cantimplora llena de alcohol (aguardiente), que van repartiendo a las personas conocidas, en su cabeza lucen un gorro similar al de los policías forrado con la misma tela del pantalón, las loas del negro están dirigidas hacia el Niño de Isinche, al prioste, al yura y al patrón.

Los negros blancos lucen en su cara una careta, usan un pantalón de color negro, una camisa blanca adornada con cintas de color, un sombrero negro con cintas de colores fuertes y un espejo pequeño en la parte delantera; en su cuello llevan un pañuelo floreado, los negros blancos llevan un llamingo adornado con cintas, sobre el llamingo una colcha, con varios juguetes como muñecas, caramelos, cigarrillos, licor y frutas.

Los sahumeriantes o pastorcitos son hombres escogidos por el prioste, estos lucen un pantalón de color blanco, con encajes, un suéter normal, sobre el saco está una gola ancha floreada con encajes y, finalmente, un sombrero adornado con cintas de color; estos se encargan de lanzar flores al Niñito durante la procesión y llevan el sahumero encendido, van muy cerca del Niño, por lo que representan al mundo celestial: Hanacpacha.

Las cantoras son mujeres contratadas para cantar villancicos y oraciones, durante la misa y la procesión, tienen un viejo cuaderno donde guardan los cantos tradicionales, muchos de ellos inician llamado Niño Manuelito: “Yo soy pobre, Niño mío, más te doy todo mi amor”.⁸⁵

85 Este fragmento es tomado del testimonio de María Melida Madrid, quien junto a Carmen Vega son las cantoras de mayor edad.

Es el elegido para proteger la imagen del Niñito durante los días de fiesta. El Huasicama es el encargado de alimentar a los caballos y llaquinos y cuidar al Niño de Isinche.

Los caporales son disfrazados que representan a la fuerza de los jóvenes y su destreza en el trabajo, usan un sombrero con cintas de colores que caen hacia su espalda, su vestimenta es un pantalón y una camisa, en la mano llevan un azadón adornado con cintas. Los caporales mantienen el orden del desfile, ellos se reúnen en cada esquina, golpean sus azadones, gritando: “trabaja capari”. Es el personaje que más se moviliza en el desfile, son guiados por un mayordomo a caballo que lleva una fusta o látigo (Campaña, 2000, p. 146-156).

El mayordomo es el personaje que simula ser administrador, “el capataz” de la hacienda, obligando a los caporales y negros a cumplir con sus labores, usa un poncho y una careta con una nariz grande, este personaje encabeza el grupo, está montado en un caballo (Campaña, 2000).

Las chinas son personajes que van detrás de los caporales llevando un cucayo para alimentarlos, visten tela de satín o espejo, un camisón blanco bordado de flores, un anaco con lentejuelas y flecos en la parte inferior, su espalda está cubierta con una capa rectangular, adornan su cabello con cintas de colores, llevan consigo un tipo de cartera (linche), en el cual se encuentran tabacos, caramelos, frutas y una botella de licor, son consideradas “brujas” llegadas de otras tierras (Campaña, 2000).

El yumbo lleva comida en un canasto desde la casa del yura hasta la casa del sacerdote, usan un camisón blanco, un anaco de tela de espejo, una capa, y se cubren el rostro con una careta de malla, en la cabeza llevan un sombrero, en la espalda cargan una “ashanga” grande. Es atendido por cuatro negros: dos palafreneros que van adelante sosteniendo las bridas de la: cabalgaduras y dos estriberos, que facilitan la apeada del rey. Es otro personaje con poder sobrenaturales, tiene poderes adivinatorios, que luego son puestos a prueba en las llamadas “tareas” (Campaña, 2000).

Es cargada por el yumbo, se la lleva en la espalda, es un canasto en el cual está asentado un cerdo previamente aliñado sin cocer, alrededor del cerdo se colocan cuyes, gallinas, licores, tabacos, mandarinas, fundas de caramelos, etc., el cerdo lleva clavado en su hocico banderas pequeñas de colores.

En el acto teatral se les reta a demostrar su magia, escondiendo en los terrenos, licor u objetos valiosos que este debe encontrar. Al ser un personaje extraño, que usa la magia, un no creyente, no se acerca al Niño.

Los payasos se unen a cualquiera de las comparsas, usan una vestimenta de color fosforescente, en su rostro llevan una careta,⁸⁶ en su mano lleva un pañuelo envuelto lleno de caramelos, y en la otra mano lleva un chorizo con el cual golpean a la gente para abrir paso. Este personaje representa al inframundo el mundo del Hucocpacha.

Cada uno de los yuras tiene su banda de música, a excepción de los caporales que tienen al cajón y flauta, y los yumbos, con un tambor y un pingullo. El pingullo es la persona que toca la flauta.

El tamborilero es la persona que toca el tambor rústico, es un personaje esencial, sin su música no podrían bailar algunas comparsas, ni expresar su rol o papel, su trabajo ligado a una remuneración económica, no les permite acercarse al Niño, como otros personajes.

Banda de música en Isinche

La banda de pueblo es de herencia hispánica, existen unos tonos, al estilo sacro, que ellos tocan, mientras se moviliza con el Niño, va coordinando

86 El uso de las máscaras, o caretas, permea en la identificación de los danzantes de las diversas comparsas. Sin embargo, cabe resaltar que la máscara ritual tiene una construcción histórica desde el pasado prehispánico, hasta la actualidad. La máscara ritual tiene un carácter ambiguo, pues el danzante no solo asume el personaje al que representa y se oculta; sino que también permite conciliar las diferencias existentes. Las máscaras y las pinturas de las caras homogeniza al grupo, a la comparsa, dejando atrás las diferencias individuales, las cuales surgirán nuevamente al concluir la fiesta, pero transformada (Canepa, 1992).

con las cantoras, quienes le cantan villancicos, alternándose con la música de la banda.

Al llegar a Pujilí, se dan la vuelta a la plaza principal para luego retornar a la casa del prioste. Se recita loas en forma individual (monólogo) o en parejas (loas combinadas). La misa se celebra al día siguiente y, posteriormente, las loas corren por cuenta de los “reyes” y los “negros de color”. El tercer día de fiestas es el de las “tarefas”, actividad en la que participan todos los personajes del Pase del Niño. El “mayordomo” reparte tarefas a los caporales, que hacen un simulacro de preparación del terreno cuya realización los negros impiden. Una vez concluida la tarefa, se reparten caramelos, pan y frutas.

Estas actividades se realizan en el barrio Isinche del cantón Pujilí, en donde la gente que participa es en su mayoría del sector rural. Durante el transcurso de años son muchas las fiestas que los devotos del Divino Niño de Isinche organizan en su honor, pero dos de estas, la del 24 y 25 de diciembre y la del 1 de enero, denominadas “Pase del Niño” (GADM de Pujilí, 2013).

Álvarez (1965) describe la fiesta en la posada o casa del prioste: “Es en la casa de los priostes donde los declamadores populares exhiben el poder de su memoria al decir las loas que han preparado con un mes de anticipación. Versos sencillos, rústicos, con un sabor a tierra, hierba seca y miseria que revelan los pequeños afanes, creencias, deseos de esta gente buena que merece el cielo en la tierra:

Quién me dará algún consuelo,
 si Jesús me querrá a mí,
 o tal vez seré negado
 porque negrito nací.
 No debo ser despreciado
 porque a servir vengo a Dios;
 como José es mi abogado
 él sabe mi grande amor
 (Música, señores, música).
 (Álvarez, 1965, p. 181-185)

El día transcurre entre música, versos, aguardiente, dolores y esperanzas. El día veinticinco después de la misa y de la procesión la gente se arremolina en torno del Niño de Isinche. Caporales y yumbos despejan a los más exaltados curiosos hasta formar un pequeño escenario donde reyes y negros danzarán, una vez más, sus versos que ahora se reducen a rogativas, versos de obsequios o de chistes.

Plegarias que cantan el poder de Dios sobre la naturaleza y los hombres. Versos de obsequios, cuya predica indica el aporte que da el prioste al Niño, al patrón de la hacienda o al prioste. Chistes para que brote la triste sonrisa de los asistentes.

Se acerca otro negro:

Yo vengo a estar al lado
llamado de Benjamín,
pensando ser consagrado
en el amor de Miguel.

Otro negro:

Firme estoy en este asilo,
que dicen que es un portal,
con mi oración y mis dones,
igual a mi majestad.

Otro negro:

Porque le tengo cariño,
vengo con mi Majestad,
a orar al hermoso Niño,
con unción y voluntad.

Rey Mozo:

Para saludar a Dios,
yo debo izar la bandera,
y elevar con honor,
con humildad muy sincera.

Tres somos de allá, de Arabia,
 que juramos la bandera,
 y seguir las huellas divinas
 de esta a la otra cordillera.
 Y me retiro al descanso
 por tres minutos contados
 (Música, señores, música).

Rey Ángel:

Y como Ángel del Señor,
 vengo tendiendo mi vuelo,
 del Oriente al Ecuador,
 con un fervoroso anhelo.
 Un escuadrón de africanos
 va en busca del Señor,
 el gallo ya lo anunció,
 que Cristo en Belén nació.

Y para terminar, Rey Embajador:

Como soy Embajador,
 ando en busca de Jesús
 como siervo y defensor
 del Nazareno humano.
 Llevo mi espada en la mano
 en defensa del infante,
 no le turbes más Herodes
 al Rey de reyes, triunfante.
 (Música, música triste, señores).
 (Álvarez, 1965, p. 181-185)

Después vendrán los toros, traída de España a América, pero con matices propios en los denominados toros de Pueblo.

Con el tiempo se va proliferando los priostes que en los meses de diciembre y enero pueden llegar a 50 aspirantes, entonces, se establecieron reglas que llaman “código” para el préstamo de la imagen. El prioste principal debe tener una sola banda, la misma que a más de pertenecer al cantón Pujilí, debe conocer todos los tonos que acompañan a las comparsas, así como las distintas loas, que deben ser expresadas por los personajes (Zapata y Maigua, 2015).

El informante clave, Pio Vascones, pone énfasis al afirmar, “[...] la música de otros lugares no se pueden utilizar para este festejo, es necesaria la música expresa de este lugar, pues las canciones que deben ser entonadas son propias y describen a la imagen misma del “Niño de Isinche”, así como las tonadas de los negros de camisa, de los caporales o la “yumbada”, que tiene un sentido singular y es que al son de una música triste la gente baila y todo se envuelve en un sentimiento indescriptible (Zapata y Maigua, 2015).

De la misma manera, los tonos para que los negros pintados del Rey Ángel, Rey Embajador y Rey Mozo expresen sus versos rimados o las conocidas loas, también tienen su ritmo individual (Zapata y Maigua, 2015).

Después del terremoto de 1992, la capilla sufrió severos daños que no afectaron la figura del Niño de Isinche; debieron pasar 15 años que demoró la reconstrucción en una casa de la peonada junto a los corrales.

La reconstrucción la realizó el Sr. Bolívar León Lara,⁸⁷ propietario de la hacienda con sus propios recursos, descubriendo tumbas dentro de la Iglesia, molinos de agua en la entrada de la hacienda y las paredes incaicas en la parte posterior a la capilla y la casona de la hacienda. Toda esta riqueza cultural va creando una identidad dentro de los pujilenses.

87 Bolívar León Lara, en su juventud fue Concejal del cantón Pujilí, durante la presidencia de Rosalino Ruiz Arroyo, dignidad que por varias ocasiones desempeñó. Posteriormente, en la década de los 70, fue electo como segundo Alcalde del cantón Pujilí, cuando se planteó retirar la denominación de “Presidente del Concejo Municipal”. En los años 70, durante la dictadura de su coterráneo el Gral. Guillermo Rodríguez Lara, fue designado como Prefecto de la Provincia de Cotopaxi (León, 2019).

La identidad entendida no como una ontología⁸⁸ (que no cambia) ya que cada vez los seres humanos adquieren nuevas características y se despojan de otras. Con el paso del tiempo vamos adquiriendo nuevas características, sin perder nuestra esencia.

Lastimosamente, el mestizaje ha sido y es motivo de vergüenza y dolencia para gran parte del pueblo ecuatoriano, mientras que ser parte de una cultura barroca evoca orgullo y dignidad entre los pueblos latinos, una herencia indígena no es valorizada.

Desde la época colonial, prima el racismo. Existen dos formas de racismo: Uno blando, que infantiliza e inferioriza a los indígenas, no los considera ni violentos ni agresivos. Ese racismo termina encerrando a los indígenas en la idea de que son buenos, pero inferiores. Es el indígena que se disfraza de payaso, de negro, que danza, ese nos complace a todos, al cual tomamos fotografías y subimos a redes sociales.

Pero cuando tenemos un indígena que es sujeto social, histórico o político, hay rechazo social. Ese es el racismo duro. Las leyes ecuatorianas obligan a publicar contenidos interculturales en donde aparecen indígenas comiendo o bailando. Eso es racismo, pues los indígenas no solo comen o danzan, son sujetos sociales como cualquier otro. Reducirlos a una manifestación folclórica, aparentemente estética, es una forma de descalificarlos. Lastimosamente, cuando aparecen como sujetos sociales, cuando reclaman derechos y ser tratados como iguales, ahí todos pierden la cabeza y se configura una especie de supremacía mestiza, que acepta a los indígenas siempre y cuando sean sumisos (Reascos, 2012).

88 Para Searle, a diferencia de la realidad física bruta de átomos y galaxias, la realidad social requiere ser creída para ser tal, es decir, debemos representárnosla y, en ese contexto, la creencia que posibilita la realidad social es histórica, vale decir, está encarnada en individuos particulares y, por tanto, sujeta a los avatares de la temporalidad. En consecuencia, requiere de mecanismos de traspaso de legitimidad de la creencia, con sus respectivos mecanismos de poder asociados (Venables, 2013).

Referencias bibliográficas

- Alonso, A. (1989). *Las momias de los Incas: su función y realidad social*. Revista Española de Antropología Americana XIX, Universidad Complutense de Madrid
- Álvarez, G. (1965). "El Niño de Isinche". *Revista del Folklore Ecuatoriano*, Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Campaña, V. (1991). *Fiesta y Poder; la celebración del Rey de Reyes* en Riobamba, Colección Antropología Aplicada. Quito: Abya Yala.
- Campaña, V. (2000) *Fiesta y Poder, La celebración del rey de reyes* en Riobamba, Abya Yala
- Castro, V., Varela, V. (1994). *Ceremonias de Tierra y Agua. Ritos Milenarios Andinos*. Santiago de Chile: Kuppenheim y Cía.
- Coba, C. (1980) *Literatura popular afro ecuatoriana* Series Cultura Popular instituto Otavaleño de Antropología.
- Estupiñán, T. (2018). El Puxilí de los Yngas, el ayllu de la nobleza incaica que cuidó de los restos mortales de Atahuallpa Ticci Cápac, *Revista de Historia de América*, núm. 154. Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- GADM de Pujilí, (2013). *Bandera de Pujilí*. Disponible en: <https://studylib.es/doc/6398862/himno-a-pujil%C3%AD---gad-municipal-de-pujili> (06/11/2020).
- Harvey, C. (1972) *La fiesta de locos*, Península: Edit. Barcelona.
- Malinowski, B. (1961). *La dinámica del cambio cultural*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Ortiz, (1977) -El obraje colonial ecautoriano. Aproximación a su estudio. *Revista de Indias*, 149-150.
- Poole, D. (1985). *La coreografía de la historia en el baile ritual andino*, Ponencia inédita del 45º Congreso Anual de Americanistas, Bogotá.
- Reascos, N. (2012). *Las políticas culturales del Estado (1944-2010)* Quito: PUCE.
- Segovia, T. (1941). Citado en Caicedo Lopera, Federico A. (1943). *Pujilí y los alrededores*. Correspondiente a la gran obra: *Latacunga y sus alrededores*. Compilatorio. Editora Caicedo.

- Segovia, T. (1941). El 11 de Noviembre. Artículo. Citado por Naranjo, César F. (1974). Escritos Inéditos. Colección Privada.
- Valdiviezo, P. (2012). Plan estratégico para fomentar el turismo en ruta en la parroquia matriz del cantón Pujilí. Quito: UCE.
- Zapata, D. Maigua, D. (2015). Imaginarios sociales sobre la imagen del niño de Isinche en el cantón Pujilí, provincia de Cotopaxi. Universidad Técnica de Cotopaxi <https://docplayer.es/98202039-Universidad-tecnica-de-cotopaxi.html>

Mientras los vencidos en la guerra pueden adquirir la autenticidad, tanto como los victoriosos, para sujetos que no constituyen aún un “pueblo”, o que no han sido constituidos propiamente como sujetos, la relación es otra.

La modernidad es una nueva forma de colonización, el proceso de globalización tiene como meta la homogenización del “ser para el consumo”, “un ser para el mercado”, como un nuevo proceso de dominación. El aspecto colonial del ser, es la tendencia a someter todo a la luz del entendimiento y la significación, las nuevas concepciones identitarias siguen basándose en relaciones de poder que crean un mundo de amos y esclavos perpetuos.

Necesitamos dejar de mirar los países desarrollados y al hombre europeo como modelos, para así poder descubrir las dinámicas complejas del Dasein en el mundo del mestizaje. Esta obra intenta anotar algunas huellas históricas, donde surgen las bases del pensamiento colonial de las sociedades de la serranía ecuatoriana, apuntes para la construcción de un pensamiento descolonizador para este siglo (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

ISBN: 978-9978-55-204-9



9789978552049

EDICIONES
CIESPAL

Quintessential
PARALEL
CERO*



Crónica Periférica