



BOLETÍN
DE LA ACADEMIA
NACIONAL DE HISTORIA

Volumen XCVI N° 198
Julio-diciembre 2017
Quito-Ecuador



BOLETÍN DE LA ACADEMIA NACIONAL DE HISTORIA

**Volumen XCV
Nº 198**

**Julio–diciembre 2017
Quito–Ecuador**



ACADEMIA NACIONAL DE HISTORIA

DIRECTOR:	Dr. Jorge Núñez Sánchez
SUBDIRECTOR:	Dr. Franklin Barriga López
SECRETARIO:	Ac. Diego Moscoso Peñaherrera
TESORERO:	Hno. Eduardo Muñoz Borrero
BIBLIOTECARIA-ARCHIVERA:	Mtra. Jenny Londoño López
JEFA DE PUBLICACIONES:	Dra. Rocío Rosero Jácome
RELACIONADOR INSTITUCIONAL:	Dr. Vladimir Serrano Pérez

BOLETÍN de la A.N.H.

Vol XCV

Nº 198

Julio–diciembre 2017

© Academia Nacional de Historia del Ecuador

ISSN Nº 1390-079X
e-ISSN Nº 2773-7381

Portada

Monumento a Vicente Rocafuerte
en la ciudad de Guayaquil

Diseño e impresión
PPL Impresores 2529762
Quito
landazurifredi@gmail.com

enero 2019

Esta edición es auspiciada por el Ministerio de Educación

**BIENVENIDA A MANUEL ESPINOSA APOLO
COMO MIEMBRO DE NÚMERO
DE LA ACADEMIA NACIONAL DE HISTORIA**

Jorge Núñez Sánchez¹

Contra la idea que la mayoría de las gentes tiene de la historia, como una ciencia pasiva, que se limita a la recopilación, datación y exposición de hechos sucedidos en el pasado, la verdad es que la historia es una ciencia activa, en la que no existen hechos predeterminados sino una colección de sucesos que el historiador debe valorar, recuperar y organizar para ensayar una lectura coherente del pasado. Ahí donde unos historiadores quieren ver calma, tranquilidad e inmovilidad social, otros encuentran agitación, contradicción y lucha.

Y es que la “historia de los historiadores”, es decir, la historiografía, es el producto inevitable de esas visiones particulares con que se recogen, reconstruyen e interpretan los hechos del pasado. Una visión conservadora terminará por darnos una interpretación inmovilista de la sociedad y egoísta del mundo, mientras que una visión progresista procurará mostrarnos toda esa riquísima gama de conflictos, oposiciones y luchas que han existido y existen en toda sociedad, como producto natural de sus contradicciones sociales, culturales y políticas. Porque nada hay tan cambiante como la realidad histórica. La historia misma está marcada y animada por el cambio y la transformación, al punto que se afirma que la historia es la ciencia del cambio.

Escribimos alguna vez que “siempre que se trata de temas históricos, aparece por delante la vieja exigencia de la “objetividad”, que la derecha entiende como una camisa de fuerza puesta a la ciencia para evitar que ésta vaya más allá de lo que está escrito en los documentos, más allá de lo que los escribas del sistema de domina-

1 Actual Director de la Academia Nacional de Historia.

ción consideraron digno de ser registrado como testimonio de su tiempo. Por este medio, tomando a la objetividad como escudo, se trata de impedir que la historia sea una ciencia plenamente desarrollada –es decir, una ciencia especulativa y reflexiva, capaz de teorizar sobre la realidad pasada y presente– y se busca que siga siendo la pequeña ciencia de los archivistas, los paleógrafos y los transcriptores, para la cual lo escrito en el documento es la única verdad posible. ¿Y qué pasa con lo no escrito o lo apenas sugerido? ¿Cómo leer, si no es con imaginación y agudeza, eso que está entre líneas, tarea a la que los romanos llamaron “*inter legere*”? ¿Y cómo reconstruir la historia de esos sectores marginales, que estaban –y aún están– al margen de la escritura? ¿Y dónde queda la historia de los pueblos de cultura oral?

Hace una cuarentena de años, saliendo al paso de los guardianes de la “objetividad histórica”, el historiador argentino Dardo Cúneo escribió:

La objetividad comienza por no desconocer, ni descontar, ningún elemento de la realidad en vigencia, en beligerancia, y requiere el coraje de entender los problemas desde su raíz, reconocerlos en todas sus dimensiones, interpretarlos en sus contradicciones y extraer de ellas los significados esenciales que hacen a la continuidad histórica de una comunidad, de un pueblo, de una nación; objetividad que no aísla pasados con respecto al presente, ni a éste con relación a aquellos.²

Lo cierto es que la ciencia histórica, a diferencia de los dogmas religiosos, está hecha de incertidumbres, búsquedas tentativas y pasos de aproximación. El historiador, como cualquier científico, acepta el error y la duda como elementos inevitables de su trabajo investigativo, por lo cual camina con pasos inseguros en busca de la verdad. Y esto lo diferencia del predicador, que cree ser dueño de una verdad absoluta y afirma que ésta le ha sido revelada por Dios.

2 Dardo Cúneo, *Las nuevas fronteras*, Ed. Transición, 1962, pp.13-14

Así, pues, el estudio de la Historia nos permite conocer el pasado y encontrar claves de comprensión del presente, pero también nos ayuda a descubrir las rutas del conocimiento, a comprender las dificultades que hay en ellas y a identificar los métodos necesarios para superarlas.

Estas reflexiones resultan inevitables a la hora de recibir como Miembro Numerario de nuestra Academia a Manuel Espinosa Apolo, un importante científico social ecuatoriano y latinoamericano, que se ha empeñado en recuperar para la memoria colectiva y la historia social las voces e ideas de los vencidos, de los oprimidos, de los marginados de nuestra sociedad, tan marcada desde adentro por el fenómeno colonial y, por lo mismo, tan necesitada de una constante descolonización de nuestra memoria y de nuestra conciencia colectiva.

Es más, Manuel Espinosa ha tenido la virtud intelectual de romper las lideraciones y compartimentos estancos de las ciencias sociales, propios del momento de conformación y desarrollo de éstas, para ejercitar una ciencia social abierta y creativa, que se alimenta tanto de materiales y métodos históricos, como antropológicos, sociológicos y lingüísticos. Todo ello le ha permitido redondear una obra intelectual respetable, que ha merecido la justa valoración de la sociedad y ahora también de nuestra Academia.

Formado inicialmente como sociólogo en la Universidad Central del Ecuador, se tituló luego como Licenciado en Historia y Geografía en la Universidad Abierta de Loja y obtuvo finalmente una Maestría en Estudios de la Cultura e Historia Andina en la Universidad Andina Simón Bolívar.

En el campo profesional ha trabajado como: Director Ejecutivo de la *Fundación Felipe Guamán Poma de Ayala* y Coordinador del Taller de Estudios Andinos, perteneciente a esa Fundación. Consultor e Investigador especializado en recuperación histórica y cultural. Articulista de diversas revistas nacionales e internacionales. Profesor invitado de la Universidad Andina Simón Bolívar y de la Universidad Saint Joshep de Pensylvania. Profesor de Cultura Andina para el Diplomado Superior en Artes de la Facultad de Artes, de la Uni-

versidad Central. Y ha sido igualmente Profesor de Historia y Cultura Andina en el Instituto de Formación Docente, INEPE.

De otra parte, es autor de una serie de importantes libros, entre los cuales menciono los siguientes:

2011: *Breve historia de la Movilización popular en Quito*, en: Las luchas del Pueblo Quiteño, Ministerio Coordinador de Patrimonio.

2009: *Insumisa Vecindad, Memoria Política del Barrio de San Roque*, Ministerio de Cultura del Ecuador

2007: *Criaturas y lugares míticos del Ecuador*, Grupo Editorial Norma, Quito.

2007: *Llano Chico, Memoria histórica y colectiva*, Dirección de Cultura, DMQ.

2007: *Chilibulo, Memoria histórica y colectiva*, Administración Eloy Alfaro, DMQ.

2006: *Jorge Icaza cronista del mestizaje*, Comisión Permanente de Commemoraciones Cívicas (en prensa)

2006: *Conocoto, Memoria histórica y colectiva*, Dirección de Cultura, DMQ.

2005: *El Pueblo donde nacen las nubes. Historia local de Nanegalito*, Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, Dirección Metropolitana de Educación Cultura y Deporte, Dirección de Cultura, Quito, 182 pp.

2005: *Pueblo Repentino. Historia Local de Calderón*, Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, Dirección Metropolitana de Educación Cultura y Deporte, Dirección de Cultura, Quito, 211 pp.

2005: *El valle de los Pumas. Memoria Mítica de Pomasqui*, Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, Dirección Metropolitana de Educación Cultura y Deporte, Dirección de Cultura, Quito, 153 pp.

2005: *San Diego, Memoria Histórica y Cultural*, Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, Administración Centro, 135 pp.

2004: *Puerto Quito, un puerto en tierra adentro*, Municipio del Cantón Puerto Quito, diciembre 2004, 162 pp.

2003: *Mestizaje, cholificación y blanqueamiento en Quito. Primera mitad del s. XX*, Serie Magíster, Vol. 49, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

2002: *La ciudad Inca de Quito*, Colección Memoria de Quito, Vol. 1, Quito.

2000: *Hablan los incas*. Edición y compilación, Taller de Estudios Andinos, Colección Memoria, N° 5, Quito.

1995: *Los Mestizos Ecuatorianos y las Señas de Identidad Cultural*, primera edición, Fundación, Felipe Guamán Poma, Quito, 1995. (Reeditado varias veces)

Paso a comentar brevemente uno de los elementos teóricos planteados en su discurso de incorporación, cual es el fenómeno ideológico del pensamiento milenarista de los pueblos indígenas americanos, un fenómeno poco estudiado por la historia de la ideas y que por su trascendencia merece una mayor atención tanto de la historia cuanto de la filosofía.

Comencemos por precisar que el pensamiento milenarista es común a muchos pueblos y culturas de la tierra. En esencia, se expresa por medio de corrientes de ideas que describen, o a través de doctrinas que anuncian, la llegada de una era de felicidad y perfección. Es, pues, una utopía movilizadora, que remueve la conciencia colectiva y llama a la acción en nombre de un “retorno al pasado feliz”, a la época anterior a la presencia y dominación del “Mal”.

Un pensamiento social de este tipo lo tuvo el pueblo judío y se expresó en forma de profecías, tales como las de Isaías acerca del “Reinado universal de Jehová” y el “Nacimiento y reinado del Mesías”, era en la cual desaparecería la guerra, las naciones vivirían en paz, florecerían los desiertos, “los redimidos de Jehová tendrán gozo y alegría perpetuos, y huirán la tristeza y el gemido”. Lo hallamos en la cultura judeo-cristiana, expresado como la promesa del libro del Apocalipsis, de que finalmente habría un “millenium” en el que las fuerzas del Mal desaparecerían de la faz de la tierra y Cristo im-

pondría su reino de amor y paz sobre todas las naciones. Lo encontramos también en la cultura cristiana medieval y sus utopías de la Ciudad de Dios (“Civitas Dei”) o la Ciudad Ideal (Campanella), donde reinarían la fraternidad, la justicia y la equidad entre los hombres.

Estos antecedentes nos llevan al planteamiento de algunas inquietudes adicionales: ¿Existe realmente el pensamiento milenarista indígena? ¿Cómo se expresa? ¿Cuáles son sus alcances y perspectivas? En las siguientes líneas tratamos de esbozar una respuesta.

Enfrentados a la brutal violencia de la conquista y a la opresión del dominio colonial, los indígenas americanos desarrollaron tempranamente su propio pensamiento milenarista, su propia profecía de un futuro feliz, como un medio de resistencia espiritual frente al avasallamiento total que pretendía imponerles el conquistador. Surgieron así nuevas formas de religiosidad indígena, que el dominador bautizó con el prejuiciado nombre de “idolatrías”. Generalmente eran expresiones culturales clandestinas, aunque en ocasiones llegaron a manifestarse como activas ideas de resistencia contra los conquistadores, como ocurrió en el siglo XVI con la idolatría de Martín Ocelótl, en la Nueva España, y la “guerra del Mixtón”, en la Nueva Galicia.

Pero quizá la más cabal expresión de esa cultura de la resistencia fue el movimiento peruano del Taqui Ongco, que surgió hacia 1560 y que en poco tiempo llegó a tener miles de seguidores. Traducido como “canto o danza de la enfermedad”, era una ceremonia de ritualización de la tragedia indígena, en la cual unos shamanes viajeros, que iban de pueblo en pueblo, entraban públicamente en trance, hablaban con la voz de los viejos dioses caídos y anunciaban el advenimiento de una era feliz, que comenzaría con la expulsión de los españoles y de su dios blanco. Y todo ello ocurría en medio de un frenesí de cantos y bailes de la multitud, que celebraba así la esperanza de su futura liberación.

De modo muy semejante a las profecías judaicas, las prédicas de los sacerdotes del Taqui Ongco contenían también anatemas terribles contra los indios que rindiesen culto al dios cristiano, a los cuales

se amenazaba con que el día de la venganza de las “huacas” (dioses indios) los traidores quedarían condenados a vagar por el mundo con la cabeza para abajo y los pies hacia arriba, o que se convertirían en animales, antes de ser tragados por el mar junto con los españoles. En consecuencia, para limpiar sus culpas se les exigía que volviesen a adorar a las huacas y homenajear a los shamanes, que se despojase de los nombres y costumbres de los cristianos y que se purificasen por medio del ayuno y la abstinencia sexual.

En los siglos coloniales posteriores, el pensamiento milenarista indígena siguió latente y aun se alimentó de las prédicas proféticas y milenaristas del cristianismo, en un curioso ejemplo de sincretismo cultural, por el cual el dominado utilizaba en su defensa las propias razones del dominador. Tal lo ocurrido en la Sierra quiteña hacia 1797, cuando los indios de la región, afectados por un terrible cataclismo geológico, en el que se juntaron erupciones volcánicas y terremotos, se rebelaron contra los españoles y proclamaron que la “Pachamama” (su Madre Tierra) y los volcanes (sus dioses tutelares) se violentaban para expresar su ira contra los españoles, que habían avasallado a los indios y hollado sus valles y montañas. *“Se alzaron los indios en el primer instante, publicando entre sí que los que los volcanes de Tungurahua, de donde procedió el estrago, habían dado aquellas tierras a sus antepasados y, adorando a aquellos volcanes como si fueran dioses, trataron de eliminar a los españoles que se habían escapado de la ruina general,”*³ informaba a Madrid un asustado Presidente de Quito.

Hubo más: los indios, en una clara expresión de su milenarismo, sincretizado ya con la religión católica, proclamaron entonces que se habían cumplido los tres siglos de dominio que el Papa había dado a España sobre América y que era llegada la hora de que los españoles abandonaran esta tierra y los indios recobraran su libertad. Sumamente preocupado con tal situación, el presidente Muñoz de Guzmán puso en estado de máxima alerta a las fuerzas militares coloniales, cuidando, según sus palabras, *“de no dejar a este pueblo sin el freno de la tropa, por lo que en el día me hallo vigilante de la conducta de los indios de los pueblos arruinados, que según los partes de los respectivos*

3 Núñez, Jorge, *El cataclismo de 17897*, Coed. UEB-CDS, Quito, 1955, p. 23.

*corregidores me aseguran haberse insolentado y que profieren no deber ya pagar tributos...”*⁴

Esta resistencia espiritual de los indígenas andinos, que se mantuvo durante todo el periodo colonial, nos ayuda a comprender las luchas que ellos desarrollaron, entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, como parte de su propia guerra de resistencia, con ánimo de liberación nacional, frente a todos los españoles, ya fuesen chapetones o criollos. Aunque esas luchas se dieron como protesta inmediata frente a los abusos fiscales del sistema colonial o a las exacciones y violencias de los hacendados criollos, está visto que, en el fondo, estaban inspiradas en un viejo y sostenido anhelo de liberación nacional. Y en ese marco deben entenderse los levantamientos indígenas de 1764, en Riobamba; de 1776, 1777 y 1778, en la Sierra Norte (Latacunga, Cotacachi, Otavalo, Atuntaqui, Cayambe e Ibarra), de 1800, en Túquerres y Guaytarilla, en la Provincia de Pasto, y de 1803, en Guamote y Columbe, entre otros.

Y no olvidemos que esos levantamientos estuvieron conectados, o al menos inspirados, en los levantamientos de Túpac Amaru (1780) y Túpac Katari (1781), en el primero de los cuales se levantó un programa político que incluía la libertad de Hispanoamérica frente a toda dependencia colonial, a través de cinco reivindicaciones básicas: la supresión de la mita; la eliminación de los obrajes; la anulación del reparto de los corregidores; la abolición de todo tipo de alcabala. Además, el 16 de noviembre de 1780, decretó la manumisión de los esclavos que adhirieran a su causa.

Todavía más radical fue el proyecto de liberación de Túpac Katari, autonombrado “Inca Rey de los Aymaras”, quien se proponía la eliminación física y cultural de todos los españoles radicados en los Andes. Así lo testimonió, el 19 de marzo de 1781, un cañari que convocó a todos los indios del común de Tiquina en nombre de Túpac Catari, y anunció entonces:

Manda el Soberano Inca Rey de los Aymaras, que pasen a cuchillo a todos los corregidores, sus ministros y caciques, cobradores y demás

⁴ Id., p. 24.

dependientes. Como asimismo a todos los chapetones, criollos mujeres, niños de ambos sexos y toda persona que parezca ser española o lo sea, o que a lo menos esté vestida a imitación de tales españoles. Y que si esta especie de gentes se favoreciesen en algún sagrado o sagrados y algún cura u otra cualesquier personas impidiese o defendiesen el fin primario de degollarlas, también se atropelle por todo, ya pasando a cuchillo a los sacerdotes y ya quemando las Iglesias. En cuyos términos que tampoco oyesen misas, ni se confesasen, ni menos diesen adoración al Santísimo Sacramento (...) así mismo no tuviesen los indios sus consultas en otros lugares que no fuesen los cerros, procurando no comer pan, ni beber agua de las pilas o estanques, sino enteramente separarse de todas las costumbres de los españoles.⁵

En fin, no podemos dejar de mencionar la durísima acción represiva de las milicias criollas frente a los levantamientos indígenas en la Audiencia de Quito, lo cual explica, a su vez, otros fenómenos consecuentes: por una parte, la actitud de temor de la clase propietaria criolla frente a los indios y, por otra parte, la resistencia de los indios a participar en las luchas de independencia que promovían sus amos criollos.

En cuanto al temor de los criollos frente a la presencia indígena, este fenómeno salta a la vista desde el primer momento de la inquietud emancipadora, cuando la Junta Soberana de Quito organiza la “Falange Quiteña de Fernando VII” exclusivamente con las tropas de milicias de blancos de la región central y bajo el mando de unos jefes y oficiales que, en su mayor parte, habían participado en la represión de los movimientos indígenas, destacándose entre ellos el temido y sanguinario capitán Baltazar Carriedo y Arce, hacendado de la zona de Latacunga, afamado por su crueldad con los indios sublevados y que era conocido con el sobrenombre de “Mazorra”. Igual cosa podría decirse de Javier Montúfar, hijo de Juan Pío Montúfar y Larrea, II Marqués de Selva Alegre y Presidente de la Junta Soberana de Quito. En su calidad de Corregidor de Riobamba, Javier había di-

5 Szeminski, Jan, *La utopía tupamarista*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1984.

rigido la crudelísima represión del levantamiento indígena de Guamoto y Columbe, ejercitada por un ejército miliciano improvisado de 400 hombres, al que se sumaron luego otros 300 milicianos de las provincias próximas.

Esa terrible espiral de violencia desarrollada entre las comunidades indígenas, por una parte, y los hacendados criollos y funcionarios reales, por otra, durante las últimas décadas del siglo XVIII y los comienzos del XIX, impidió toda aproximación y colaboración entre indígenas y criollos, y tuvo dramáticas consecuencias históricas para nuestro país, tales como la ausencia de las mayorías sociales del país (indígenas y negras) en las primeras luchas de emancipación, salvo la insurgencia quiteña de 1809-1812, en la que hubo una participación activa de la plebe urbana de Quito.

Por el contrario, las fuerzas realistas convocaron a indígenas y negros, cuando les fue indispensable, para luchar contra la independencia que promovían los propietarios criollos, contando para ello con el activo apoyo de la Iglesia. Eso les otorgó una indudable ventaja estratégica y finalmente les garantizó la victoria militar en las primeras guerras de independencia. No puede entenderse el triunfo final de los realistas en la región del norte quiteño sino por la masiva presencia de indígenas de Pasto y esclavos negros del Patía y Barbacoas, reclutados para la guerra por el gobernador Miguel Tacón, mediante la oferta de concretos beneficios sociales (entrega de tierras, suspensión del pago de tributos, manumisión de la esclavitud). Tampoco pueden entenderse la durísima resistencia cuencana a la expedición militar de Carlos Montúfar, o los éxitos de las milicias realistas en el Corregimiento de Chimbo, sino en el marco de esa movilización popular a favor de la causa del Rey.

Esa incapacidad de los patriotas criollos para motivar la participación popular, originada en su temor a una explosión social que amenazara sus intereses, terminó frenando el desarrollo ideológico de su movimiento y debilitando su causa. Y finalmente, cuando la independencia de España fue lograda, acabó de aflorar un racismo criollo que condujo a la instauración de un Estado absolutamente excluyente de los sectores populares, una “república sin ciudadanos”,

en la que solo tenían derechos de ciudadanía y podían ejercer el voto un 3 ó 4 por ciento de los habitantes del país. Con ello, la soñada Patria Criolla se convirtió prontamente en una República Oligárquica, que no acaba de morir.

Quito, a 14 de noviembre de 2017

Bibliografía

CÚNEO, Dardo, *Las nuevas fronteras*, Ed. Transición, Buenos Aires, 1962.

NÚÑEZ, Jorge, *El cataclismo de 17897*, Coed. Universidad Estatal de Bolívar - Centro para el Desarrollo Social, Quito, 1955.

SZEMINSKI, Jan, *La utopía tupamarista*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1984.



La Academia Nacional de Historia es una institución intelectual y científica, destinada a la investigación de Historia en las diversas ramas del conocimiento humano, por ello está al servicio de los mejores intereses nacionales e internacionales en el área de las Ciencias Sociales. Esta institución es ajena a banderías políticas, filiaciones religiosas, intereses locales o aspiraciones individuales. La Academia Nacional de Historia busca responder a ese carácter científico, laico y democrático, por ello, busca una creciente profesionalización de la entidad, eligiendo como sus miembros a historiadores profesionales, entendiéndose por tales a quienes acrediten estudios de historia y ciencias humanas y sociales o que, poseyendo otra formación profesional, laboren en investigación histórica y hayan realizado aportes al mejor conocimiento de nuestro pasado.

Forma sugerida de citar este artículo: Núñez Sánchez, Jorge, “BIENVENIDA A MANUEL ESPINOSA APOLO COMO MIEMBRO DE NÚMERO DE LA ACADEMIA NACIONAL DE HISTORIA”, *boletín de la academia nacional de historia*, vol. XCV, N°. 198, julio – diciembre 2017, Academia Nacional de Historia, Quito, 2017, pp. 375-385.