

Carlos de la Torre y Mireya Salgado, editores

Galo Plaza y su época



© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro
Quito - Ecuador
Telf.: (593-2-) 323 8888
Fax: (593-2) 3237960
www.flacso.org.ec

Fundación Galo Plaza Lasso
Carlos Montúfar 356 y Quiteño Libre
Quito - Ecuador
Telf.: (593-2-) 225 0780 / 243 4006
fgpl@uio.sarner.net
www.bordadoszulera.com

ISBN: 978-9978-67-154-2
Diseño de portada e interiores: Antonio Mena
Imprenta: RisperGraf C.A.
Quito, Ecuador, 2008
1ª. edición: abril, 2008

Índice

Presentación	7
Agradecimientos	9
Introducción	11
<i>Carlos de la Torre y Mireya Salgado</i>	
Populismo y liberalismo: ¿dos formas de entender y vivir la democracia?	29
<i>Carlos de la Torre</i>	
La normalidad excepcional. Una panorámica de la política económica del Gobierno Plaza Lasso (1948-1952)	61
<i>Patricio López B.</i>	
Galo Plaza Lasso: la posibilidad de leer el paradigma desarrollista desde una apropiación reflexiva	117
<i>Mireya Salgado</i>	
Rosa Lema y la Misión cultural ecuatoriana indígena a Estados Unidos: turismo, artesanías y desarrollo	157
<i>Mercedes Prieto</i>	

Rosa Lema y la Misión cultural ecuatoriana indígena a Estados Unidos: turismo, artesanías y desarrollo

Mercedes Prieto *

Hacia fines de 1949, encontramos en el Ecuador a dos mujeres indígenas públicamente reconocidas y que aparecen en medios escritos: Dolores Cacuango y Rosa Lema. La primera se presenta vinculada con la defensa de los huasipungueros de las haciendas estatales de la zona de Olmedo (Cayambe), de la educación y la alfabetización indígenas, así como a la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios, auspiciada por el Partido Comunista. Efectivamente, Dolores Cacuango tuvo un activo rol en la creación de sindicatos agrícolas y escuelas en las haciendas de la Junta de Asistencia Social que estaban en manos de arrendatarios y en la inclusión de los indígenas en la campaña de alfabetización iniciada por la Unión Nacional de Periodistas en la década de 1940 (Prieto, 1978; 2004), un conjunto de acciones que se orientaron al reconocimiento de la ciudadanía política de los indígenas. La segunda, en cambio, adquiere presencia pública a raíz de su participación en una misión a Estados Unidos organizada por el gobierno de Galo Plaza. Originaria de Peguche, Otavalo y reconocida como protagonista de un estudio etnográfico y por sus habilidades comerciales fue elegida para promocionar al país. Pero, ¿qué significó esta misión cultural? y ¿por qué la encabezó una mujer?

* Profesora de la Sede Ecuador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Agradezco los comentarios hechos por Carlos de la Torre, Gioconda Herrera y por los colegas de la Facultad así como el apoyo de Soledad Quintana en la recopilación y sistematización de la información. También debo agradecer a Nieves Cachiguango quien me permitió mirar el documental *Rosa Lema, un viaje de Otavalo*, 1991.

Coronel y Salgado (2006: 93) interpretan este episodio como parte del proyecto desarrollista emprendido por Galo Plaza que le impulsó a fabricar una imagen de país libre de conflictos y con capacidad para integrar la tradición indígena. En esta medida, la misión diplomática indígena representaba un país moderno e integrado. Pero esta integración, en el esquema de Plaza a juicio de estas autoras, debía ser liderada y conducida por las elites, restándole de esta manera agencia a los y las indígenas. Se trataba de un proyecto impuesto a los indígenas pero que reconocía algunas de sus peculiaridades culturales. Por su parte, Kyle (2000: 130) sugiere que esta iniciativa estuvo en manos de los tejedores comerciantes —entre los cuales se encontraba Rosa Lema— quienes, con base a sus propias redes internacionales, buscaron nuevos mercados para colocar sus productos¹.

No cabe la menor duda de que la misión cultural se inscribió en un contexto de cambios y de oportunidades para algunas familias indígenas, entre los que cabe destacar dos procesos. De un lado, el intento de las elites de reevaluar a los indígenas y localizarlos como sujetos de sus propuestas de desarrollo y no sólo como objetos civilizatorios; y, por otro lado, la transición en la producción de las artes manuales locales. La confección de casimires para el mercado regional, alentada por las guerras mundiales, había llegado a su fin, abriéndose así la necesidad de identificar nuevos productos para el mercado internacional, tema contemplado en las preocupaciones gubernamentales de Galo Plaza y que se tradujeron en esfuerzos por promocionar el turismo y las artesanías. Entonces, a diferencia de la narrativa de Kyle sobre el despegue económico de los artesanos de la región de Otavalo, basada exclusivamente en el mercado y en las redes de Rosa Lema o de la mirada política de Coronel y Salgado, fundada en los talentos del presidente Plaza, este artículo busca situar la misión cultural en trayectorias de más larga duración, en el marco de las relaciones de poder y agencias locales, en los esfuerzos gubernamentales por diversificar las artes manuales y promocionar el turismo y en los cambios de las representaciones que las elites hacen de los indios.

1 Cabe indicar que Rosa Lema en un documental realizado por su nieta (Larrea *et al.*, 1991) se mira a sí misma como responsable de los cambios en la sociedad otavaleña; como iniciadora de la trashumancia y del comercio internacional. Esta imagen fue reiterada en varias entrevistas y es la que recoge David Kyle (2000: 130) como eje de su explicación de la movilidad indígena.

Justamente la década de 1940, la del post conflicto entre Ecuador y Perú, abre la preocupación entre las elites por la ciudadanía de los indígenas, así como la implementación de nuevas estrategias estatales para administrar estas poblaciones, siendo este el marco en el cual se inscribe la misión. La pérdida de territorios en el conflicto con el Perú llevó a las elites a ver la necesidad de ampliar la comunidad política del país y crear sujetos nacionales capaces de defender la patria, aspecto que había estado también en el imaginario de los indígenas. En este marco se puso en marcha una campaña nacional de alfabetización que incluyó a los indígenas e intervenciones de mejoramiento de las condiciones de vida de la población. Pero, la historia de Rosa Lema revela que los indígenas y las elites blanco mestizas no sólo imaginaron su integración a través de la ciudadanía política y civilización, sino también a través de su vinculación al mercado en calidad de productores.

Estas interpretaciones, sin embargo, no explican el por qué una mujer encabezó la misión cultural, otro interés del presente capítulo. Las descripciones sobre la misión cultural, las elaboraciones y omisiones que hacen las elites e intelectuales sobre los indígenas junto a las políticas que el Estado imagina en torno a la diversificación de las artes manuales permiten observar cómo se erigió a Rosa Lema en intermediaria y traductora cultural, convirtiéndola en un destino turístico atractivo y deseable para el público del norte². En este sentido, su figura permite recordar otras experiencias de representaciones de las mujeres en la región en contextos imperiales, que las sitúan como bisagras de mundos en tensión e intercesoras entre lo antiguo y lo nuevo (Franco, 1996: 40). Pero, según veremos, el interés por promover el turismo y la industria artesanal ecuatoriana, a través de Rosa Lema y su comitiva, canalizó también el cuestionamiento que las propias elites venían haciéndose respecto a la exclusión de los indígenas e indujo a una reevaluación positiva, aunque conflictiva, de su identidad y patrimonio. Estas aperturas, a su vez, ofrecieron intersticios para que mujeres y hombres otavaleños expandieran sus mercados y reconocimientos.

2 Este estudio complementa al de Crain (1996), que revela como la creación de una infraestructura turística estuvo acompañada de una manipulación y reforzamiento de la identidad indígena.

La misión cultural y la promoción del turismo

El gobierno de Galo Plaza organizó hacia fines de la década de 1940, en el marco de las políticas del buen vecino³, lo que se denominó misión cultural indígena, que contó con los auspicios de las empresas de aviación Panagra y de turismo Grace Line. Esta misión fue reseñada por la prensa, las revistas y a través de un folletín de difusión preparado por la Oficina de Prensa de la Presidencia. Fue objeto, además, del intercambio de correspondencia entre autoridades.

La iniciativa pareció provenir del propio presidente Galo Plaza quien presentó, inicialmente, a los misioneros, como mensajeros de un programa de incentivo turístico (AFGPL, Correspondencia). A este propósito se le incorporaron, posteriormente, objetivos de fomento artesanal y de educación indígena. La idea presidencial tuvo eco en el *Ecuadorian Committee of the Pan American Society*, el cual junto al cónsul ecuatoriano en Nueva York (Clemente Durán Ballén), ultimaron los detalles para la concreción de esta aventura.

Rosa Lema había sido el personaje central del trabajo etnográfico realizado a fines de la década anterior por parte de Elsie Clews Parsons. La prensa de la época indicaba que ella era ampliamente reconocida por la publicación y porque albergaba a visitantes y forasteros⁴. Los promotores de la misión en Estados Unidos leyeron este texto el cual proporcionó información sobre Peguche y Otavalo y les orientó a elegir a doña Rosa Lema como cabeza del grupo (AFGPL, Correspondencia)⁵. Familiares contemporáneos

3 Se denominan políticas de buen vecino aquellas emprendidas por el presidente Franklin Roosevelt en la década de 1930 en referencia a América Latina, que se caracterizaron por la no intervención y por el fomento de los intercambios culturales. Es interesante constatar que esta estrategia de convivencia norte-sur tomó en consideración el tema indígena. Por ejemplo, la revista del sistema indigenista interamericano, trae un editorial dedicado a la política del buen vecino y sus consecuencias para el mundo indígena. En él se presenta al presidente Harry Truman como un ferviente continuador de la política del buen vecino y un entusiasta amigo del movimiento indigenista continental. "que es parte integrante e imprescindible de esa política" (Editorial, *América Indígena*, 1947: 105).

4 La reevaluación del aborigen, *El Comercio*, 16.11.49.

5 Galo Plaza en carta del 11 de julio de 1949 dirigida a James A. Carson, miembro del referido Comité, señala que "El libro de la señora Parsons si bien es altamente técnico está escrito de manera que lo hace interesante. De paso, la inteligente mujer, cuya foto aparece en la primera página del libro de Parsons encabeza el grupo que irá a Nueva York este otoño" (AFGPL).

de Rosa indican también que ella y Galo Plaza se habían tratado a raíz del comercio de ganado de carne que mantenía la familia Lema (entrevista, 2007). Participaron en la misión cultural además de Rosa, su hija mayor Lucila Ruiz y su sobrino Daniel Cajas; un grupo familiar.

Como ya adelantamos, la misión tuvo tres tipos de objetivos explícitos: promover el turismo, buscar mercados para las artes manuales, y redimir a los indígenas. En este último sentido, la iniciativa gozó de un propósito pedagógico. Efectivamente, se informó que la misión tenía un cometido especial para los propios indígenas; a saber: “asimilar todo lo que el gran país del norte puede ofrecer como incentivo y ejemplo para el propio desarrollo de las parcialidades indígenas ecuatorianas (Gobierno del Ecuador, 1949: 3). De esta manera, la misión no era sólo una asignación para representar al país y propiciar conversaciones y negociaciones comerciales, sino que era parte de una búsqueda de nuevos lugares sociales para la población indígena y de las políticas indigenistas interamericanas⁶. Justamente el concepto de misión cultural remitía, en aquel entonces, a este aspecto pedagógico y normativo y se usó para nombrar las intervenciones estatales que, en épocas recientes, se habían puesto en marcha con

6 A inicios de la década de 1940, por iniciativa de indigenistas mexicanos, se creó el Instituto Indigenista Interamericano con el propósito de contar con un instrumento continental de políticas sobre la cuestión indígena. El congreso de creación del Instituto, realizado en Pátzcuaro - Michoacán, debatió una amplia gama de asuntos: salud y enfermedad, raza y etnicidad, protección legal, educación y lenguas, tierras y agua, desarrollo rural, arte popular, entre otros (Vela, 1959). En la discusión de cada uno de estos asuntos se observó una oposición entre intelectuales blanco-mestizos de la región que se identificaron como indianistas y aquellos definidos como integracionistas junto a una limitada representación indígena. En este marco, el gobierno mexicano concordó con la propuesta de Franklin Roosevelt sobre la necesidad de una defensa hemisférica de cara al fascismo europeo, en la cual deberían participar los indígenas. De esta manera, en el discurso de apertura del congreso, el presidente Lázaro Cárdenas subrayó la idea de que el conflicto europeo amenazaba la civilización occidental e hizo un llamado a la unión continental (Masferrer, 1986; Vela, 1959). El ideólogo de esta iniciativa calificada como indigenista, Moisés Sáenz, en su intervención reforzó esta posición argumentando que los indios, olvidados de sus gobiernos, podrían transformarse en esclavos manipulables por líderes totalitarios (Sáenz, 1946: 1). Esta propuesta, abrió un debate con los intelectuales indianistas y con aquellos que promocionaban una política de confinamiento indígena, las reservas. A juicio de Sáenz, el principio de autodeterminación de las minorías junto a la segregación en que vivían podían ser usadas por fuerzas imperiales. En cambio, propuestas de integración junto a un sentido nacional eran las únicas garantías para contrarrestar fuerzas imperiales provenientes tanto de Estados Unidos como de Europa. Así, al mismo tiempo que se establecía una alianza con Estados Unidos, se demarcaban diferencias con este país basadas en las formas de incorporación e integración de los indígenas.

el propósito de mejorar las condiciones de vida de las comunidades indígenas⁷. Las misiones sociales y/o culturales articulaban acciones en torno al progreso de las actividades agropecuarias y pequeña industria, así como de la salud y educación (Vásquez, 1945; Municipalidad de Ambato, 1945; *Boletín Indígena*, 1948) y darán paso, posteriormente, a la Misión Andina en Ecuador (Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, 1960). Éstas reunían en un solo paquete estrategias civilizatorias (i.e. higienizar los cuerpos indígenas a través de campañas de desinfección con DDT) con estrategias de desarrollo (i.e. promoción de la producción de artesanías), siendo estas últimas la novedad ensayada por el gobierno de Plaza.

Rosa Lema en la mirada de una antropóloga

Hacia 1938, la antropóloga norteamericana Elsie Clews Parsons (1945) realizó su etnografía *Peguiche* que tomó a Rosa Lema como el centro de su estudio⁸. La publicación cuenta con diez capítulos que ubican al país y la comunidad; su vida material y la tecnología; la familia y el ciclo de vida; la religión, los rituales y algunas tradiciones orales, así como un análisis de los patrones culturales. El texto viene acompañado con una espléndida colección de fotografías hecha por Bodo Wuth entre las cuales aparece doña Rosa con su pequeña hija Matilde en los brazos.

- 7 Ejemplo de ello fueron el Servicio de Ambulante de Extensión Cultural (SAREC), las misiones culturales emprendidas por el Instituto Nacional de Previsión, así como las intervenciones municipales.
- 8 Elsie Clews Parsons fue alumna de Franz Boas. La estructura de su etnografía sigue varios de los criterios descriptivos y analíticos establecidos por lo que se ha denominado enfoque histórico cultural. Así por ejemplo, la autora indica que su estudio no se interesa en la raza sino en la cultura (Parsons, 1945: 1) y describe aspectos tales como la cultura material, la familia y la religión. Compara la situación de los indígenas de la zona de Otavalo, especialmente de Peguiche y Quinchuquí, que ella observa con la información sobre las poblaciones nativas andinas proveniente de los cronistas (i.e. Garcilaso de la Vega) y con otras áreas culturales a fin de identificar los patrones culturales propiamente indígenas andinos. Efectivamente, en su capítulo final, toma este doble enfoque para argumentar que los patrones indígenas son especialmente de carácter económicos al tiempo que identifica comportamientos y pensamientos de origen prehispánicos en el ámbito del hogar. Por ejemplo, a su criterio los procesos de elaboración de cerámica y textiles así como la distribución de los predios agrícolas y las viviendas y la organización del trabajo siguen patrones aborígenes (ver páginas 170-182).

Poco sabemos sobre cómo se generó la relación entre Rosa y Elsie. Sabemos que Parsons conoció de Rosa Lema a través de un diplomático en Quito; que tenía auto y que en muchas ocasiones apoyó los desplazamientos de Rosa y otros familiares con su carro. También conocemos que la etnógrafa acompañó el nacimiento de Matilde, cuarta hija de Rosa, y que convivió con la familia Ruiz Lema. Especial interés tiene en esta dirección la sección del libro llamada “en las casas de Peguche” que narra la vida cotidiana de la autora con Rosa. Allí se cuentan aspectos de la educación y formación de sus hijos e hijas, de su uso del español, de su relación con la Iglesia Católica, de su manejo de las hierbas medicinales, de su interés por los altos edificios de Nueva York, de su reconocimiento comunitario, de la sexualidad indígena, entre una vasta gama de temas que tratan durante la convivencia de las dos mujeres.

En el texto, Rosa es representada como un ser excepcional y en proceso de aculturación (Parsons, 1945: 151): tiene sirvientes, envía a sus hijos e hijas a la escuela, es el eje de múltiples y complejas redes sociales, maneja el español, se viste a la usanza indígena aunque incorpora nuevos elementos. En la mirada de la etnógrafa, Rosa critica aspectos de la cultura india, pero se siente parte de ella. Ella y su esposo comercializan una considerable parte de la producción textil de Peguche, tanto en Otavalo como en Quito, pero es Rosa la que aparece como una aguda comerciante (Parsons, 1945: 161).

Además de estas características excepcionales, llaman la atención dos aspectos de la narrativa de Parsons: la centralidad de Rosa Lema en la vida comunitaria y en las redes sociales y su sentido de clase. La vida de Rosa estaba lejos de revelar a una mujer domesticada. Aún más: Parsons insinúa que las mujeres indígenas tenían la reputación de tener un carácter más fuerte que el de los hombres (1945: 152). Además Rosa parecía controlar las redes construidas desde la Iglesia Católica y la Municipalidad de Otavalo que, entre otros aspectos, posibilitaban movilizar trabajadores y trabajadoras para hacer obras públicas en los centros poblados. Asimismo, ella era el eje de redes de comercialización de textiles localizadas en Otavalo y en Quito, que las mantenía a través de compadres y comadres de diverso origen social. De esta manera, Rosa participaba en la vida económica y política de la localidad.

A juicio de Parsons, Rosa tenía un embrionario sentido de clase y creía que no sería difícil para ella pensarse como una princesa Inca si supiera algo acerca de los Incas o de la sociedad india estratificada. Y es justamente su sentido de distinción el que la identifica con las elites blancas (1945: 163). Esta representación de Rosa, como miembro de una elite indígena, tema que ha sido recientemente retomado por Colloredo-Mansfeld (1999), tuvo varios efectos⁹. Como veremos, la representación realizada por Parsons será utilizada por las autoridades del gobierno de Galo Plaza para dar sentido de distinción y nobleza a la misión cultural, así como centralidad a la figura femenina en las relaciones Norte-Sur. A su vez, temas relativos a la aculturación y cambios también fueron incorporados en la reevaluación que hicieron los intelectuales locales de los indígenas.

Rosa Lema como destino turístico

La mirada proporcionada por Parsons sobre los indígenas y Rosa Lema fue adaptada por los organizadores de la misión cultural para publicitar al país en Estados Unidos. Esta acomodación se orientó a presentar a doña Rosa como un deseable destino turístico, a través de una retórica que destacó tres aspectos de los indígenas: sus habilidades manuales, su origen remoto y noble y, su integración social. De manera que un primer énfasis de la publicidad oficial fue caracterizar a las “clases indígenas” como hábiles artesanos manuales lo cual se expresaba en productos tales como los sombreros de paja toquilla, hamacas, artículos de cuero, alfombras de lana y casimires. Esta habilidad fue presentada como parte de una estrategia estatal deliberada al decir que el “Estado ha tenido interés en conservar la habilidad manual de nuestras clases indígenas, puesto que como país insuficientemente desarrollado, no puede absorber todos los brazos en faenas agrícolas o en las pocas industrias (Gobierno del Ecuador, 1949: 22). Al mismo tiempo, esta maestría posibilitó mostrar a los indígenas

9 En el documental sobre Rosa Lema (Larrea *et al.*, 1991) ella recuerda la misión cultural a Estados Unidos e indica que viajó en calidad de princesa india.

como laboriosos e inteligentes trabajadores. La idea de los indígenas como los trabajadores de la patria en el imaginario de las elites puede rastrearse desde los inicios de la vida republicana (Muratorio, 1994; Prieto, 2004).

La novedad en este momento es la reevaluación que se hace, desde el Estado, de los productos confeccionados por los indígenas: sus artes manuales, las cuales fueron incorporadas en las estrategias de desarrollo del país. En esta dimensión, es plausible pensar que el énfasis de la etnografía de Parsons sobre la cultura material y tecnológica, pero sobre todo, las propuestas de desarrollo económico sugeridas por Nelson Rockefeller para el país ayudaron a valorar las artes manuales indígenas, según veremos en la segunda sección de este artículo. Asimismo, resalta en el argumento oficial la idea de que había sido una estrategia estatal premeditada la conservación de las artes manuales, argumento que colocó al gobierno como un promotor del respeto cultural, uno de los objetivos ya explicitado en las políticas indigenistas interamericanas.

Seguidamente, presentaron a los miembros de la misión como parte de una antigua “tribu” que nunca había sido conquistada, como un grupo que respetaba sus tradiciones y a Rosa Lema como una princesa indígena (Gobierno del Ecuador, 1949: 25). Huellas de esta vieja idea del origen remoto, noble y civilizado de los indios quichuas (Prieto, 2004) también puede hallarse en el texto de Parsons, aunque ella subraya los cambios y procesos de aculturación indígena. Por su parte, el sentido de clase de Rosa, elaborado por Parsons, facilitó montar un discurso oficial en el cual los indígenas contemporáneos, y no sólo aquellos del pasado, se hallaban revestidos de distinción y nobleza al tiempo que eran portadores de antiguas y sofisticadas tradiciones, dignas de ser observadas. Este hecho podría interpretarse como la aceptación de la existencia de indios civilizados, que buscaban formas de integración social, que en el caso de los otavaleños, se fundaban en la producción de artes manuales.

Finalmente, y de manera muy importante, la publicidad oficial recalca que los indígenas se encontraban integrados, con sus peculiaridades y sin conflictos, a la sociedad ecuatoriana la cual estaba organizada según criterios democráticos. La propia misión fue ofrecida como una prueba de que Ecuador era “un país verdaderamente democrático sin prejuicios raciales...” (Gobierno del Ecuador, 1949: 25) al tiempo que se enumeraban

una serie de acciones, especialmente en el campo educativo, que el gobierno habría emprendido para mejorar las condiciones de vida de los indígenas. Estas intervenciones habían buscado, según la retórica oficial, mantener las huellas originarias de los indígenas. Se trataba de conservar “el bello colorido que estas tribus representan”, un objeto de exhibición¹⁰. El folleto oficial terminaba remarcando el hecho de que “hemos transformado al indígena en un miembro de la sociedad que ya es útil porque produce y consume” (Gobierno del Ecuador, 1949: 25). El conjunto de elementos del discurso oficial —democracia racial y económica así como la armonía y paz— se acercan al modernizante indigenismo integracionista ya en boga en el continente. De esta manera, el discurso oficial otorgó sentido y coherencia política a muchos de los argumentos presentados tanto por Parsons¹¹ como por los pensadores locales, aspecto que retomamos más adelante.

La revaloración de las artes manuales indígenas, la distinción y nobleza de los miembros de la comisión, la insinuación de una larga historia peculiar de valentía y la democracia racial del país inducen a proponer a los miembros de la misión cultural como destino turístico deseable, incluidas las artesanías por ellos confeccionadas y usadas. Esta noción de los misioneros como destinos turísticos queda desplegada con todas sus fuerzas en la descripción del periplo y el registro visual del mismo.

El registro del periplo

El viaje se inició a mediados de noviembre de 1949 y se prolongó hasta inicios de diciembre. Partió de Quito e hizo escalas en Panamá y Miami,

10 sta idea de integración social, sin borrar la identidad indígena es posible rastrearla en los pensadores indigenistas de décadas anteriores y en la campaña de alfabetización iniciada en la posguerra. Así por ejemplo, el indigenismo desarrollado desde Quito hacia la década de 1920 pregonó la conservación de los distintivos indígenas antes que el mestizaje. Asimismo, la campaña de alfabetización iniciada en la década de 1940 por la Unión Nacional de Periodistas previó hacerlo en quichua en los casos de indígenas cuyos entornos cotidianos fueran predominantemente quichuas (Prieto, 2004).

11 La política de la etnografía de Parsons se inscribe en el registro de los pueblos que están en proceso de desaparición, tal como lo propusieran los exponentes de la escuela de Boas.

para luego arribar a Nueva York. En el trascurso de la travesía fueron recibidos por una delegación de indios Sioux (autodenominados Lakota), los alcaldes de Miami y Nueva York, la presidencia de las Naciones Unidas, el Cardenal Spellman, entre otros. Los misioneros asistieron a variados programas de radio –incluida la Voz de las Américas–, a las sedes de las revistas *Time* y *Life* así como a las oficinas de la Prensa Asociada. Caminaron por Nueva York, por barrios céntricos y pobres; hicieron compras, dieron y recibieron regalos¹²; fueron celebrados y agasajados.

Los mismos registros de prensa y la información oficial indican que los temas centrales de conversación fueron los vestidos, los tejidos, la música y el quichua; las similitudes y diferencias entre los dos países, al tiempo que se insinúa a la familia como base de la vida indígena. Por ejemplo se destaca que Rosa Lema explicó, a través de un programa radial, como se usa el traje indígena vistiendo a su hija mientras que su sobrino Daniel tocó el rondador en toda oportunidad de encuentro con el público norteamericano. Se comenta también el saludo en quichua que la delegación enviara, a través de la Prensa Asociada, a todo el continente (Gobierno del Ecuador, 1949: 27). Asimismo se indica que en las Naciones Unidas fueron recibidos por las autoridades y por delegados de diversos países. Se apunta que hablaron en “quechua” con el delegado de Bolivia, lo mismo que con un intérprete de la organización (Gobierno del Ecuador, 1949: 17)¹³. La lengua indígena, un tema que había sido debatido en el país desde fines de la década de 1930, fue también valorada y presentada como un idioma que permitiría el entendimiento entre personas diferentes.

Los misioneros hablaron y los hicieron hablar, haciéndose parte del programa estatal de acercamiento Norte-Sur. Durante el periplo, Rosa habría escrito una carta a Galo Plaza con sus impresiones del viaje, que fue comentada en los medios escritos locales. El folleto oficial destaca de esta carta la emoción causada en Rosa el hecho de haber sido recibidos como si fueran personas importantes al tiempo que expresa que “la tierra

12 La prensa ecuatoriana destaca que llevan un poncho para el presidente Harry Truman, un saludo del presidente Plaza para el Cardenal Spellman así como tallas en madera de naranjo que son entregadas a los distintos visitantes.

13 En esta oportunidad agradecieron la plata enviada para apoyar a las víctimas del terremoto de Ambato de reciente ocurrencia.

se ha sabido querer más estando lejos”. Relata que en el aeropuerto les esperaba el cónsul ecuatoriano con un señor de la compañía Panagra, unas princesas Sioux y que a Daniel le hicieron fumar la pipa de la amistad con Ecuador (Gobierno del Ecuador, 1949: 30-31). Según el diario *El Comercio*, en la carta le cuenta al Presidente que el estar en Nueva York había sido como estar en el cielo y que ya podía morir tranquila. Asimismo pasaba revista a los aspectos que le habían llamado la atención: la manera de bailar (pegadito), la honradez de las personas, la nieve, las escaleras mecánicas, los rascacielos, entre otros aspectos. Insistía en que había podido hablar y entenderse en quichua con varias personas¹⁴. Finalmente el periódico *El Día* subraya que los miembros de la delegación habrían dicho que se acostumbrarían a vivir en Estados Unidos y que Daniel habría informado que es posible que se establezca en ese país, contratado para enseñar tejidos a telares¹⁵.

Vestidos, música y el quichua, transportados por este cuerpo familiar, perdieron el carácter primitivo y, en ocasiones, amenazador que las elites les habían impreso y se trasmutaron en una atracción turística. La misión familiar, liderada por una mujer, exhibía prácticas diferentes que, sin embargo, eran posibles de ser miradas y entendidas.

Los diversos aspectos contenidos en la publicidad narrada son ratificados a través del registro visual del viaje. La misión indígena trajo como regalo al presidente Galo Plaza un álbum, *Los indios de Otavalo en Nueva York* (AFGPL), un archivo gráfico del viaje¹⁶. Contiene un total de diez fotos: cinco de ellas están ambientadas en aeropuertos (Quito, Miami y Nueva York) y las restantes se localizan en la ciudad de Nueva York. En todas las fotografías aparecen los tres miembros de la delegación, con sus vestidos y adornos y Daniel siempre tiene en sus manos un rondador. Esta colección sugiere y reitera tres asociaciones centrales con los misioneros:

14 “Rosa Lema cuenta al Presidente de la República sus impresiones de EEUU”, *El Comercio* 26.11.49.

15 “Rosa Lema manifiesta que en EEUU existe cariño para el Ecuador”, *El Día*, 02.12.49.

16 Se inicia con fotografías de despedida en el aeropuerto de Quito, seguido de su llegada al aeropuerto de Miami, la recepción que tuvieron de parte de un grupo de indios Sioux con quienes fuman la pipa de la paz, la llegada al aeropuerto de Nueva York, la visita al alcalde de Nueva York, un paseo por la Quinta Avenida, por la Catedral de San Patricio, y dos fotos en el techo de un rascacielos.

la idea de viaje y desplazamiento aéreo para conectar el norte y el sur; los misioneros como portadores de las artes manuales, asociadas a textiles e instrumentos musicales; y, la capacidad de adaptación y de traducción de los delegados. Así por ejemplo, en la figura 1 aparece Daniel junto a dos Sioux fumando la pipa de la paz, enseñando con la otra mano su rondador en la escalinata del avión. Todos visten sus trajes convencionales y Daniel con el indio Sioux intercambian miradas. De esta manera, es posible un acercamiento norte-sur, mediado por las poblaciones indígenas de ambos continentes.



Figura 1: Fumando la tradicional pipa de la paz

La figura 2, en cambio, muestra a la comitiva frente a la Catedral de San Patricio en Nueva York. Aquí despliegan sus vestidos típicos y el rondador mientras son observados por transeúntes y feligreses. En este caso, la iglesia se torna en un conector norte-sur ya que permite sostener similitudes en los dos territorios, basadas en una religión compartida. Final-

mente, la figura 3 destaca la capacidad de adaptación de la comitiva a los rascacielos de Nueva York, inexistentes en Ecuador. Además de las asociaciones indicadas, todas las fotografías subrayan en las peculiaridades de la comitiva lo que permite promocionar un destino turístico distinto al entorno habitual del público norteamericano, aunque cercano a los indígenas locales. Ni tan lejanos, ni tan exóticos, las estrategias visuales representan a los misioneros como un seductor destino turístico.



Figura 2: Frente a la famosa Catedral de San Patricio



Figura 3: En las alturas de los rascacielos de Nueva York

Reacciones

El diario *El Comercio* escribe de manera positiva sobre la misión e indica que la delegación es auténticamente indígena al tiempo que hace un llamado a reevaluar al indígena y descubrir su valía¹⁷. Sin embargo, este optimismo se ve opacado por escritos en otros medios que discuten acerca de la autenticidad de la misión y se preguntan sobre quiénes son los verdaderos indios. *El Nacional*, por ejemplo, trae un artículo que hace una crítica a la delegación ya que la princesa Rosita Lema “apenas representa una parcialidad, la más adelantada y a través de ella no puede exhibirse la

17 “La reevaluación del aborigen”, *El Comercio*, 16.11.49; “Indígenas ecuatorianos hicieron buena propaganda del país en EEUU”, *El Comercio*, 03.12.49.

auténtica conducta del indio”. A juicio de este comentarista, el título de princesa permite destacar “el trabajo y boato de las familias indígenas de Imbabura”, pero oculta la realidad de la mayoría de los indígenas del país¹⁸. Otra nota en una revista de oposición al gobierno de Plaza hace una asociación irónica del papel de Rosa Lema como embajadora de buena voluntad con Alejandra Kollontay¹⁹.

Más tarde, la revista *América Indígena* trae un artículo que cuestiona la publicidad hecha por el gobierno. El autor, el antropólogo Aníbal Buitrón²⁰, si bien felicita la idea de la misión, indica que no se ha procedido con honradez, pues se han tergiversado algunos datos: el título de nobleza de Rosa Lema y la educación indígena. Así se critica el que se haya presentado a Rosa Lema como princesa siendo que entre los indígenas de Ecuador no existe esa clase de títulos. Igualmente, indica que es falso que se hayan creado escuelas rurales de artes y oficios donde los profesores sean los mismos indígenas. Rosa Lema, reitera este autor, es ante todo una buena comerciante de manufacturas indígenas, pero no se dedica ni a tejer, ni cardar, o a lavar, insinuando de esta manera que representa a un grupo muy reducido de indígenas. Y, al mismo tiempo, llama la atención sobre el hecho de que los indígenas han sido siempre un miembro útil de la sociedad ya que han sido los únicos que producen. Finalmente, escribe que “[e]s hermoso decir que pertenecen a una tribu que nunca fue conquistada, pero es triste ver la realidad en que viven... Francamente nos ha indignado que se mienta tan descaradamente y con tanta facilidad... Ello causa gran daño al país pues la gente de afuera dirá que Ecuador no necesita ninguna clase de ayuda” (Buitrón, 1951: 272). De alguna manera,

18 Juan del Sur, “Opiniones del momento. Rosa Lema y sus impresiones”, *El Nacional*, 27.11.49.

Este autor, en un tono irónico, agrega que el viaje debe servir para algo más que llevar artesanías pues estas ya se conocen más allá de las fronteras y sugiere a los misioneros que lleven máquina fotográfica para capturar las rarezas de los gringos.

19 “Embajadora de San Pablo”, *Momento*, No. 4: 8 del 19 de noviembre de 1949. Esta nota indica que Rosa Lema ya había viajado en avión a Cali a vender casimires.

20 El autor de este texto, Aníbal Buitrón, fue el primer antropólogo profesional del Ecuador. Formado en la Universidad de Chicago, estuvo vinculado en Ecuador a instituciones estatales (Seguro Social), así como al Instituto Indigenista Interamericano. Como veremos, el tiene un rol activo en el proceso de reevaluación del indígena. Asimismo sus escritos permiten difundir Ecuador como destino turístico. Muestras de ello es su participación en el magnífico libro *The Awakening Valley* en colaboración con John Collier (1949).

para este autor los auténticos indígenas serían aquellos que producen (y no comercializan); personas pobres y necesitados de ayuda. En este sentido, Rosa Lema representaba un grupo reducido y excepcional de indígenas, mientras que la mayoría eran trabajadores y productores pobres.

Rubio Orbe (1953: 212), un educador de la zona de Otavalo, por su parte, expresó que la misión cultural era una prueba del progreso alcanzado por algunos indígenas. Argumentó que el “grupo supo desenvolverse con soltura, inteligencia e intuición; tanto que fue admirado y agasajado en la metrópoli del mundo, Nueva York; y desenvolverse en esta gran ciudad ya implica tener valores que no son los vulgares...”.

Más allá de estas reacciones, se pueden observar otros efectos de relevancia en el largo plazo. De un lado, los indígenas se posicionaron como hábiles tejedores²¹ y comerciantes al tiempo que el gobierno facilitó algunas exhibiciones de artes manuales ecuatorianas en Estados Unidos²². Por otro lado, es perceptible en la prensa local un expreso interés por el turismo y por las tradiciones indígenas como parte de una estrategia orientada a establecer nuevos atractivos turísticos en el país²³. De manera que, pese a las advertencias provocadas por las imprecisiones del folletín publicado por la Presidencia de la República, es ostensible una reevaluación de los indígenas por parte del Estado, las elites e intelectuales de la época. La

- 21 Por ejemplo algunos de ellos fueron invitados al año siguiente por el Gobierno de Venezuela para enseñar a tejer en relares “Tres familias indígenas de Ilumán y Peguchi viajarán a Venezuela”, *El Comercio*, 01.02.50; Rosa Lema viajó a Caracas. *El Comercio*, 22.08.50. Sección Viajes y Turismo.
- 22 Por ejemplo, el país participó en la semana del sombrero y realizó una exposición de productos de paja toquilla en Nueva York los cuales habían sido promocionados como artes manuales indígenas (“Semana del sombrero de paja toquilla se proyecta realizar en NY”, *El Comercio*, 17.02.50; “Trabajos de paja toquilla se exhibieron con éxito en Hotel Plaza de NY”, *El Comercio*, 15.06.50). Asimismo, la reconocida Olga Fisch hizo una exposición de sus alfombras en Nueva York en donde habló sobre las artesanías de los Salasacas (“Diarios de EEUU se ocupan de la exposición del alfombras presentadas por Olga Fisch”, *El Comercio*, 13.05.50).
- 23 Este interés por el turismo puede observarse en la apertura de una sección especializada en diario *El Comercio* así como en publicidades relativas a “¿Qué es una agencia de viajes?”, *El Comercio*, 05.02.50; “Guía turística del Ecuador circula”, *El Comercio*, 16.02.50; “Ecuador país de turismo. El arte ecuatoriano”, *El Comercio*, Sección Viajes y Turismo, 30.07.50; o bien notas informativas como “Pide [Ministerio de Educación] dar importancia a los aspectos artísticos de cada región del país”, *El Comercio*, 17.02.50; “Entradas por turismo acusan notable incremento”, *El Comercio*, 04.04.50.

promoción del turismo y de las artesanías requería de nuevos repertorios de identificación de los indígenas.

La reevaluación y desarrollo económico de los indios

Como adelantamos, algunos medios de la prensa capitalina vieron en la misión cultural una oportunidad para reevaluar al indígena. La saga del conflicto territorial con Perú ya había inducido a las elites a imaginar nuevas maneras para su integración, especialmente políticas. Se había puesto en marcha, por ejemplo, una campaña de alfabetización y ciudadanía. Ahora se incorporaban la promoción del turismo y la diversificación de las artes manuales como estrategias de desarrollo y de mejoramiento económico²⁴.

La valoración tuvo como principio el mantener la “indigeneidad” y evitar la asimilación. El ya mencionado artículo de *El Comercio* sobre el tema indica que es importante “revaluar al indio y proporcionarle los elementos de confianza en su personalidad... con toda la conciencia de su valer individual y racial”. Al mismo tiempo expresa su fe en que la solución al problema del indio llegará a través de estudios de sociólogos y etnólogos que “se empeñen en descubrir los medios, no de asimilación sino de reevaluación de la raza para que alcance la igualdad de derecho”. Y recuerda que los comunistas ya habían incursionado en este campo, pero que solo habían logrado soliviantar a los indios. A criterio del mismo medio, el problema indígena se había desplazado a nuevos términos: ahora “se trata de mostrar su valía y de que aprovechen los beneficios de la civilización, sin perder sus cualidades preciosas de un nativismo”²⁵. En este sentido, la propuesta en juego buscaba un camino alternativo al encarnado por Dolores Cacuango y la Federación Ecuatoriana de Indios. Se trataba de despolitizar la ciudadanía indígena al transmutarla en un problema de acceso a los beneficios materiales de la civilización, un tema de desarrollo. Pero, ¿cómo opera este desplazamiento?

24 Y más tarde, se organizaría el primer censo de población como la base para la intervención estatal sobre las poblaciones indígenas (Prieto, 2004).

25 “La reevaluación del aborígen”, *El Comercio*, 16.11.49.

Otavaló en la mirada de intelectuales locales

Para mirar esta transición resulta interesante revisar algunos estudios antropológicos sobre los indígenas de la zona de Otavaló emprendidos por intelectuales de la región (Buitrón y Salisbury, 1945; Buitrón, 1947, 1950; Rubio Orbe, 1953; Jácome, 1953 y 1955). De alguna manera, en esta producción resuenan el trabajo de Parsons y el periplo de la misión cultural al tiempo que legitiman la necesidad del mejoramiento económico de los indígenas. Los escritos hablan de la heterogeneidad de situaciones entre la población indígena, de los cambios y aculturación y subrayan la necesidad de la intervención estatal para mejorar sus condiciones de vida. Estos documentos, sin embargo, omiten los particulares conflictos de las parcialidades con los hacendados y con las instituciones estatales, tan frecuentes en la época, aunque indican la condición casi esclava en que viven los indígenas de hacienda y la existencia de complejas y tensas relaciones con los blancos. En muchas ocasiones son los propios intelectuales locales en calidad de agentes estatales los que están comprometidos en estos conflictos, aspecto que requiere ser profundizado.

La heterogeneidad indígena

El mismo autor que había criticado las imprecisiones de la publicidad oficial respecto a la misión cultural, Aníbal Buitrón, conjuntamente con Barbara Salisbury (1945) escribieron un ensayo sobre la región de Otavaló²⁶ en el cual trazaron la dinámica demográfica de los habitantes del sector, diferenciándolos, según lo que ellos consideraban eran criterios culturales: la práctica de adscripción racial del registro civil local en indios, mestizos y blancos. El hallazgo más interesante de este trabajo fue que los indígenas mostraban mejores indicadores nutricionales que la población mestiza, un aspecto que ya había sido recalcado por el médico Pablo Arturo Suárez en la década anterior. Esta exploración inicial fue

26 Un primer artículo fue publicado en la revista de la *Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía* dirigida por Ralph Beals, quien trabajaría en la zona de Nayón, Ecuador a fines de la década de 1940.

profundizada a través del trabajo de campo realizado en diversas parcialidades indígenas, especialmente en Quiroga.

El afán ahora fue retratar la economía y organización social indígenas (Buitrón 1947, 1950), para lo cual dividió a los indios entre aquellos más o menos libres de los más o menos esclavos. El primer grupo correspondía a los indios de las parcialidades y el segundo, a los de hacienda. Entre los indios de parcialidades diferenció a los que habitaban los valles de aquellos que vivían en las alturas. Consideraba que los primeros, entre los cuales constan los de Peguche, disponían del tiempo necesario para desarrollar las industrias caseras, al tiempo que estaban más cerca de la población blanca y mestiza (1947: 56). Como resultado de estos dos factores, estos grupos mostraban un nivel de vida económico y social más alto que aquellos de altura. Observaba que en los últimos años, algunos indios habían ocupado espacios considerados como exclusivos de los blancos ya que estaban empleados de chóferes de tractor o camión, nombrados tenientes políticos, o bien eran propietarios de pequeñas industrias y comerciantes (Buitrón, 1950), pruebas de las posibilidades de cambio y mejoramiento indígenas.

También subrayaba que el cooperativismo era la base de la vida social del indio y proporcionaba los pilares de una mayor integración social interna comparada con la sociedad blanca. Sin embargo, esta cohesión se rompía en las interacciones de los indígenas con los blancos. En este contexto, el indio se revelaba apocado, silencioso, apático ya que la experiencia le había enseñado a desconfiar de los blancos (Buitrón, 1947: 61; 1950), aunque reconocía que este comportamiento tendía a difuminarse en las parcialidades más desarrolladas y diversificadas. Su esfuerzo fue, entonces, subrayar la heterogeneidad existente en la población indígena, las tensas relaciones entre blancos e indígenas junto a identificar los factores de cambio positivo (diversificación productiva y cercanía con los blancos) así como reconocer sus valores de cohesión social. Ello le permitió advertir la necesidad del mejoramiento económico que conduciría a levantar las condiciones de vida de los indios.

Autosuperación del complejo de inferioridad

Pero no sólo eran los factores sociales y económicos los que se hacían presentes en la vida de los indígenas, sino que también intervenían factores psicológicos. Gustavo Adolfo Jácome, maestro y escritor oriundo de Otavalo, a inicios de la década de 1950 realizó una investigación sobre lo que llamaba el complejo de inferioridad de los indios otavaleños. Para ello aplicó una encuesta entre los niños que asistían a la escuela de Peguche y niños de otras parcialidades²⁷, con el propósito de comparar el psiquismo en dos poblaciones: la primera (Peguche), que la calificaba en proceso de autosuperación y la segunda donde no era posible encontrar este proceso. Exploró los factores que constituían la identidad indígena, indagando sobre la manera en que los niños²⁸ habían tomado conciencia sobre su condición, la valoración que hacían del indio y del blanco, así como sus sueños.

El argumento de este autor fue que los indios de Peguche, lugar de proveniencia de Rosa Lema, habían iniciado un proceso de autovaloración sustentado en su mejoramiento económico, y sin ayuda externa alguna. Sin embargo, a su criterio, la gran mayoría de los indios de la región mantenían un complejo de inferioridad y de sumisión frente al blanco debido a su precaria economía.

Su estudio mostró que la condición de indigeneidad era considerada por los niños de ambas poblaciones como una creación divina, revelada por la procedencia de sus padres y por los vestidos usados (52 por ciento de las respuestas)²⁹. Constató también que era en las interacciones con intermediarios blancos (maestros de escuela, comerciantes y similares) en donde los niños verificaban ser indio y que esta comprobación estaba articulada con prácticas discriminatorias. De esta manera, los niños expresaron que se dieron cuenta de que eran indios cuando asistieron a la escuela y les dijeron *longo* o en el momento en que los blancos les dieron un

27 La escuela de Peguche era regentada por las religiosas misioneras de la Inmaculada y recibía niños de Peguche y Quinchuquí. Los otros niños provenían de Punyaro, la Joya, Pucará y Espejo.

28 Desconocemos si la encuesta fue aplicada a niños y niñas. El autor sólo habla de indios, niños y escolares.

29 Se les preguntó "por qué se dieron cuenta de que eran indios" y un 20 por ciento contestó porque mis padres son indios y un 32 por ciento por el vestido. Los restantes adujeron el idioma, la comida y la residencia rural.

trato de inferioridad. Asimismo, algunos de ellos establecían esta conexión a través de la imagen que proyectaban sus padres. Pese a las experiencias discriminatorias, el 92 por ciento expresó estar satisfecho con su condición de indio y esta respuesta fue más frecuente en la zona de Peguche que en la zona de menor superación personal y económica. De manera que la satisfacción con el ser indio fue leída como un efecto del mejoramiento económico. Y, contrariamente, la insatisfacción fue interpretada como parte del fatalismo que acompañaba al complejo de inferioridad tan extendido en la región. Otro aspecto interesante del estudio de Jácome fue la verificación de que al mismo tiempo que la gran mayoría consideraba al blanco como superior que el indio (aunque en Peguche se observaba una leve tendencia a considerar al indio mejor que el blanco)³⁰, los niños no querían ser iguales al blanco³¹. Esta paradoja fue leída por el autor como parte de la impotencia y el conformismo de los indios.

Las diferencias entre las dos parcialidades fueron expuestas por el autor a través de las preguntas que exploraban sus proyecciones frente a los blancos y a su futuro. Así, interrogó sobre la medida en que era posible igualarse a los blancos y el 69 por ciento de los estudiantes de Peguche pensaba que ello era posible, mientras que sólo el 22 por ciento de las otras parcialidades imaginó esta posibilidad. El autor explicaba estas respuestas por el proceso de aculturación fundado en la rehabilitación económica. La rehabilitación económica, a juicio de Jácome, proporcionaba fe y optimismo para nivelarse con el blanco. De otro lado, una pregunta sobre los sueños, en tanto proyección de su futuro³², le condujo a proponer que los niños de Peguche revelaban un anhelo de superación mientras que los de la otra parcialidad estaban imbuidos en un sentido de postración.

El conjunto de las preguntas le permitió a este autor sustentar el argumento del complejo de inferioridad de los indios pero también subrayar sus posibilidades de rehabilitación, a partir del mejoramiento económico.

30 Frente a la pregunta "¿cuál es mejor el indio o el blanco?", el 80 por ciento reconoció la superioridad del blanco, pero en Peguche, el 8 por ciento contestó que era mejor el indio.

31 Indaga si quisieran ser de raza blanca y el 70 por ciento de de ambas parcialidades respondieron negativamente.

32 La pregunta fue "¿qué sueña con mayor frecuencia?" a la cual en Peguche los niños respondieron que volando y, en las otras parcialidades, en caída libre.

Es interesante ver cómo a pesar del reconocimiento que Jácome hizo de las prácticas discriminatorias, éstas no son propuestas como ámbito de intervención y cambio, sino que al igual que otros estudios, enfatizó exclusivamente en la necesidad del mejoramiento económico. Incluso Buitrón (1958: 14) planteó que ellas desaparecerían cuando su condición económica y social fuera superada.

Aculturación y desarrollo

Gustavo Rubio Orbe (1953), otro maestro y prolífico escritor proveniente de la misma región, escribió un ensayo que intentaba reforzar y legitimar la necesidad de intervención estatal en la región de Otavalo. Sus argumentos combinaron aquellos aspectos ya explorados por los pensadores locales. Primeramente, retomó la idea de que los indios locales eran heterogéneos al mostrar distintas etapas de desarrollo y que sólo unos pocos se encontraban en un positivo proceso de aculturación que no borraba sus atractivas peculiaridades originarias. Su ensayo identificaba las causas que habían determinado el progreso de este pequeño grupo, las cuales, como ya lo había enunciado Buitrón, giraban en torno a la cercanía y convivencia con los blancos y mestizos, las relaciones sociales y redes y la diversificación productiva y comercial. Especial relevancia otorgaba a las industrias caseras de tejidos de lana y algodón; confección de sombreros de lana y alpargatas; y tejidos de cestos y objetos de zuro y carrizo como factores estratégicos para favorecer el progreso. Constatava, sin embargo, que la escuela había tenido una incidencia muy leve en este proceso, aunque reconocía su importancia para los indígenas comerciantes y residentes urbanos. Asimismo, el autor enumeraba los progresos materiales expresados en el mejoramiento del vestido, la higiene y vivienda. Enfatizaba, además, en lo que denominó progresos espirituales, retomando para ello, algunos de los planteamientos desarrollados por Jácome. A su criterio, en este grupo de indígenas aculturados se podía observar confianza individual y colectiva, superación relativa del complejo de inferioridad, inteligencia práctica, optimismo y alegría.

Este proceso de aculturación de los indios de Otavalo era “un bello ejemplo de progreso por acción natural y espontánea...” (Rubio Orbe, 1953: 202). A su juicio, si bien el desarrollo económico de este pequeño grupo era significativo, su progreso en términos del nivel de vida era insignificante, brecha que justificaba la intervención estatal. De esta manera, era necesario emprender acciones para canalizar, potenciar y ampliar los cambios, basados en la diversificación productiva, hacia modernas cooperativas junto a acciones en torno a la higiene y educación, esfuerzo que pondría en marcha la Misión Andina y otras intervenciones estatales.

Diversificación de las artes manuales

Recordemos que los organizadores de la misión cultural a Estados Unidos consideraron que “nuestros visitantes estudiarán la manera que pueden cooperar con el Gobierno del señor Plaza para implantar nuevos métodos de producción, la diversificación de las industrias provenientes de artes manuales, a fin de alcanzar un estándar de vida más elevado como consecuencia de su propio trabajo, con el apoyo y visión clara, desde luego, en los dirigentes oficiales” (Gobierno del Ecuador, 1949: 22-23). Efectivamente, la correspondencia entre el presidente Galo Plaza y el cónsul del Ecuador en Nueva York reiteraba este interés por la diversificación de las artes manuales, también nombradas *handicrafts* o industrias caseras. De hecho, el presidente Plaza, después de felicitar al cónsul, Clemente Durán Ballén, por el éxito de la misión cultural, le había indicado que “[a]hora tienes que aprovechar al máximo la gira en cuanto a la aplicación que pueda tener en el desarrollo de la pequeña industria del país” (AFGPL, Correspondencia).

La idea inicial de diversificación parece provenir del informe económico preparado por Nelson Rockefeller a petición del presidente Plaza³³. Este documento propuso, para las secciones más congestionadas de la sierra, desarrollar la industria ligera y de manera particular aquella de pro-

33 AFGPL, Memorandum. Análisis del informe del Sr. Nelson Rockefeller sobre el desarrollo económico del Ecuador, 03.03.49.

ducción manual. Se reconocía que la industria que más había progresado era la textil, pero era necesario deducir costos, mejorar la calidad y ampliar los mercados. Esta propuesta movilizó a las autoridades a figurar como captar nuevos mercados para estos bienes.

El conjunto de la correspondencia entre las autoridades deja entrever el reconocimiento de la paja toquilla, paja mocora, cabuya, lana y cuero como materiales aptos para diversificar las industrias caseras del país. El imaginario de los funcionarios diplomáticos era establecer poderes compradores que ampliaran la demanda e indujeran al mejoramiento de los productos. El propio Clemente Durán Ballén consideraba que la función de los cónsules era salir a vender ya que los tejedores eran reacios a buscar nuevos mercados. De este modo, se mantuvieron conversaciones con delegados de Luis Noboa y otras corporaciones para interesarlos en los proyectos de diversificación, al tiempo que se buscaban las formas para adecuar la producción a las necesidades del mercado estadounidense³⁴. Estas conversaciones, sin embargo, no parecen haber fructificado. La evidencia muestra que el gobierno tampoco tenía modelos claros para organizar la producción y la expansión de los mercados, dejando de esta manera un campo abierto a distintas iniciativas de pequeños y medianos comerciantes, incluidos a los indígenas, para exportar la producción.

Localmente existía la idea de que los tejidos de lana y algodón de Otavalo –casimires, chalinas, ponchos, cobijas, rebozos, bufandas y fajas– gozaban de fama dentro y fuera del país aunque no tenían un mercado vigoroso. Los objetos tradicionales eran adquiridos por los turistas que visitaban el lugar; en cambio los casimires se orientaban al mercado regional. Basados en el éxito comercial de los casimires o *tweed* se argumentaba que el indígena tenía especial capacidad para imitar los productos textiles industriales (Rubio Orbe, 1953: 206). Sin embargo, esta producción artesanal estaba en franca crisis pues debían competir con la industria textil (local e internacional), al tiempo que las piezas presentaban problemas

34 Por ejemplo, en una carta de julio de 1950, el cónsul de Ecuador en Nueva York explicaba a Nicolás Delgado, jefe del Departamento de Turismo, que se trataba de dar los pasos no para exportar lana, sino para exportar productos hechos de lana, de mejor calidad.

de tinturas, textura y calidad de la lana³⁵. Según esta mirada, los otavaleños tenían dos opciones: transformarse en operarios de las fábricas o bien reorientar su propia producción hacia el mercado de exportación (Salinas, 1954: 319). Pero el dilema era, justamente, que las artesanías ecuatorianas carecían de mercado. Entonces, ¿qué significaba reorientar su propia producción al mercado de exportación? y ¿qué capacidades tenían los indígenas para llevar adelante esta propuesta?, fueron algunas de las inquietudes de los intelectuales y operadores estatales.

En general, estos consideraban, con base en la experiencia de los casimires, que los otavaleños eran buenos imitadores, pero carecían de capacidad para innovar y crear. Aún más: se razonaba que los artesanos del país vivían en la época colonial y no ajustaban sus obras al público del Norte (Salinas, 1954: 318). Por ello, luego de los esfuerzos diplomáticos orientados a buscar mercados, se crearon centros de formación de los artesanos, patrocinados por el Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía (IEAG), con escasos recursos estatales³⁶. La institución montó un centro en Otavalo y otro en Quito³⁷. Dificultades económicas del Instituto hicieron que el centro de Otavalo fuera transferido al Punto IV³⁸ y el de Quito, a la Casa de la Cultura Ecuatoriana (IEAG, 1960: 49-50). Este último, que posteriormente contó con un pequeño apoyo de Misión Andina, fue dirigido por el holandés Jan Schreuder, artista plástico y maestro de los pintores indigenistas del país. Aquí se prepararon indígenas y campesinos de Otavalo, Salasaca y Guano en tejidos y alfombras (IEAG, 1960: 46). El propósito de esta formación y su conexión con el mercado fueron temas discutidos acaloradamente a través de la revista *América Indígena*.

35 Los otavaleños confeccionaban *tweed* para el mercado regional durante la guerra y la posguerra europea. Este ciclo se había cerrado con la restitución de la industria textil del Norte.

36 Esta institución había propuesto el *Plan para la rehabilitación de los campesinos*, con énfasis en el mejoramiento de las pequeñas industrias caseras.

37 Misión Andina instalará más tarde un importante centro artesanal en la zona de Guano, Chimborazo.

38 El Punto IV fue un sucesor del Instituto de Asuntos Interamericanos y ayudó a los gobiernos con asistencia técnica y económica para el mantenimiento de programas de educación, salud, agricultura y artes manuales. Mantuvo varios centros de artes manuales en Otavalo, Cuenca, Azogues, Biblián y Sigsig (Fuentes Roldán, 1959: 292-293). Luz, hija de Galo Plaza, trabajó en esta institución (información proporcionada por Carlos de la Torre).

El debate sobre la agencia indígena

Raúl Salinas (1954) inició la polémica al comentar la Segunda Exposición de Artes Manuales auspiciada por la Casa de la Cultura Ecuatoriana. En ese marco, el público quiteño pudo observar los esfuerzos desplegados por el Punto IV y el IEAG para mejorar y diversificar las artes manuales, como estrategias para mejorar las condiciones de vida de los indígenas. La labor del Punto IV fue ampliamente criticada y se coincidía en que el error era producir bienes para el hogar de la mujer norteamericana (i.e. tapetes, cobertores de la tabla de planchar) que competían de manera desventajosa con bienes industriales y, además, estos productos no daban cuenta de la cultura indígena. En cambio, a juicio de Salinas, la labor del IEAG mostraba ser un buen intento de diversificación de las artes manuales. Se partía de la idea de que en el país había buenos artesanos e insumos, y que muchos de ellos eran creativos³⁹; lo que faltaba era orientación técnica y artística para mejorar la calidad y el diseño. Con estos supuestos se trabajó en perfeccionar las tinturas, con el apoyo de la Universidad Central, y en rescatar diseños precolombinos de piezas arqueológicas. Así por ejemplo, se fabricaron tapetes con diseños “autóctonos” que pudieran calzar con el diseño moderno de interiores (Salinas, 1954: 321).

La misma exhibición de artesanías había sido comentada por un ecuatoriano, funcionario de Naciones Unidas quien había sido enfático en señalar que el artesano en el país “había perdido la iniciativa”, “carecía realmente de imaginación” y no mostraba huellas del “primitivo arte indígena”. Al mismo tiempo, indicaba que había sido necesaria la mano de Schreuder para que renaciese en el indio la facultad de crear (citado en Salinas, 1954: 322).

Fueron justamente los argumentos sobre la creatividad indígena y el significado de las artes manuales los que despertaron la polémica. Daniel Rubín de la Borbolla (1955), a la sazón director del Museo de Artes e Industrias Populares de México, de manera airada contestó a Salinas y

39 La creatividad indígena, a juicio de Schreuder se podía observar en las fajas, en los bordados realizados por los Salasacas, en la cerámica producida por los indígenas de la Amazonía (Salinas, 1954: 321).

Reyes, indicando que la labor de Schreuder revelaba una manipulación interesada de los artesanos. De una parte, cuestionó el cambio inducido de diseños y colores ya que atentaba contra la libre expresión de los artesanos y calificó el esfuerzo del maestro como una imposición estética, que desdibujaba la manifestación creadora del pueblo. A su juicio, el artesano era capaz, de manera natural y libre, de ajustar sus creaciones al mercado. De otro lado, acusó a Schreuder de estar empeñado en adueñarse de los mercados extranjeros y de transformar a los artesanos en jornaleros. Vaticinaba que el resultado de los procedimientos de Schreuder sería la desaparición de las artesanías tradicionales y la aparición de productos “pseudotradicionales” para competir en el mercado mundial.

Reconocía, sin embargo, la necesidad de intervenir en las artes manuales: introducir mejoras que aliviaran el trabajo y que incrementaran sus precios; inventariar el patrimonio artesanal para que el productor volviese a sus propias fuentes de inspiración. Al mismo tiempo, creía necesario instruir al consumidor para que eligiera la buena artesanía. Se trataba de mejorar las condiciones de competitividad con otras artesanías del mundo y así cambiar el estado de miseria económica y social en que vivía el indio.

Jan Schreuder, consternado por las acusaciones, escribió una carta abierta en la cual explicitaba los principios que habían guiado su esfuerzo y su manera de operar. Reiteraba que su punto de partida había sido, por una parte, que los artesanos necesitaban mercados y, por otra, había considerado que estaban olvidando sus tradicionales expresiones artísticas y produciendo malas imitaciones de artículos industriales. Refutaba que estuviera interesado en controlar el mercado y transformar a los artesanos en jornaleros. El objetivo del centro, decía, había sido entrenar a los artesanos para que retornaran a sus comunidades y organizaran allí pequeños centros y que los bienes fueran vendidos por medio de cooperativas.

Tampoco había sido su objetivo el “modificar el sentido estético de las artesanías ecuatorianas” pues consideraba que el arte precolombino era arte indio y que nunca había pretendido “juzgar lo que es bello para el indio ecuatoriano”, ni había obligado “al indio o artesano a que haga su obra con el gusto nuestro”. Aún más: había descubierto “con admiración y placer la imposibilidad de obligar al indio ecuatoriano a hacer cualquier cosa que él no quiera” (Schreuder, 1955: 162). Al mismo tiempo, creía

que el mejoramiento técnico no podría dar resultados positivos “si no tomamos en cuenta el factor cultural... Por ello hemos encaminado nuestras actividades al descubrimiento sistemático de los valores culturales del pueblo, alma mater de nuestra nacionalidad indohispánica... Nuestro fin es salvar el arte indígena en su más pura sencillez” (Schreuder, 1955: 163). Para demostrar su labor daba varios ejemplos en los cuales se confeccionaban tejidos con base a los dibujos hechos por los indígenas y a piezas arqueológicas.

Finalmente, reconocía que exposiciones como la que había originado la polémica estaban despertando la valoración pública por estas manifestaciones de la cultura indígena (Schreuder, 1955: 164). De esta manera quedaba abierta la interrogante sobre el tipo de artes manuales que se debían confeccionar para el mercado internacional, pero también estaba abierto el tema de quien lideraría las nuevas oportunidades que abrirían los mercados. De un lado, se discernía si las artes manuales debían confeccionar objetos de adorno y/o de uso práctico para los hogares norteamericanos; y, de otro lado, no se había precisado cómo se organizaría y quienes se beneficiarían de la producción, distribución y ventas de estos bienes.

La primera Feria de artes indígenas otavaleños

En parte, esta última inquietud puede despejarse con la revisión de la inauguración de la primera Feria de artes indígenas otavaleñas, realizada en 1951, con la presencia del presidente Galo Plaza. En esta ocasión, María Lucía Ruiz, indígena de Peguche, emitió el discurso de bienvenida y agradecimiento al presidente Plaza, en el que dejó claramente establecido sus capacidades para hacerse cargo del desafío abierto por lo que se llamó la diversificación de las artes manuales. Primeramente, le hizo ver al Presidente que tradicionalmente ellos habían manejado el comercio de sus productos⁴⁰ al expresarle que,

⁴⁰ Varias descripciones de la feria semanal de tejidos de Otavalo realizadas durante esta época la muestran en manos de indígenas (Parsons, 1949: 30; Collier y Buitrón, 1949: 15).

“Has venido a nuestras tierras, a presenciar la vida de esta feria que nosotros mantenemos desde hace siglo. Al contemplar a mis hermanos de raza en su actividad comercial con la que se ganan el pan y a vernos en la espontánea manifestación de nuestras danzas, nuestros cantos, nuestra música, nuestros vestidos, todo cuanto representa nuestra alma. Bienvenido seas amo Presidente” (AFGPL).

Seguidamente, le hizo notar que Otavalo era tierra de indios trabajadores y altivos que nunca habían sido vencidos y que eran ecuatorianos:

“La tierra de Otavalo es tierra de los indios, pero no de los que representan el vencimiento de nuestra raza, por el oprobio y el vicio, sino de los que hemos mantenido nuestra alma intacta a través de los siglos; de los que trabajamos en la agricultura, las artes, la industria y el comercio, con talento y habilidad, los que jamás nos hemos dejado vencer por la ociosidad y el vicio; por eso nos ves amo Presidente con la cara levantada al sol de nuestros mayores.... cuerpo y alma sirviendo como ecuatorianos de nuestra patria y como otavaleños al adelante...” (AFGPL).

Finalmente, expresó que después de una historia de defensa a su libertad ahora vivían en paz con los blancos y que era posible una alianza, basada en su reconocimiento como artesanos, agricultores y comerciantes:

“Antes fuimos bravos, le dimos guerra al Inca Huaynacapac, para defender nuestros ayllus; nos batimos como leones defendiendo nuestro derecho a ser libres y de no pertenecer al peruano; después guerra le hicimos también al blanco conquistador. Pero ahora vivimos en paz con él; nos ayudamos mutuamente, y porque somos necesarios para el trabajo y la industria que nos dan dignidad ..., todos nos quieren y aprecian en cuanto valemos. Te prometo amo Presidente seguir trabajando nuestra rueca y arado para que el Ecuador, tú nombre patria, y la nuestra, sea cada día más noble, más fuerte, más grande” (AFGPL).

En este discurso resuenan varios de los temas que, según hemos visto, acompañaron a la misión cultural a Estados Unidos: los otavaleños como un antiguo y altivo grupo que mantenía sus tradiciones y libertad mientras trabajaba con tesón por su adelanto y el de la patria. Además de ello,

el mensaje inaugural propone una alianza con la autoridad que adjudica a los indígenas comerciantes de la localidad la conducción del proyecto de la diversificación de las artes manuales junto a una aceptación del estado-nación ecuatoriano. La retórica de reconocimiento a la autoridad aparece cargada de paternalismo y se enlaza, de manera directa y sin mediaciones políticas, con la figura del Presidente, el amo presidente. Esta voz permite pensar que se estaba configurando una democracia paternal, con base en las oportunidades comerciales. Y es, una vez más, una mujer, la que intermedia la alianza y el proyecto de integración⁴¹.

Conclusiones

El recorrido abierto con la rememoración de la misión cultural nos ha permitido unir el turismo, las artesanías y el desarrollo con los indígenas. La misión cultural propuso incorporar el tema del desarrollo a las antiguas políticas civilizatorias impuestas a los indígenas. Se trataba de articular las incipientes estrategias de higienización y educación de los cuerpos con estrategias de promoción de las artesanías y el turismo. Lo destacable de este proceso es que la promoción del turismo, pero sobre todo las políticas de diversificación de las artes manuales, abrieron oportunidades de reconocimiento y adelanto económico para los y las indígenas de la zona de Otavalo, quienes encontraron ventajas para poner sus productos en el mercado norteamericano. De esta manera ampliaron sus mercados y las rutas de la trashumancia que ya habían experimentado con la venta de sus casimires en el mercado sur colombiano. La ambigüedad de las políticas de diversificación de las artes manuales, al no definir como se organizaría la producción para la exportación, fue aprovechada por los indígenas para sus propios beneficios, ensanchando el camino para consolidar una elite indígena. En esta dimensión, la propuesta de desarrollo del gobierno de

41 Es interesante recordar que Rosa Lema en el documental realizado por su nieta recuerda la misión cultural, pero más que ello se mira a sí misma como la iniciadora de la trashumancia y del comercio internacional y responsable de los cambios en la sociedad otavaleña. Esta imagen fue reiterada en varias entrevistas y es la que recoge David Kyle (2000: 130) como eje de su explicación de la trashumancia otavaleña.

Galo Plaza dio cabida y robusteció a una emergente clase media indígena.

Parecería, entonces, que el tibio intento de ampliar la ciudadanía política indígena, iniciado con la posguerra, se vio acompañado de un proceso de ciudadanía, por la vía económica. Decíamos al inicio de este trabajo que en esa época encontrábamos dos figuras indígenas con proyecciones en el ámbito público y en los medios y nos referíamos a Dolores Cacuangó y Rosa Lema. Este trabajo ha enfatizado en la vida de Rosa Lema, hábil comerciante de textiles. Dolores Cacuangó, en cambio, ha sido una acompañante silenciosa de la historia aquí narrada. Pero ella estaba (y aún está) en el imaginario público de la época y encarnaba otro disputado camino a la ciudadanía: la alfabetización, los derechos laborales y la movilización indígena. Cabe resaltar, que ambos procesos de integración enunciados estuvieron marcados por los conflictos sociales y políticos y por estrategias racistas y sexistas de dominación y exclusión.

En esta dirección es interesante remarcar en el hecho de que ambas protagonistas públicas, negociadoras de agendas indígenas, son voces femeninas, aspecto no visibilizado por las narrativas e interpretaciones de la época y sobre la época. Aún más: según vimos, los intelectuales locales de ese tiempo al hablar de la cuestión indígena se referían a los indios de las haciendas y a los indios de parcialidades, velando la vida de las mujeres. No problematizaron su existencia, pese a que la narrativa de Parsons pone a Rosa Lema en el centro de su análisis y la propone como una mujer poderosa. Tampoco lo hacen los textos contemporáneos de interpretación de la época y de la misión cultural⁴². Entonces, ¿cómo interpretar esta presencia pública de mujeres? Estas dos figuras aparecen como relón de fondo, encarnando lo indígena y sus agendas, pero desdibujando sus particulares voces en estos procesos por la ciudadanía e integración social.

Mary Crain (1996) nos abre otro terreno de reflexión al proponer que la promoción del turismo de ese entonces estuvo acompañada por la introducción de formas pulidas de indigenidad en el ideario nacional. De

42 Cabe señalar, sin embargo, que Coronel y Salgado (2006) ponen en tensión a estas dos figuras públicas al sugerir que cada una representa un proyecto alternativo de modernidad: el de la ciudadanía política y el de la integración económica.

alguna manera, se insertaron representaciones estereotipadas de género en las retóricas hegemónicas de lo nacional y de lo indígena. Nos encontramos así en una situación paradójica en la que las mujeres indígenas fueron objeto de representación autorizada de la nación al mismo tiempo que agentes de negociación, pero excluidas, en tanto sujetos particulares, de las agendas políticas. La feminización de lo indígena y de su política puede ser vista como una manera de restarle relevancia y subordinarla, aspecto explorado por diversos autores. Pero creemos que hay más: siguiendo a Franco (1966) en su análisis de Frida Khalo en el marco de las nuevas relaciones entre México y Estados Unidos, sugerimos que Rosa Lema aparece representada por el Estado como intermediaria e ícono silencioso de las nuevas relaciones con el Norte, marcadas por las políticas del buen vecino, pero sobre todo de las tensiones que acompañan la modernización y los cambios del país.

Bibliografía

- Buitrón, Aníbal y Salisbury, Bárbara (1945). "Indios, blancos y mestizos en Otavalo". *Acta Americana*, Vol. III, no. 3: 190-216.
- Buitrón, Aníbal y Collier, John (1949). *The Awakening Valley*. Illinois: The University Chicago Press.
- Buitrón, Aníbal (1947). "Situación económica y social del indio otavaleño". *América Indígena*, Vol. VII, no. 1: 45-62.
- _____ (1950) "En la Sierra ecuatoriana", *El Comercio*, Sección Viajes y Turismo, 27.06.50.
- _____ (1951) "Notas bibliográficas. Misión cultural indígena a los Estados Unidos". *América Indígena*, 11 (3): 271-272.
- _____ (1958) "Discriminación y transculturación". *América Indígena*, 18 (1): 7-15.
- Colloredo-Mansfeld, Rudi (1999). *The Leisure Class: Consumption and Cultural Creativity in the Andes*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Coronel, Valeria y Salgado, Mireya (2006) *Galo Plaza Lasso, un liberal del siglo XX. Democracia, desarrollo y cambio cultural en el Ecuador*. Quito: Museo de la Ciudad.
- Crain, Mary M. (1996). "The Gendering of Ethnicity in the Ecuadorian Andes: Native Women's Self Fashioning in the Urban Market Place", en *Machos, Mistress, Madonas. Contesting the Power of Latin America Gender Imagery*, Marit Melhuus y Kristi Anne Stølen. Pp. 134-158. Londres: Verso.
- Editorial (1947). "La política del buen vecino y sus consecuencias en el mundo indígena". *América Indígena*, 7 (2): 103-105.
- Fuentes Roldán, Alfredo (1959) "Programas indigenistas ecuatorianos". *América Indígena*, 19 (4): 284-303.
- Franco, Jean (1996). "Manhattan será más exótica este otoño": la iconización de Frida Khalo", en *Marcar la diferencia, cruzar fronteras*. Pp. 37-48. Santiago, Chile: Cuarto Propio.
- Gobierno del Ecuador (1949). *Misión cultural indígena a los Estados Unidos*. Quito: Talleres Gráficos Nacionales.
- Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía (1960). "La Misión Andina en el Ecuador". *América Indígena*, Vol. XX, no. 1, enero: 35-51.
- Jácome, Gustavo Alfredo (1953). "La investigación del complejo de inferioridad en la raza indígena". *Filosofía, Letras y Educación*, No. 19, (Quito, julio-dic.): 120-128.
- _____ (1955). "El complejo de inferioridad del indio otavaleño". Tesis para optar el título de Universidad Central.
- Kyle, David (2000) *Transnational Peasants. Migrations, Networks, and Ethnicity in Andean Ecuador*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Las misiones sociales en el Ecuador (1948). *Boletín Indígena*, 8 (3 y 4): 236-242.
- Larrea, Julia, et al., (1991). *Rosa Lema, un viaje a Otavalo*. Cortometraje, Producción Runas contemporáneos.
- Masferrer Kan, Elio (1986). "El Instituto Indigenista Interamericano". *Boletín de Antropología Americana*, 13: 107-122.
- Municipalidad de Ambato (1945). *Lo que es la misión cultural*. Ambato: Municipal.

- Muratorio, Blanca (1994). "Nación, identidad y etnicidad: Imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del s. XIX", en *Imágenes e imagineros*. Blanca Muratorio, ed. Pp. 109-196. Quito, Ecuador: FLACSO.
- Parsons, Elsie Clews (1945). *Peguche, Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador. A Study of Andean Indians*. Illinois: University of Chicago Press.
- Prieto, Mercedes (1978). Condicionamientos de la movilización campesina: el caso de las haciendas Olmedo/Ecuador (1926-1948). Tesis para optar al título de Licenciatura en Antropología. Quito, PUCE.
- _____ (2004). *Liberalismo y temor. Imaginado a los sujetos indígenas en Ecuador poscolonial, 1895-1950*. Quito: Abya Yala y FLACSO-Ecuador.
- Rubio Orbe, Gonzalo (1953). "Aculturación de indígenas en los Andes". *América Indígena*, 13 (3) 200-214.
- Rubín de la Borbolla, Daniel (1955). "La situación de las artes populares en Ecuador". *América Indígena*, 15 (1): 69-76.
- Sáenz, Moisés (1946). *The Indian, Citizen of America*. Washington, D.C.: Division of Intellectual Cooperation, Pan American Union.
- Salinas, Raúl (1954). "Manual Arts in Ecuador". *América Indígena*, 14 (4): 315-326.
- Schreuder, Jan (1955). "Sobre las artes populares en Ecuador. Carta abierta al Dr. Daniel F. Rubin de la Borbolla". *América Indígena*, 15 (2): 159-164.
- Vásquez, M., P. (1945). "Misión cultural rural". *Revista Municipal*, 17, 87-94.
- Vela, David (1959). *Orientaciones y recomendaciones del Primer Congreso Indigenista Interamericano*. Ciudad de Guatemala: Ministerio de Educación Pública. Entrevista a Nieves Cachiguango, nieta de Rosa Lema y Carlos Jácome, Quito, 20.03.2007.

Este Libro se terminó de
imprimir en abril de 2008
en la imprenta RisperGraf C.A.
Quito, Ecuador