

Entre filólogos y misioneros: debates y usos del quichua en Ecuador (1868-1913)*

Between philologists and missionaries: discussions and uses of Quichua in Ecuador (1868-1913)

Entre filólogos e missionários: debates e usos do quíchua no Equador (1868-1913)

Luis Esteban Vizúete Marcillo

Universidad Central del Ecuador

Quito, Ecuador

levizúete@uce.edu.ec / levmcmsb@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5867-6335>

<https://doi.org/10.29078/procesos.n58.2023.4369>

Fecha de presentación: 4 de noviembre de 2023

Fecha de aceptación: 29 de diciembre de 2023

Artículo de investigación



* Este artículo se desprende de la investigación doctoral “Mirar al mundo con la cruz al frente: sociabilidad y militancia católica en Ecuador entre 1869 y 1906” desarrollada en El Colegio de México. Agradezco a Erika Pani, Clara Lida, Juan Maiguashca y Brian Connaughton por sus comentarios. También al Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) en sus jornadas y encuentros de jóvenes investigadores. Dedicado a Agatha, colega, amiga e incansable compinche de muchas batallas por la historia.

RESUMEN

El artículo se enfoca en los usos del quichua que los católicos militantes en Ecuador hicieron durante la reconfiguración del catolicismo y en medio de las disputas con los círculos liberales. Se analizan la producción impresa y manuscrita en quichua, y sus contextos de producción.

También se estudian documentos como las crónicas redentoristas, los cuales permiten comprender los usos y prácticas misionales, materiales que, hasta el momento, no habían sido analizados históricamente.

El artículo también expone una panorámica de las visiones plurales de los católicos sobre el quichua y cierra con el giro pastoral antiquichuista, liderado por Federico González Suárez a inicios del siglo XX.

Palabras clave: historia latinoamericana, Iglesia, misiones redentoristas, quichua, Ecuador, siglo XIX, siglo XX, militantes católicos, liberales, indígenas.

ABSTRACT

The article focuses on the uses that militant Catholics in Ecuador made of Quichua during the reformation of Catholicism and in the midst of disputes with liberal circles. The printed and manuscript production in Quichua and its production contexts are analyzed. Documents such as the Redemptorist chronicles are also studied, as they allow us to understand the uses and missionary practices. This material had not been historically analyzed so far. The article also presents an overview of the pluralistic visions of Catholics about Quichua and closes with the antiquichuist pastoral turn led by Federico Gonzalez Suarez, at the beginning of the 20th century.

Keywords: Latin American history, Church, Redemptorist missions, Quichua, Ecuador, 19th. Century, 20th. Century, Catholic militants, liberals, indigenous people.

RESUMO

O artigo centra-se nos usos que os militantes católicos realizaram, no Equador, do quíchua durante a reconfiguração do catolicismo e em meio às disputas com os círculos liberais. Analisa-se a produção impressa e manuscrita em quíchua e seus contextos de produção. Também são

estudados documentos como as crônicas redentoras que permitem compreender os usos e práticas missionárias, material que, até o momento, não havia sido analisado historicamente. Por fim, o artigo apresenta um panorama das visões plurais dos católicos sobre o quíchua encerrando com a virada pastoral anti-quíchua liderada por Francisco González Suárez, no início do século XX.

Palavras chave: História latino-americana, Igreja, missões redentoras, quíchua, Equador, século XIX, século XX, militantes católicos, liberais, indígenas.

INTRODUCCIÓN

El sacerdote Julio María Matovelle, en su discurso acerca de que el Ecuador era la nueva Jerusalén, decía: “cuando pastores celosos lleven el Pan Eucarístico hasta la choza del último de nuestros indios [...] entonces, y solo entonces, podemos llamarnos con toda verdad la República del Sagrado Corazón de Jesús”.¹ Esta afirmación no solo denota la percepción del trabajo que varios católicos militantes entendían que quedaba por hacer para convertir al Ecuador en el ideal de pueblo cristiano, sino que también da una idea del significativo porcentaje que ocupaban las comunidades indígenas respecto de la población total de ecuatorianos.² Además, permite asumir que el principal reto para expandir el proyecto de nación católica estaba relacionado con la lengua.

Dos aspectos resultan cruciales para entender el gran reto que los católicos militantes tuvieron para expandir sus propuestas y sumar a las comunidades libres, indígenas conciertos y urbanos a la lucha transnacional y nacional que habían emprendido contra el liberalismo. El primer elemento está relacionado al crecimiento que experimentó la población indígena entre la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX. De acuerdo con los datos de José Sánchez Parga y Michael Hamerly, la población indígena ecuatoriana creció, entre 1850 y 1854, de 280 000 a 527 778 habitantes (del 46 al 53,53 %).³ Además, la cuestión indígena tuvo un impacto cultural. La literatura, los debates y los relatos nacionales produjeron escritos que voltearon su vista a la situación del trabajo de los indígenas, su incorporación homogeneizante a la nación,⁴ y a una genealogía que vivificaba un pasado prehispánico glorioso, al tiempo que denunciaba una degradación en el presente.⁵

1. Julio María Matovelle, “La República del Sagrado Corazón de Jesús”, *La República del Sagrado Corazón de Jesús* (junio 1886): 29.

2. Uso el término “militante católico” para referirme a aquellos que veían a su religión como parte de su identidad política.

3. José Sánchez Parga, *Población y pobreza indígenas* (Quito: Centro Andino de Acción Popular, 1996); Michael Hamerly, “Los indios o indígenas no desaparecidos y los censos de población sí realizados en el Ecuador decimonono”, *Americania. Revista de Estudios Latinoamericanos*, n.º 9 (2019): 192-219.

4. Michael Billing, *Nacionalismo banal* (Madrid: Capitán Swing, 2014).

5. Mark Thurner, “Peruvian Genealogies of History and Nation”, en *After Spanish Rule: Postcolonial Predicaments of the Americas*, ed. por Mark Thurner y Andrés Guerrero (Duke: Duke University Press, 2003); Adrian Pearce, “Reindigenización y economía en los Andes, c. 1820-1870, desde la mirada europea”, *Historia Mexicana*, n.º 67 (2017): 233-293; Ana Buriano, “La construcción historiográfica de la nación ecuatoriana en los textos

El segundo elemento fueron los debates sobre una evangelización incompleta y la “resistencia indígena” a aprender la doctrina. Si bien se trataba de una queja que habían expresado los sacerdotes, obispos y misioneros por siglos, resurgía en el contexto republicano como un ejercicio de competencia por las almas con los círculos liberales. La preocupación de los católicos militantes era que muchos indígenas no tenían la condición de católicos plenos, pues ignoraban aspectos de la doctrina y no practicaban con regularidad los sacramentos.⁶ Esto llevó a que la intelectualidad católica, las autoridades eclesiásticas y los misioneros entraran en un debate acerca del uso e importancia del quichua como lengua y vehículo pastoral. Mientras que para algunos rivalizaba con el español, para otros resultaba ser un auxiliar para conseguir el fortalecimiento de la lengua nacional.

El quichua ha sido un tema tangencial en los trabajos históricos sobre poblaciones indígenas en el Ecuador. Si bien esta línea de investigación es amplia y ha arrojado resultados interesantes, ha privilegiado el estudio de tenencia de tierras, relaciones de concertaje y dominación, entre otros.⁷

tempranos”, en *La nación y su historia. América Latina siglo XIX*, ed. por Guillermo Palacios (Ciudad de México: El Colegio de México, 2009), 167-230.

6. Miguel León, “Visita pastoral Girón”, 24 de mayo de 1887, Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca (AHCAC), fondo *Visitas Pastorales*, 224; Ignacio Ordóñez, “Visita Pastoral a Machachi”, 8 de abril de 1885, Archivo Arquidiocesano de Quito (AAQ), serie Gobierno Eclesiástico, caja 58.

7. Un ejemplo de esta línea para Ecuador son los trabajos de Andrés Guerrero, “Curagas y tenientes políticos: la ley de la costumbre y la ley del Estado (Otavalo 1830-1875)”, *Revista Andina*, n.º 2 (1989): 321-365; Luis Alberto Tuaza, *Runakunaka ashka shaikushka shinami rikurinkuna, ña mana tandanakunata munankunachu: la crisis del movimiento indígena ecuatoriano* (Quito: FLACSO Ecuador, 2011); Olaf Kaltmeier, *Resistencia indígena y formación del Estado. Saquisilí del siglo XVI al XXI* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional, 2021); Marc Becker, “En busca de tinterillos. Intermediarios en el mundo indígena ecuatoriano durante el siglo XX”, *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, n.º 37 (enero-junio 2013): 97-124; Kim Clark, “Shifting Paternalism in Indian-State Relations, 1895-1950”, en *Highland Indians and the State in Modern Ecuador*, ed. por Kim Clark y Marc Becker (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2007), 89-104; Derek Williams, “Negotiating the State: National Utopias and Local Politics in Andean Ecuador, 1845-1875” (tesis de doctorado, State University of New York, 2001), 171-172; Erin O’Connor, *Gender, Indian, Nation. The Contradiction of Making Ecuador, 1830-1925* (Tucson: The University of Arizona Press, 2007); Hernán Ibarra, *La rebelión de Daquilema (Yaruquíes-Chimborazo, 1871)* (Quito: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural / Gobierno Autónomo Descentralizado de Riobamba, 2018); Mireya Salgado, “Indios altivos e inquietos”. *Conflicto y política popular en el tiempo de las sublevaciones: Riobamba en 1764 y Otavalo en 1777* (Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala, 2021); Rosario Coronel, “Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder”, *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, n.º 42 (julio-diciembre 2015): 9-37. También es preciso reconocer los trabajos de Florencia Mallon, *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*

Los trabajos sobre lenguas andinas en el país se centran en la perspectiva más tradicional que entiende el devenir del quichua entre la colonia y la república como una teleología de dificultades.⁸ En cambio, desde una perspectiva procesual es posible nombrar los aportes de Luis Garcés, Ruth Moya, Blanca Muratorio y Regina Harrison.⁹ Sin embargo, aún es preciso introducir las nuevas perspectivas que en los últimos años han trabajado Alan Durston, Adrian Pearce y César Itier. Aún hay que ahondar en la construcción y fortalecimiento del monolingüismo alrededor del quichua en Ecuador, tal como se ha visto en el Perú. También está presente el reto de entender la construcción y traducción de conceptos políticos y religiosos, pues a pesar de que las comunidades indígenas estaban mayoritariamente excluidas del voto, tenían participación política, en tanto que eran parte de la comunidad política ecuatoriana.¹⁰

Igualmente, destaca la construcción nacional del quichua en contraposición a un otro extranjero, especialmente de nacionalidad peruana, que se expresa en la distinción entre quichua y quechua. Además, cabe mencionar que a diferencia de otros espacios, donde las lenguas originarias fueron una herramienta con la que se disputaban las almas “protestantes” y católicas, en el Ecuador su defensa y uso pastoral se dio en un contexto de hegemonía de la república católica. Finalmente, los sacerdotes fueron intermediarios culturales cruciales no solo en términos religiosos, sino también políticos, pues

(Ciudad de México: CIESAS / El Colegio de San Luis / El Colegio de Michoacán, 2003); Thurner, “Peruvian Genealogies of History...”, 141-175; y Rossana Barragán, *Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)* (La Paz: Fundación Diálogo, 1999) han influido nuevas perspectivas para una historia social y política sobre poblaciones indígenas.

8. Gonzalo Ortiz Arellano, *El quichua en el Ecuador* (Riobamba: Abya-Yala, 2001); John Hudelson, *La cultura quichua de transición. Su expansión y desarrollo en el alto Amazonas* (Quito: Abya-Yala, 1987); Darío Guevara, *El castellano y el quichua en el Ecuador. Historia, etimología y semántica* (Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1972).

9. Luis Fernando Garcés, “Fuentes para el estudio del quichua y su papel en la evangelización en el caso ecuatoriano. Una visión panorámica”, *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, n.º 48 (julio-diciembre 2018): 151-175; Regina Harrison, “La polémica en torno de la valoración del quichua en la literatura”, en *La polémica en torno de la valoración del quichua en la literatura* (Quito: Proyecto EBI / FLACSO Ecuador, 2001), 157-194; Ruth Moya, “Estudio introductorio”, en Julio Paris, *Gramática de la lengua quichua actualmente en uso entre los indígenas del Ecuador* (Quito: Corporación Editora Nacional, 1993), VII-XXVII; Blanca Muratorio, “Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional”, en *Imágenes e imagineros*, ed. por Blanca Muratorio (Quito: FLACSO Ecuador, 1994), 9-24.

10. Alan Durston, “Las lenguas indígenas y la historiografía de América Latina”, *Allpanchis*, n.º 44 (2013): 437-468; Alan Durston, *Escritura en quechua y sociedad serrana en transformación: Perú, 1920-1960* (Lima: IFEA, 2019); César Itier, *Palabras clave de la sociedad y la cultura incas* (Lima: IFEA, 2023).

conectaban a la población con los poderes centrales, regionales y la opinión pública.¹¹

El quichua, su desarrollo como lengua republicana, sus cambios y los conflictos a su alrededor aún son un tema pendiente en el país. Empero, este artículo presenta una primera aproximación a través de fuentes usadas anteriormente por otros historiadores y otras aún no analizadas.¹² Mi propuesta es que varios católicos militantes vieron en el quichua un recurso útil para dar forma a la nación católica y reforzar el catolicismo de los fieles. Por esta razón debatieron entre ellos, hicieron registros del idioma y crearon piezas. Las discusiones sobre el quichua entre 1868 y 1913 deben ser entendidas en el marco de las disputas políticas por el control del Estado entre círculos políticos de diversas tendencias ideológicas; la formación de una república católica impulsada por los círculos conservadores desde el gobierno central; el proyecto de formar un pueblo católico capaz de ser un bastión para la Iglesia universal, y el proceso de reconfiguración del catolicismo a ambos lados del Atlántico a través de nuevos vínculos transnacionales y de una reconstitución institucional de la Iglesia en las prácticas, jerarquías y burocracia.¹³

La lucha de los católicos militantes tenía, como se ha dicho, dos frentes. Primero, la constitución de un pueblo cristiano significaba dar forma a un relato nacional que debía encontrar un lugar para el quichua, al tiempo que consagraba al español como el idioma nacional. La segunda, en cambio, tenía que ver con el fortalecimiento del catolicismo en la población para configurar “el imperio de la fe en el mundo de la impiedad”, a decir de Ana

11. Otros estudios sugerentes para Bolivia y Argentina son los de Luis Fernando Garcés y Alber Quispe, “Intermediarios culturales, doctrina y lengua quechua en Cochabamba, siglo XIX”, en *Etnohistoria: miradas conectadas y renovadas*, comp. por Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño (Quito: FLACSO Ecuador, 2018), 401-416; Mónica Quijada, “Los ‘incas arios’: historia, lengua y raza en la construcción nacional hispanoamericana del siglo XIX”, *Histórica* 20, n.º 2 (1996): 243-269.

12. El autor tuvo acceso a las crónicas de los redentoristas de Riobamba y Cuenca.

13. Ana Buriano, *Panorámica de la prensa en el Ecuador garciano. Construcción y cuestionamiento de una legitimidad política, 1860-1875* (Ciudad de México: Instituto Mora, 2018); Juan Maiguashca, “El proyecto garciano de modernidad católica republicana en Ecuador, 1830-1875”, en *La mirada esquiva. Reflexiones históricas sobre la integración del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador y Perú). Siglo XIX*, ed. por Marta Irurozqui (Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, 2005), 223-259; Luis Esteban Vizueté Marcelló, “Mirando al mundo con la cruz al frente: sociabilidad y militancia católica en Ecuador entre 1869 y 1906” (tesis de doctorado, El Colegio de México, 2023); Elisa Cárdenas, *Roma: el descubrimiento de América* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2018); Roberto Di Stefano, “¿De qué hablamos cuando decimos ‘Iglesia’? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico”, *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, n.º 1 (2012): 197-220.

Buriano.¹⁴ Conservadores y otros católicos militantes consideraban que la población indígena era la más susceptible a la “seducción” liberal; por ello, y dado que la mayoría de las comunidades era quichua hablante, los párrocos y misioneros tuvieron que adaptarse a los retos que les imponía el contexto para conseguir la reevangelización que esperaban.

De acuerdo a los razonamientos presentados, el artículo se divide en tres secciones: la primera aborda los debates de tipo filológico mantenidos entre los conservadores acerca del quichua, su pasado, presente y utilidad; luego se analizan los usos del quichua en el ámbito pastoral y misional, así como las divergencias entre católicos acerca de dicho tema, y, finalmente, se estudia el declive de las voces quichuistas en un momento en el cual ascendía al poder eclesiástico una tendencia hispanista que promulgaba la erradicación del quichua. Cabe mencionar que la población indígena a la que se hará referencia estaba radicada en la región sierra.

Si bien la división del artículo está guiada por actores y temas, es preciso hacer una breve reseña de los tres momentos histórico-políticos que guían este texto.¹⁵ Entre 1868 y 1882 se articuló una primera república católica interesada en la construcción de un pueblo católico que fuese la contrapartida de aquellos “impíos” que se expandían en el resto del mundo. Si bien estuvo encabezada por Gabriel García Moreno, contó con la participación, dependiente de negociaciones, de otros círculos políticos católicos que comulgaban con la catolicidad de la educación, la firma del Concordato, la moralización de la población, la reforma del clero y la construcción de una modernidad de tintes católicos. Se trataba, en palabras de Buriano, de darle forma a un “espíritu nacional” del Ecuador católico.¹⁶

Un segundo momento (1883-1895) se caracterizó por la relectura del proyecto garciano en medio de las disyuntivas entre grupos católicos. Los progresistas abanderaron un seguimiento más escrupuloso de las leyes, mayores libertades de asociación y prensa y un acercamiento al positivismo, mientras los más conservadores optaron por la reconfiguración de la república católica hacia la construcción del “reinado social de Cristo”, es decir, se lanzaron a la conquista de la sociedad civil con grandes actos de expiación y el fortalecimiento de las prácticas católicas. Finalmente, el tercer momento (1895-1913)

14. Ana Buriano, *Navegando en la borrasca. Construir la nación de la fe en el mundo de la impiedad, Ecuador, 1860-1875* (Ciudad de México: Instituto Mora, 2008).

15. Se retoma la idea de “momento conceptual” de Gonzalo Capellán de Miguel, “Los ‘momentos conceptuales’. Una nueva herramienta para el estudio de la semántica histórica”, en *Conceptos políticos, tiempo e historia*, ed. por Gonzalo Capellán de Miguel y Javier Fernández Sebastián (Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria, 2013), 195-234.

16. Ana Buriano, *El “espíritu nacional” del Ecuador católico: artículos seleccionados de El Nacional, 1872-1875* (Ciudad de México: Instituto Mora, 2011).

estuvo marcado en los primeros años por la pugna entre católicos militantes y círculos liberales. Estos últimos habían triunfado en la guerra civil de 1895 y se dedicaron a la institucionalización del Estado laico. A partir de 1906 los preladados decidieron pactar con los sectores más moderados del liberalismo optando por una línea civilizatoria que controlaba las fiestas y otras prácticas étnicas en beneficio de la construcción nacional.

LOS DEBATES FILOLÓGICOS SOBRE EL QUICHUA (1868-1895)

La construcción de la nación ecuatoriana y su relación con el pasado colonial hispánico era más compleja que asumir que los conservadores añoraban un pasado monárquico.¹⁷ Distintos a otros del continente, los garcianos no defendían un discurso de añoranza del pasado. De hecho, como ha sostenido Buriano, la visión de un presente moderno, y hasta en ocasiones antihispanista, se refleja en el interés por construir una nación católica.¹⁸ El mismo himno compuesto por Juan León Mera resulta ser un ejemplo:

Indignados tus hijos del yugo
que te impuso la ibérica audacia,
de la injusta y horrenda desgracia
que pesaba fatal sobre tí,
santa voz a los cielos alzaron,
voz de noble y sin par juramento,
de vengarte del monstruo sangriento,
de romper ese yugo servil.¹⁹

En el ejercicio de modelar la cultura nacional los conservadores fueron los primeros en realizar una genealogía de las letras ecuatorianas. Para esto no se limitaron a enlistar los letrados españoles y criollos, sino que también

17. Esta tesis fue manejada por la ensayística política de corte liberal. Benjamín Carrión, *García Moreno, el santo del patíbulo* (Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 2016), 374-386. Esto, de algún modo, permeó al trabajo revisionista de la *Nueva Historia del Ecuador*, que explicaba al garcianismo en términos de una contradicción. El trabajo de Enrique Ayala Mora no se distanció del historicismo tradicionalista del segundo tercio del siglo XX. Este académico encontraba en las negociaciones garcianas con las autoridades europeas el sustento de sus tesis. Enrique Ayala Mora, *García Moreno. Su proyecto político y su muerte* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Paradiso, 2016), 80-81 y 182.

18. Buriano, *Navegando en la borrasca...*, 9-49; Buriano, "La construcción historiográfica...", 167-230.

19. Luis Pauta, *Himno Nacional* (Cuenca: s. e., 1914), 3.

rastrear una lírica propia de la América indígena. Mera abre su *Ojeada histórico-crítica* con el capítulo “Ojeada sobre la poesía quichua”, donde caracteriza al quichua prehispánico como un idioma rico, casi perfecto para expresar el sentir y las pasiones en verso.²⁰ Él, junto a Luis Cordero y otros letrados católicos, recopilaron también coplas en español y quichua para registrar un pensamiento literario ecuatoriano de larga data:²¹

El poder exterminador de la conquista arrancó de raíz el genio poético de los indios, y en su lugar hizo surgir de los abismos el espectro de la desolación y del espanto. El numen de la armonía no pudo vivir entre los vicios y la depravación de la gente española [...] Los grandes infortunios, los extremos dolores, son superiores hasta al mágico poder de la lira.²²

Mera y Cordero compartían la visión de Honorio Mossi, quien veía en el quichua una lengua equiparable al latín y al griego.²³ Mera la definió como una lengua rica hasta el momento de la conquista. Para él, la codicia española acabó con la “parte moral” del indígena y lo sumió en la barbarie. Si bien la religión católica había sido un bien legado por los conquistadores, aseguraba que en la lucha entre espíritu y materia el interés por las riquezas había pervertido a los españoles, quienes usaron para su codicia a la religión.²⁴ De manera que el quichua era una lengua con un pasado monumental, pero dado que sus usuarios habían caído en la abyección, había terminado por degenerarse siendo solo de uso cotidiano. Entonces, ya no resultaba ser una lengua útil para la civilización, pues no conservó la producción de su glorioso pasado.²⁵ Así como ha visto Regina Harrison, Mera encontraba en el quichua una lengua para el clero y los filólogos, y era preferible que los indígenas la abandonaran para así incorporarse a la nación.²⁶

El quichua, entonces, debía convertirse en una lengua para letrados que supiesen aprovechar su potencial. El diccionario de Cordero, de fines del siglo XIX, si bien podía ser usado para entender a la población indígena, tenía la finalidad filológica de preservar el quichua.²⁷ Su esfuerzo consistió

20. Juan León Mera, *Ojeada histórico-crítica sobre la poesía ecuatoriana* (Quito: Imprenta de Juan Pablo Sanz, 1868), 5.

21. *Cartas a Luis Cordero* (Quito: Academia Nacional de Historia, 2003).

22. Mera, *Ojeada histórico-crítica...*, 8.

23. Honorio Mossi, *Gramática de la lengua general del Perú llamada comúnmente quichua* (Sucre: Imprenta de López, 1856).

24. Mera, *Ojeada histórico-crítica...*, 7-22.

25. Luis Cordero, *Diccionario quichua-español, español-quichua* (Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1955), 33.

26. Harrison, “La polémica en torno...”, 189.

27. Cordero, *Diccionario quichua-español...*

Figura 1. La sabiduría junto con la elocuencia sacan a Atahualpa del sepulcro



Fuente: Anónimo, 1865. Colección del Ministerio de Cultura, Cuenca.

en hacer un inventario de lo que quedaba del quichua. En un sentido nacionalista, consideraba que era necesario un registro de la variante hablada en el Ecuador, pues para entender los textos existentes, González Holguín y Mossi no resultaban útiles.²⁸ El quichua demostraba así su grado de civilización y era prueba del devenir histórico de una nación longeva, que databa de varios siglos antes de la fundación de la república.²⁹

El contraste entre un pasado indígena glorioso y un presente decadente sobre el cual se debía intervenir, es visible en la producción pictórica en-

28. *Ibíd.*, 30-31. De ahí se desprende la distinción hecha en el Ecuador entre quichua y quechua, este último propio del Perú.

29. Un acercamiento a esta contraposición está en el trabajo de Blanca Muratorio. Se da entre el indígena muerto-monumental del pasado prehispánico y aquel que está vivo, al que muchas veces las élites económicas y políticas preferían no ver. Muratorio, "Discursos y silencios...".

Figura 2. Primer milagro de la Virgen del Quinche



Fuente: Manuel Zambrano, 1888. Reserva de Pintura de Caballete del Convento de San Francisco, Quito.

cargada por los círculos católicos militantes. En la figura 1 se puede apreciar a Atahualpa redimido por Atenea y Hermes, al salir de su sepulcro. En contraste, la figura 2 muestra una población indígena mucho más simple, representada lejos de la majestuosidad propia del pasado prehispánico. En ambos casos, la presencia de la Virgen es un detalle importante. En la figura 1, aparece representada cerca del niño y el cordero, como si se tratara de la libertad y a su vez encarna a América.³⁰ El segundo cuadro muestra a María triunfando sobre las creencias paganas de los indígenas de Oyacachi. En ambos casos la religión juega un papel importante para reconocer la necesidad de conservar la catolicidad de una nación con raíces centenarias o para mos-

30. Esta obra ha tenido un primer estudio hecho por Alexandra Kennedy Troya, *Élites y la nación en obras* (Cuenca: Universidad de Cuenca / Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo Azuay, 2016), 40-42.

trar que el camino de la redención que la población indígena debía seguir del catolicismo.³¹ Era la cultura blanco-mestiza nacional la que debía conservar la religión y recuperar la herencia gloriosa que se hallaba sepultada.

Es preciso añadir que la misma selección de memorias y cantos de Mera y Cordero reflejaba la representación que los católicos militantes habían armado sobre la población indígena. *Testamento del indio* es un ejemplo de cómo entendían la vida de los conciertos en las haciendas. Se los caracteriza como sumidos en la miseria, sin posesiones materiales ni tierras, pero creyentes de Dios, como se puede apreciar en los versos que se citan a continuación, donde el indígena es descrito, a pesar de su infortunio, con los ritos católicos de casarse y velarse. Un rasgo interesante del poema es la alusión a la “madre tierra”, donde se evidencia que los católicos militantes conservaron las referencias a la religiosidad andina, siempre que entrara en consonancia con la supremacía del catolicismo respecto a otras cosmovisiones:

Este pobre testamento
que voy aquí a referir,
lo hizo un indio desdichado
poquito antes de morir.
Item declaro que dejo
mi alma pecadora a Dios
y el cuerpo a la madre tierra
de la que Dios lo formó.
Casado y velado he sido
no más que una sola vez,
y cuatro hijos Dios me ha dado
en esta única mujer.
Item declaro que dejo
esta triste choza vieja,
para que vivan mis hijos,
si mi amo quiere y les deja [...]
Lo que son tierras, no dejo,
porque yo no tengo más
que el hueco del cementerio.³²

Como se ha dicho, para los católicos militantes el español era el idioma de la nación, pero podía ser potenciado por quichuismos que expresaran correspondencias inexistentes en este:³³

31. Agradezco a Trinidad Pérez, porque nuestras conversaciones me guiaron sobre la comparación entre las dos obras citadas.

32. Juan León Mera, *Antología ecuatoriana. Cantares del pueblo ecuatoriano* (Quito: Imprenta de la Universidad Central, 1892), 20-203.

33. Harrison, “La polémica en torno...”, 159. En esto discrepaba el liberal Juan Mon-

La voz *arrarai* para expresar la sensación que causa el fuego, así como el *achachai* que expresa la intensidad del frío, no tienen correspondencia en castellano, son algo más que interjecciones, son palabras onomatópicas que pintan la idea, o más bien la queja de quien padece, y lo hacen con fuerza y vivacidad hijas de la naturaleza.³⁴

Estos católicos militantes no se detuvieron en el registro y la traducción, sino que compusieron algunos poemas en quichua, ejercicio que buscaba reproducir la sensibilidad de lo que ellos asumían que sentían los indígenas. Quizás el mejor ejemplo de esto es “Chushiquilla” de Cordero (1884), donde criticaba a los diezmeros que explotaban a los tributarios indígenas. De esta manera, los filólogos mostraban su destreza en el manejo del español y el quichua. A esto se añadía que estaban revestidos de la autoridad de ser miembros de la Academia Ecuatoriana de la Lengua.

¡En qué cosa no repara!
 ¡Qué no cuenta!, ¡qué no suma!
 ¡Qué no atrapa!, ¡qué no lleva
 el buitre de largas uñas!

[...] ¡Oh Dios!, ¡verdadero Padre!
 Castíguenos tu ira justa
 con el hielo y el granizo,
 mas con el diezmero, nunca.

¡Imatata mana ricun!
 ¡Imatata mana yupan!
 ¡Imatata mana japin
 Cay shillusapa cundurca!

[...] ¡Pachan Apu, shuti Yaya!
 Casayhuan tizghi, runduhuan;
 Amallata cacharichu
 Cutin diezmero curuta!³⁵

En contraste al filologismo de los laicos, se identifican otros grupos, integrados por sacerdotes redentoristas y algunos presbíteros. Estos vieron en el quichua una herramienta para sus misiones y trabajo pastoral. Si bien franciscanos, agustinos y dominicos también conocían y usaban el quichua, los

talvo a quien le parecía risible la propuesta de Mera, pues los quichuismos le parecían una amenaza para el español. *Ibíd.*, 160.

34. Mera, *Ojeada histórico-crítica...*, 18.

35. Mera, *Antología ecuatoriana. Cantares...*, 357-361. La traducción es de Mera.

redentoristas le dieron un impulso nunca antes visto en el Ecuador. Desde su llegada, entre 1870 y 1871, algunos intentaron aprender quichua; incluso el primer maestro de los redentoristas de Riobamba, el obispo Ignacio Ordóñez.³⁶

ENTRE EL ESPAÑOL, EL QUICHUA Y EL LATÍN: LAS MISIONES REDENTORISTAS Y LA FORMACIÓN DE SACERDOTES (1883-1907)

Como lo ha explicado Derek Williams, los indígenas libres y de comunidad recibían la doctrina los domingos antes de misa de mediodía en el cementerio de la parroquia. El alcalde de doctrina estaba a cargo de organizarlos, podía dirigir los rezos y castigar la inasistencia. En cambio, los conciertos debían recibir en las haciendas.³⁷ Sin embargo, esto no siempre se cumplía. Curas, monjas y católicos militantes desatendían las necesidades espirituales de los peones y, en el caso de las parroquias, muchos de sus anejos eran muy distantes, por lo que no se lograba la asistencia deseada los domingos o solo se sabía del cura los días de fiesta.³⁸ El redentorista Giuseppe Bivona lo describía como “gente demasiado abandonada, donde muchísimos como perros nacen, viven y mueren. Pues el párroco rarísimamente se traslada allá y rápidamente, solo para recabar los derechos parroquiales que reportan lucro”.³⁹

Tanto sacerdotes como laicos aseguraban que los indígenas eran dados a la superstición, la hechicería e idolatría.⁴⁰ Esos argumentos, sumados al discurso de la embriaguez y el barbarismo, llegaban a encubrir la incapacidad del párroco de vincularse con sus fieles indígenas, lo que muchas veces tenía que ver con la brecha del lenguaje o sus propios abusos. Para los católicos militantes, la idolatría indígena era algo pétreo, conservado por siglos de paganismo. Frente a esa idea, las misiones resultaron cruciales en la reconfiguración del catolicismo del XIX y el proceso de recristianización, al experimentarse una expansión del trabajo misional en América, sin olvidar que la sierra ecuatoriana no era parecida a la Amazonía, la Patagonia o las reservas

36. “Crónica de la Casa de Riobamba. Tomo 1”, 1870-1884, Archivo Redentorista de Riobamba (ARR), 11.

37. Williams, “Negotiating the State...”, 171-172.

38. “Crónica de la Casa de Cuenca”, 1870-1904, Archivo Redentorista de Cuenca (ARC), 38 y 497.

39. “Crónica de la Casa de Riobamba. Tomo 1”, 1870-1884, ARR, 46.

40. Remigio Esteves de Toral, “Adivino”, 31 de mayo de 1871, Archivo de la Gobernación de Chimborazo (AGC), leg. 64; Carlos Ubidia, “Pedido al comisario”, 12 de marzo de 1890, Archivo Municipal de Otavalo (AMO), serie Comisario de Policía, caja 194.

norteamericanas, pues se trataban de comunidades evangelizadas hace siglos, con generaciones de católicos.⁴¹

Quito, como centro diocesano, era quizá el único lugar con la capacidad de distribuir curas propios a la mayor parte de sus parroquias. El resto de las diócesis tenía problemas para lograr el adoctrinamiento de sus fieles indígenas en muchas parroquias y anejos. El obispo de Riobamba, Ignacio Ordóñez, intentó solventar esa deficiencia con acuerdos eclesiásticos transnacionales. A esta iniciativa se sumó el obispo de Cuenca, Remigio Esteves de Toral. Ambos preladados aprovecharon su estancia en Europa, debido al Concilio Vaticano I, para negociar con los agentes romanos los permisos para que una congregación se hiciera cargo de los vacíos pastorales que dejaba el escaso clero.

Así, en 1870, llegaron a Ecuador los padres de la Congregación del Santísimo Redentor. Los objetivos que se le asignaron fueron de carácter reevangelizador: enseñar la doctrina a los fieles, fortalecer el catolicismo e incentivar el cumplimiento y regularidad de los sacramentos. Los redentoristas llegaron cuando el proyecto garciano de república católica tomaba tintes escatológicos. Los mismos padres habían salido de una Europa agitada. El proyecto conservador había fortalecido la relación Estado-Iglesia guiada por el Concordato (1862-1866) que permitía cierta participación al gobierno civil en la presentación de obispos, los ingresos decimales, entre otras prerrogativas; al tiempo que le daba al clero cierta autonomía frente al Estado y reconocía a Roma como el centro del catolicismo. En la década de 1860 llegaron congregaciones educadoras, mientras en la siguiente lo hicieron sobre todo las dedicadas a la beneficencia. Lo que hace especial a los redentoristas es que, si bien su llegada no fue producto de la negociación del poder civil con las iglesias europeas, se insertaron con rapidez en el proyecto de construir un pueblo cristiano capaz de hacerle frente a la impiedad. Mientras otras congregaciones llegaron a Guayaquil y Quito, los redentoristas formaron sus primeras casas en las diócesis de Riobamba y Cuenca.

Los redentoristas registraron su trabajo misional a modo de crónicas sobre la reparación de los templos, los acontecimientos más importantes del

41. Sobre estos espacios véase Claire Fredj, "Contre l'esclavage et au service des missions africaines. Maria Theresia Ledóchowska et la Sodalité Saint-Pierre Claver (1894-1922)", en *L'Eglise des laïcs. Le sacré en partage (XVII-XXI siècle)*, ed. por Ariane Boltanski y Marie-Lucie Copete (Madrid: Casa de Velásquez, 2021), 337-354; Pedro Espinoza, "Historia de una tierra de misión en el noroeste mexicano. La diócesis de las Californias y el vicariato apostólico de la Baja California, 1840-1939" (tesis de doctorado, El Colegio de México, 2021); Cecilia Ortiz, "Shuar, salesianos y militares. La construcción del estado en el suroriente (1893-1964)" (tesis de doctorado, FLACSO Ecuador, 2019); Harvey Markowitz, *Converting the Rosebud. Catholic Mission and the Lakotas, 1886-1916* (Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2018).

país, las pugnas en sus haciendas, las mingas y los ejercicios espirituales. En fin, hicieron un registro periódico de su experiencia en el Ecuador entre 1870 y 1906, aunque resulta dispar no solo entre las dos casas, sino también entre la pluma de cada cronista. Mientras la crónica de la Casa de Cuenca tiene un registro en español desde fines de la década de 1870 e incluye extractos y citas en quichua, la de la Casa de Riobamba fue escrita entre 1870 y 1882, en latín.

Este contraste informa sobre las diferencias en la visión de los cronistas del espacio al que habían llegado pues, como lo ha visto Buriano, muchos de los redentoristas europeos sentían aversión por el espacio americano al que veían como incivilizado y degenerado, lo que hacía difícil el reforzamiento del catolicismo como ellos buscaban hacerlo.⁴² Ciertos padres europeos, pero sobre todo los cronistas redentoristas ecuatorianos, insistieron en la necesidad de un registro detallado en español y quichua para el uso en años posteriores;⁴³ consideraban que el registro del trabajo misional debía ayudar en la solución de problemas como el acercamiento a los fieles, la organización de las pláticas y la liturgia, la negociación con los párrocos, la lucha contra la embriaguez, entre otros temas. Es decir que existían dos tendencias al interior de la congregación: los quichuistas y los latinistas.⁴⁴

La forma en que los redentoristas registraban los acontecimientos en la crónica estaba relacionada a un mayor o menor éxito del trabajo misional. Los cronistas que escribían en latín y defendían el uso del español en las misiones, por lo general registraban problemas de comunicación con los fieles o escasa asistencia a las convocatorias. En cambio, los cronistas quichuistas llegaban a describir un panorama totalmente contrario, lo que parece ser más que una forma de registro resultado de una lectura diferente de lo acontecido. Más bien da cuenta de una notable disparidad en los repertorios de quienes misionaban. El trabajo de la primera década se limitó a dar misiones, ejercicios espirituales y renovaciones en las parroquias de las diócesis, esperando que los habitantes de los anejos, haciendas y otros poblados escucharan sobre la presencia de los padres y asistieran. Durante estos años los redentoristas tuvieron mayor acercamiento a la población blanca y mestiza que hablaba español, pues eran pocos los padres que tenían los rudimentos

42. Ana Buriano, "Venturas y desventuras del misionero redentorista Pedro Celestino López en el Ecuador gurgiano, 1870-1875: un caso revelador", *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, n.º 10 (2019): 137-160.

43. El mismo Lobato escribió una carta en quichua a sus cohermanos en la que daba consejos y recomendaciones para el trabajo misional. Juan Gualberto Lobato, *Carta inédita* (Cuenca: Imprenta del Clero, 1920).

44. Esta distinción se construye de acuerdo a la forma de registrar en las crónicas.

básicos de quichua.⁴⁵ A diferencia de Cuenca, donde los padres tuvieron que recorrer por su cuenta las distintas parroquias, en Riobamba el obispo Ordóñez los llevó consigo en sus visitas pastorales. Desde la década de 1880, y con la incorporación de sacerdotes indígenas, los redentoristas tuvieron cronistas y profesores de quichua, lo que complejizó sus recorridos por las diócesis visitando haciendas, anejos y viceparroquias.

La mera presencia de los padres no era suficiente para que los fieles se acercaran a misa, se confesaran, fueran a las pláticas o concurrieran al resto de sacramentos que ofrecían. Los redentoristas se enfrentaban al problema de cómo convocar a los fieles. En ocasiones recibían la ayuda del párroco o las autoridades civiles, quienes organizaban un recibimiento donde la población los encontraba con arcos de flores y los esperaba a la entrada del pueblo. Cuando esto no sucedía, los padres usaban una procesión encabezada por la imagen de la Virgen del Perpetuo Socorro desde la entrada del pueblo, a espera de que los fieles se unieran para tener concurrencia en los días de la misión.⁴⁶ Desde 1884, con la ampliación de su despliegue misional, los redentoristas dividieron las misiones entre blancos e indígenas. Esta decisión se debió, en parte, a que en esos años ya contaban con padres que dominaban el quichua.

No obstante, la convocatoria al primer día de misión no era suficiente, los redentoristas necesitaban que los habitantes de la parroquia o anejo asistieran a los actos religiosos de los siguientes días. En el caso de las poblaciones indígenas, las pláticas y confesiones en quichua ayudaban mucho, pero también el hecho de que los padres regalaran escapularios, medallas y otros objetos como premios por aprender la doctrina. También bendecían animales, sementeras, niños y semillas.⁴⁷ En su enseñanza de la doctrina, los redentoristas apuntaban a la memorización y explicación a través de la culpa por el desconocimiento, valiéndose de su autoridad sacerdotal. Pero quizá uno de sus repertorios más exitosos fue el de las procesiones para plantar cruces en los lugares más altos y visibles de los poblados porque les permitía interactuar con los fieles desde la recolección de la madera, la fabricación de la cruz, su traslado y erección.⁴⁸ El objetivo era que, luego de la partida de los redentoristas, los fieles tuviesen un símbolo cotidiano que reafirmara lo aprendido en la misión. Los cronistas redentoristas presentaban a las misiones como antítesis de las fiestas. En estas no debía haber bebida, baile, disfraces o cualquier otra práctica con prohibición eclesiástica; se referían a estas cosas como “contramisiones”. A veces los padres, con ayuda

45. “Crónica de la Casa de Riobamba. Tomo 1”, 1870-1884, ARR, 11-46.

46. *Ibíd.*; “Crónica de la Casa de Cuenca”, 1870-1904, ARC.

47. *Ibíd.*

48. *Ibíd.*

del párroco o sin ella, se enfrentaban a los ebrios y dueños de estancos y chicherías. En ocasiones llegaban a regar el licor y agredían a los “pecadores”, además de amenazarlos con condenas espirituales.⁴⁹

En el caso de los europeos, el severo tono moralista iba de la mano con un antiamericanismo que dificultaba la obra por el mal estado de los caminos, las costumbres locales, el clima, etc., quejas que los llevaron a entrar en conflicto con el gobierno e incluso con la intelectualidad conservadora en el período entre 1869 y 1875, abanderado por el nacionalismo católico.⁵⁰ Para estos padres, los indígenas serranos se encontraban en estado de ignorancia por el desconocimiento de la doctrina y sus consecuentes desviaciones. Pero existía una diferencia entre los padres quichuistas, que con tono paternalista equiparaban a los indígenas con infantes, y los latinistas, que se referían a ellos como “ignorantes, salvajes y brutos”, asemejándolos a animales.⁵¹ Los padres quichuistas eran quienes, para poder demostrar el progreso de su obra, adaptaron sus repertorios a la respuesta y vida cotidiana de los indígenas.⁵²

El fortalecimiento del quichua como una herramienta misional tuvo como gran impulsor al padre Juan Gualberto Lobato (figura 3). Su llegada a Cuenca en 1879 dio un notable giro a las misiones. El cronista Gandía lo describió como “indio puro, perteneciente a la familia real de Quito”.⁵³ El sacerdote Juan Félix Proaño registra que era descendiente de familias cacicales puruhás, pues nació en la parroquia de Yaruquíes, en la provincia de Chimborazo, y en 1876 había heredado el cacicazgo de Cacha. Desde joven había asistido al Devocionario quichua, un espacio que establecieron los redentoristas de Riobamba para convocar a los indígenas a sus ejercicios.⁵⁴ Lobato se describía como descendiente de las familias cacicales. La crónica de la casa de Cuenca da cuenta de ello. En esa ciudad Lobato realizó su noviciado, profesó y fue designado cronista. Su autodescripción en la crónica resulta interesante, pues conserva una referencia a la deidad andina solar:

Hijo del Sol, i por esto medio chamuscado por los rayos de ese Padre tan ardiente. Este cronista, como indio, está especialmente consagrado a la instrucción de los pobres indios, i en enseñar el Inca a los caritativos RR.PP. que quieren consagrarse al humilde ministerio con los Indios [...] Lector querido, perdóname si me he extendido demasiado en esta crónica sobre los Indios, es preciso que la posteridad sepa el bien que los Redentoristas principiaron a hacer a los Indios.⁵⁵

49. *Ibíd.*; “Crónica de la Casa de Riobamba. Tomo 2”, 1885-1907, ARR.

50. Buriano, “Venturas y desventuras...”.

51. “Crónica de la Casa de Cuenca”, 1870-1904, ARC, 437.

52. *Ibíd.*, 36; “Crónica de la Casa de Riobamba. Tomo 1”, 1870-1884, ARR, 18.

53. “Crónica de la Casa de Cuenca”, 1870-1904, ARC, 180.

54. Juan Félix Proaño, “El penúltimo Duchicela”, *El Telégrafo*, 6 de julio de 1918: 1.

55. “Crónica de la Casa de Cuenca”, 1870-1904, ARC, 258.

Figura 3. Fotografía del padre Juan Gualberto Lobato C. Ss. R.



Fuente: Juan Félix Proaño, "El penúltimo Duchicela", *El Telégrafo*, 6 de julio de 1918: 1.

Lobato no solo daba clases de quichua a los padres europeos, sino que también encabezaba las pláticas, sermones y confesiones de las misiones en las parroquias y anejos indígenas. Además, se dedicó a componer y traducir catecismos y otros textos en quichua. Algunos párrocos y el canónigo Gregorio Cordero financiaron la edición de sus textos entre 1881 y 1885.⁵⁶ Entre estos se pueden nombrar el *Catecismo para indígenas* (1881), el *Cruzpac ñan* (1882), *Oraciones para la misa, meditaciones, compendio de la doctrina* (1882) y *Oraciones, doctrinas y cánticos en quichua* (1885), entre otros.⁵⁷

Por su habilidad con los idiomas, Lobato fue enviado en 1885 a Lima para abrir paso a los padres en el Perú y en Bolivia.⁵⁸ Luego de su salida la

56. *Ibíd.*

57. Juan Gualberto Lobato, *Catecismo para los indígenas* (Cuenca: Impreso por Andrés Cordero, 1881); "Crónica de la Casa de Cuenca", 1870-1904, ARC, 258-260.

58. Su trabajo en esos países parece haber sido exitoso. Proaño registra que aprendió rápidamente el quechua y el aimara, y elaboró textos catequísticos en esos idiomas. Tam-

crónica de Cuenca registra un decaimiento de la asistencia de los indígenas a las misiones por ausencia de su “taita Lobato”.⁵⁹ La concurrencia de miles de indígenas a las misiones de ese padre fue una marca de comparación para los cronistas siguientes. En algunos casos se registraba que muchos indígenas no volvieron a confesarse hasta un lustro después de que lo hicieran con Lobato.⁶⁰ La casa de Riobamba fue la contrapartida de la cuencana. Los padres tuvieron problemas para comunicarse con los indígenas hasta avanzada la década de 1880, cuando los padres Julio Maldonado y Julio Paris vitalizaron el trabajo misional.

A los redentoristas les escandalizaba que, por ignorancia del quichua, los párrocos de la diócesis de Riobamba rechazaban las confesiones de los indígenas. Sin los sacramentos y las doctrinas, las comunidades serranas quedaban en manos de los “sectarios”. Por esta razón, un grupo de redentoristas decidió reforzar el trabajo misional en quichua. El padre Maldonado creía que “era necesario luchar contra la indolencia natural del indio, del mal ejemplo y prevenirlo de los ataques de los malos”.⁶¹ Maldonado decía que el mejor modo de lograrlo era aumentar el “número de operarios en la evangelización”. Para eso se dedicó a escribir una gramática y diccionario quichua-español, alimentaba su trabajo a través de su experiencia misional, pero murió dejándolo inconcluso.⁶²

La tarea fue retomada un par de años después por el padre Julio Paris, quien publicó su *Ensayo de gramática de la lengua quichua* (1892), con auspicio del arzobispo Ignacio Ordóñez que costó la edición en la Imprenta del Clero, la estaba del sacerdote en Quito y misiones en algunas parroquias de la ciudad.⁶³ En el preámbulo de la obra, el canónigo Félix Proaño aseguraba que tenía gran importancia religiosa para instruir a los indígenas, pero que, con el tiempo, terminarían hablando español, lo que convertiría a su idioma materno en un “monumento arqueológico”.⁶⁴ Esto denota la disparidad al interior del mismo clero acerca de los usos y utilidad del quichua.

bién se interesó por el chino y misionó en ese idioma. Parece ser que tuvo gran acogida entre los indígenas y los preladados de Perú, pues uno de ellos manifestó “Si el Padre Lobato quisiera proclamarse Emperador del Cuzco, le sería muy fácil”. Proaño, “El penúltimo Duchicela”: 1. El trabajo de Lobato llamó la atención de varios preladados, al punto en que Ignacio Ordóñez, cuando ya era arzobispo de Quito, lo llevó a misionar. “Crónica de la Casa de Cuenca”, 1870-1904, ARC, 273-275.

59. *Ibíd.*, 288.

60. *Ibíd.*, 288 y 376.

61. “Crónica de la Casa de Riobamba. Tomo 2”, 1885-1907, ARR, 15.

62. *Ibíd.*

63. *Ibíd.*, 208.

64. Julio Paris, *Ensayo de gramática de la lengua quichua tal como se habla actualmente entre los indios de la República del Ecuador* (Quito: Imprenta del Clero, 1892), V.

Las traducciones y gramáticas de Lobato y Paris fueron incorporadas por los obispos para la enseñanza del quichua en los seminarios, pero aun así no existía un texto oficial en las diócesis para el adoctrinamiento en quichua. Otro grupo de quichuistas estuvo conformado por curas de almas, el clero secular, jesuitas y lazaristas auspiciados por las curias diocesanas. Desde el Segundo Concilio Quitense se había establecido que la catequización debía darse en ese idioma.⁶⁵ De hecho, el Cuarto Concilio Quitense de 1885 ordenó que se estableciera una clase de quichua en el Seminario, de la que se hizo cargo el lazarista Juan Grimm.⁶⁶ Parece que la iniciativa no tuvo gran repercusión, pues los párrocos seguían teniendo problemas para comunicarse con sus feligreses indígenas.

Grimm y los jesuitas Manuel Guzmán y Leonardo Gassó publicaron en la década de 1890 algunas doctrinas y gramáticas en quichua para el uso en las parroquias de la Sierra y las misiones amazónicas. Se encargaron de adaptar los catecismos de Ripalda, Figueredo y aquellos aprobados por Alfonso de la Peña Montenegro en el siglo XVII.⁶⁷ Gassó sostenía que en América se dejó de publicar en quichua luego de la expulsión de la Compañía de Jesús. Para el jesuita la doctrina a los indígenas se debía dar en ese idioma, por lo que era necesario hacer un esfuerzo parecido al de Luis Cordero, y también registrar el idioma que se hablaba en la Amazonía ecuatoriana antes de que desapareciera.⁶⁸

Las iniciativas para proveer al clero de textos que facilitaran el adoctrinamiento a las comunidades indígenas salieron principalmente de aquellos que misionaban. No fue hasta después de la Revolución Liberal (1895), cuando el gobierno central inició un programa reformista, al que se opuso la Iglesia, que las autoridades episcopales decidieron pasar de una actitud de apoyo a las iniciativas catequísticas en quichua y la creación de un texto oficial. El arzobispo de Quito, Pedro Rafael González y Calisto, fue el primero en concebir una obra doctrinal de ese tipo y en 1897 le pidió a Grimm un *Vademécum* para el uso de los párrocos. El contexto no era menor, pues ese año se había aprobado la tolerancia de cultos y habían ingresado misiones evangelistas.⁶⁹

65. Moya, "Estudio introductorio", XXIV.

66. *Decretos del Cuarto Concilio Provincial Quitense* (Roma: s. e., 1890), 37.

67. Leonardo Gassó, *Doctrina y catecismo popular en castellano y quichua. Refundido y adaptado a las presentes circunstancias* (Quito: Imprenta de la Universidad Central, 1898), 7.

68. Leonardo Gassó y Manuel Guzmán, *Directorio de las doctrinas quichuas en el Ecuador* (Quito: Imprenta de la Universidad Central, 1895), VII-VIII y 29-78.

69. La obra no se publicó hasta 1903, pero Grimm ya había hecho algunos intentos de publicar textos que ayudasen al adoctrinamiento en quichua: Juan Grimm, *Gramática quichua: dialecto de la república del Ecuador* (Friburgo: Herder, 1892); Juan Grimm, *Doctrina cristiana y catecismo arreglados para los indios* (Friburgo: Herder, 1898).

El lazarista insistía en que la ignorancia de la religión llevaba al paganismo, la superstición, así como alentaba las borracheras y las fiestas. Además, desde 1895 los liberales habrían invitado a los pueblos a la lucha de clases y razas, habían permitido el ingreso de protestantes con extractos del evangelio “mal traducidos” al quichua, con lo que buscaban desconectar al clero de las comunidades, según afirmaban. En ese escenario, los católicos consideraron que el fortalecimiento del cristianismo en español y quichua ofrecía reconciliación y reconexión. Para Grimm, que los indígenas supieran palabras del español para su vida cotidiana, no implicaba que conocieran el idioma, por lo que el quichua se volvía crucial para enseñar la doctrina.⁷⁰ La obra daba a los párrocos recomendaciones acerca de qué hacer en los adoctrinamientos, cómo y cuándo usar el quichua y el español, cómo reevangelizar a niños, adultos y viejos, además de entregar una edición bilingüe de la doctrina cristiana (figura 4).

La política sobre el quichua de González y Calisto, afín a los esfuerzos de sus antecesores, los redentoristas y los lazaristas, probablemente era similar a la de otros obispos de América, lo que se puede observar en las disposiciones del Concilio Plenario de América Latina (1899). Sus decretos llamaban a los prelados a promover entre el clero el estudio de las lenguas indígenas, a administrar los sacramentos, evangelizar y convertir en el idioma local y a que los Seminarios intervinieran en el perfeccionamiento del quichua de los futuros sacerdotes.⁷¹ El decreto 547 establecía que “los confesores están obligados a saber el idioma en que se confiesa el penitente. Los superiores regulares no presentarán para el cargo de confesor a ninguno que no sepa el idioma vulgar de la región en que ha de ejercerlo”.⁷²

El acceso al quichua permitía a los redentoristas, y a varios curas de almas, refrescar los lazos con las comunidades de creyentes para fomentar un asociacionismo devocional e intentar incorporar a los indígenas a la militancia, como había sucedido con las mujeres y los obreros.⁷³ Luis Alberto Tuaza sugiere que los redentoristas proponían que la modernización llegaría a los indígenas a través del quichua.⁷⁴ Así, por iniciativa de los padres Lobato y Maldonado, desde la década de 1880, impulsaron la sección de indígenas de la Asociación de la Sagrada Familia, que se había fundado al llegar al Ecuador, con un fin moralizador: buscaban acercar a las familias indígenas a prácticas devotas y a una mayor frecuencia de los sacramentos. Los centros

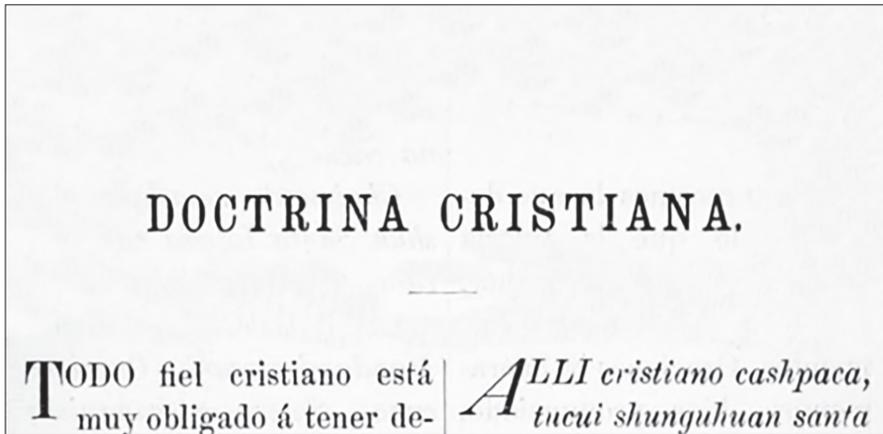
70. Juan Grimm, *Vademécum para los párrocos de indios quichuas* (Friburgo: Herder, 1903), 10-160.

71. Obispos de América Latina, *Actas y decretos del Concilio Plenario de la América Latina* (Roma: Tipografía Vaticana, 1906), 125-438.

72. *Ibid.*, 303-317.

73. Véase el capítulo 7 de Vizuet Marcillo, “Mirando al mundo...”.

74. Tuaza, *Runakunaka ashka shaikushka...*, 104.

Figura 4. Detalle *Vademécum para los párrocos de indios quichuas*

Fuente: Juan Grimm, *Vademécum para los párrocos de indios quichuas* (Friburgo: Herder, 1903), 1, Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit (ABAEP).

de esta asociación se encontraban en Cuenca y Riobamba, a donde los indígenas interesados asistían mensualmente a ejercicios espirituales.

Los redentoristas viajaban a las parroquias para incorporar a los nuevos miembros y ofrecían una serie de prácticas devocionales guiadas por ellos; los socios, por su parte, apoyaban con mingas en la recolección de madera para la construcción de las iglesias.⁷⁵ De hecho, la Sagrada Familia generalmente era dirigida por los quichuistas, por lo que en muchas ocasiones quienes habían aprendido el idioma daban su primera misa frente a los socios.⁷⁶ Lobato puso especial énfasis en la Sagrada Familia de Cuenca, cuyos socios costearon un cuadro en Quito (figura 5), que representaba al arcángel Miguel venciendo al diablo, que encarnaba al pecado. Frente a la escena se aprecia un conjunto de indígenas suplicantes que se acogían a la protección del santo. Además, en la parte superior del cuadro se aprecian las figuras de la Sagrada Familia, con San José en acción de intercesión frente a Jesús y la Virgen. Se trataba de un cuadro moralizante que buscaba fomentar una devoción familiar y la confianza de los indígenas en la religión católica explicada por los curas. Parece ser que la obra gustó mucho a los socios, al punto de que los cronistas redentoristas registran escenas en que los adultos adoctrinaban a los niños al explicarles lo que estaba representado en la pintura.⁷⁷

75. "Crónica de la Casa de Cuenca", 1870-1904, ARC, 262-266.

76. *Ibíd.*, 267.

77. *Ibíd.*, 298.

La Sagrada Familia, sobre todo de Cuenca, estuvo ligada a la figura de Lobato, e incluso a su memoria. Su acción fue importante en tanto agente indígena que misionaba, creaba una sociabilidad formal y era descendiente de familia cacical, lo que le dio insumos y recursos para instruirse, pero más aún, se trataba de un indígena que, conocedor de la doctrina, estaba lejos de ser considerado un mal cristianizado. De hecho, su acción pastoral generaba devotos según lo deseado por la Iglesia entre la población indígena. Entonces, Lobato era modelo de virtud a seguir. Se puede considerar que el quichua abrió vínculos a los redentoristas con las comunidades indígenas, cosa que la mayoría de otros sacerdotes no tenían. De hecho, muchos indígenas preferían asistir a la doctrina en la Iglesia de San Alfonso, redentorista, que recibirla en sus parroquias. Esto, a veces, generó el disgusto de los párrocos, pues ponía en duda su papel como profesionales de lo sagrado. En ocasiones, elevaban quejas ante los obispos, quienes a veces respaldaban a los redentoristas, y otras castigaban físicamente a los socios de la Sagrada Familia que preferían viajar a la ciudad.⁷⁸

Según los testimonios recabados por Tuaza, la organización de los devotos indígenas de la Sagrada Familia permitió a sus descendientes ganar experiencia para participar en las federaciones indígenas de sus provincias, décadas más tarde.⁷⁹ El ejercicio en esta asociación resulta ser de los pocos de sociabilidad formal católica de indígenas de los que se tiene noticia para Ecuador. Los redentoristas y otros sacerdotes habían encontrado en el quichua y el asociacionismo una forma de fortalecer el catolicismo de sus comunidades de fieles indígenas con el fin de alejarlos de la tentación liberal que había hecho progresos en comunidades como Licto y Punín, entre otras.⁸⁰ Si bien esa alternativa, consagrada en 1897 por el arzobispo de Quito, primado de Ecuador, resulta ser una línea proactiva de parte de los católicos para responder a lo que consideraban el avance del liberalismo y la impiedad en el mundo, tuvo resistencia de muchos presbíteros que veían en el quichua un idioma de indios, muy ajeno a su identificación mestiza y blanca.

Entre 1904 y 1906 el escenario de lucha política para los católicos militantes tuvo un remezón. Por un lado, muchos de los obispos que habían impulsado y defendido el uso del quichua habían muerto. Por el otro, el programa de reformas liberales dio dos pasos cruciales. Primero, las cámaras legislativas de mayoría liberal habían aprobado la Ley de Cultos que controlaba los nexos transnacionales de órdenes religiosas y congregaciones, la tenencia de haciendas y el manejo de rentas eclesiásticas de los regulares.

78. "Crónica de la Casa de Riobamba. Tomo 2", 1885-1907, ARR, 13.

79. Tuaza, *Runakunaka ashka shaikushka...*, 107.

80. Capítulo 7 de Vizuete Marcillo, "Mirando al mundo...". Los liberales tenían varios líderes indígenas adeptos a su causa y negociaban con ellos su apoyo. El caso más emblemático es el de Alejo Saez.

Figura 5. El arcángel Miguel protege a los indígenas



Fuente: Dinastía Salas, 1886. Iglesia de San Alfonso, Cuenca.

Segundo, en 1906 se proclamó una nueva revolución que buscaba rescatar los principios de 1895, con lo cual se dio paso a una nueva Constitución que separó formalmente Iglesia y Estado. Los cambios resultaron especialmente complejos para los quichuistas, a lo que se sumó que un año después llegó la noticia de la muerte del padre Lobato, que cerraba un capítulo de trabajo misional. Los redentoristas debieron adaptarse al nuevo contexto, replantear su trabajo en las parroquias, negociar con el Estado y posicionarse de una manera diferente frente al quichua.

EL DECLIVE DEL APOYO EPISCOPAL (1906-1913)

La Provincia Eclesiástica mantuvo la línea descrita en el acápite anterior hasta la muerte del arzobispo González y Calisto en 1904. Desde 1906, los nuevos prelados dieron un giro brusco al proyecto de la enseñanza de la doctrina. Ciertamente, el cambio no careció de adeptos, pues muchos sacerdotes, a pesar del anterior impulso diocesano, se negaron a aprender quichua. Una nueva generación de prelados, liderados por el nuevo arzobispo de Quito, Federico González Suárez, respondió al pedido del Papa Pío X en su encíclica sobre la doctrina cristiana (1905), vista como un llamado a contrarrestar los ataques a la Iglesia a través de la organización de las asociaciones de doctrina cristiana y el catecismo.⁸¹ Los prelados no veían avances en el trabajo recristianizador que se hacía en las diócesis, por lo que optaron por una alternativa más intensiva. Distinta a la diferencia entre latinistas y quichuistas que remitía a la forma de registrar la crónica que tenían los redentoristas, González Suárez y sus acólitos establecieron una dicotomía general, en términos pastorales y evangelizadores, entre quichuistas e hispanistas.

En su "Segunda instrucción pastoral" (1908), González Suárez aseguraba que el adoctrinamiento de los indígenas como buenos cristianos requería de la eliminación de las fiestas hasta que desapareciera la generación que comecía los excesos. Mientras tanto, debía seguir usándose el quichua para adoctrinar a los adultos, pero los niños debían ser obligados a instruirse en español, con el fin de que desaparezca el quichua y, así, las costumbres de los indígenas.⁸² Según el arzobispo, esto permitía incorporar al indígena a la nación. Desde la década de 1890 el prelado sostenía que no era necesario imaginarse al indígena colonial porque este no había cambiado en siglos: "ahora son lo que fueron hace un siglo. ¿Queréis conocerlos? Ahí los tenéis: un pueblo en medio de otro pueblo, una raza frente a otra raza".⁸³ Además, consideraba que era una forma de solucionar el "lamentable estado" de los indígenas, que consideraba cultural, debido a los vicios y prácticas poco morales.⁸⁴

81. Pío X, *Carta encíclica de Pío X sobre la enseñanza de la doctrina cristiana* (Quito: Imprenta del Clero, 1905); Ulpiano Pérez, *Enseñanza catequística en la Arquidiócesis de Quito* (Quito: Imprenta del Clero, 1905).

82. Federico González Suárez, "Segunda instrucción pastoral", en *Obras pastorales*, t. 2 (Quito: Imprenta del Clero, 1928), 258-259.

83. Federico González Suárez, *Historia General de la República del Ecuador*, vol. 5 (Quito: Imprenta del Clero, 1894), 522.

84. Federico González Suárez, "Quinta instrucción pastoral", en *Obras pastorales*, t. 2, 312-331.

Tres años después, en una “Quinta instrucción pastoral”, González Suárez seguía lamentándose de que los indígenas no habían recibido una explicación adecuada de la doctrina. Por siglos, su lengua materna habría sido un gran impedimento. El indígena, según él, solo repetía y no rezaba ni entendía lo que decía: “¿qué entiende un indio, cuando oye rezar, y cuando repite *Padeció bajo Poncio Pilato?*... Lo regular es, que de las dos palabras forme una sola, sin que se moleste en averiguar qué persona o qué cosa sería eso... *Ponspilatú... ú!*”.⁸⁵ El objetivo de la política pastoral de González Suárez era conseguir, a semejanza de una homogeneidad de ciudadanos, un cuerpo de fieles moldeados por el nuevo aparato burocrático de la Iglesia, para lo cual tenían que unificar las costumbres y dejar de lado la pluralidad.

En 1912, una nueva encíclica de Pío X, *Lacrimabili statu Indorum*, hacía un llamado a los preladados americanos a actuar frente a la explotación y esclavismo de los indígenas amazónicos.⁸⁶ Sin embargo, la mayoría de los preladados ecuatorianos la interpretó como un llamado a atender la cuestión indígena. En ese sentido, la alternativa de González Suárez se extendió a las diócesis de Ibarra y Cuenca.⁸⁷ Su apuesta era casi irrealizable, más aún cuando la instrucción en español, sobre la que tanta esperanza tenía, era poco extendida hacia las comunidades. Si bien la postura del arzobispo de Quito se impuso, no era la única propuesta al interior del clero, pues existían sacerdotes y obispos que discrepaban con esas medidas.⁸⁸

En contraste, la pastoral de 1913 del obispo de Riobamba, el jesuita Andrés Machado (figura 6), encontraba el “lamentable estado” de los indígenas no en el idioma y su cultura, sino en las largas jornadas de trabajo para su pobre subsistencia.⁸⁹ Su postura reflejaba dos cosas. Primero: una larga

85. *Ibíd.*, 315.

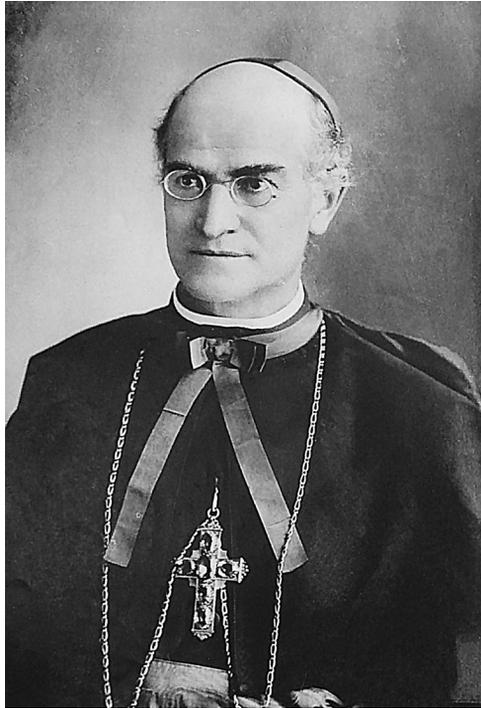
86. Pío X, “*Lacrimabili Statu Indorum*”, *Boletín Eclesiástico*, 1 de diciembre de 1912: 982-989.

87. Manuel María Pólit, “Décima carta pastoral”, *Boletín Eclesiástico*, 15 de abril de 1913.

88. Para fines del XIX y principios del XX se puede identificar dos figuras de párrocos que resumen la cercanía de un sacerdote secular con sus fieles. Por un lado, Carlos Sono fue un sacerdote respetuoso de las costumbres de los indígenas e interesado en el trabajo pastoral de los redentoristas. Cuando era cambiado de parroquia, su feligresía extendía pedidos al obispo de Riobamba para que revirtiera la medida. Incluso las comunidades solicitaron la intervención del gobierno liberal para conseguir ese fin. Por el otro lado, Fidel Banderas fue un sacerdote acusado de maltrato, explotación y descuido de la doctrina de indios. Él prefería atender a los fieles blancos, lo que desencadenó pedidos de las comunidades indígenas para que fuese removido de su parroquia, se pidió la intercesión del gobierno liberal para conseguirlo e incluso comitivas de líderes indígenas lo denunciaron frente a la prensa de Guayaquil. Capítulo 7 de Vizuet Marcillo, “Mirando al mundo...”.

89. Andrés Machado, “Carta Pastoral sobre la catequización de los indios”, *Boletín Eclesiástico*, 1 de marzo de 1913: 172-178.

Figura 6. Andrés Machado, obispo de Riobamba



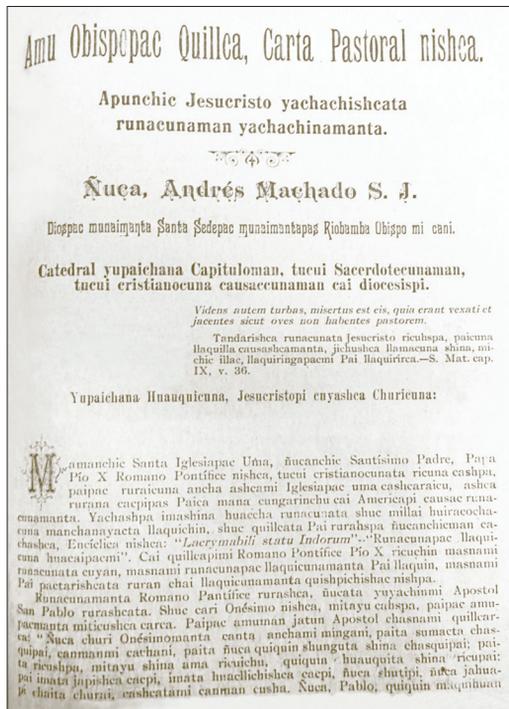
Fuente: José Domingo Lasso, retrato de Andrés Machado, obispo de Riobamba, *Boletín Eclesiástico*, 15 de marzo de 1908.

tradición de trabajo pastoral en Riobamba en la que participaron los redentoristas y algunos párrocos que gozaron del aprecio y apoyo de las comunidades indígenas; y, segundo: que el material producido por estos religiosos había ayudado a formar un grupo de sacerdotes de tendencia quichuista, quienes mantuvieron su trabajo pastoral pese a las disposiciones de González Suárez.

Machado reafirmó la utilidad del quichua en el adoctrinamiento de los indígenas e incluso difundió circulares y pastorales en ese idioma (figura 7).⁹⁰ Las bases de un quichua doctrinal se establecieron en el último cuarto del siglo XIX y se alimentaron del trabajo de los filólogos de la militancia católica. El mismo utilitarismo acerca del quichua conllevó a que varios actores

90. Andrés Machado, *Amu Obispopac Quillca, Carta Pastoral nishca* (Riobamba: Imprenta Comercial, 1913).

Figura 7. “Amu Obispopac Quillca, Carta Pastoral nishca”



Fuente: Andrés Machado, *Amu Obispopac Quillca, Carta Pastoral nishca* (Riobamba: Imprenta Comercial, 1913), ABAEP.

del catolicismo militante blanco-mestizo terminaran apoyando el proceso de defensa vertical del idioma, identidades y costumbres de las poblaciones indígenas, tanto en el siglo XIX como a principios del XX. Esto no necesariamente quiere decir que consideraban a los indígenas como católicos equiparables a ellos.

CONCLUSIÓN

El artículo se concentra en dos formas de debate y uso del quichua. La primera, correspondiente a los filólogos conservadores, se limitó a la creación en el marco de las bellas letras y al registro del idioma. Para los católicos militantes laicos, el quichua importaba en tanto permitía una rela-

ción con el pasado. Si bien ayudaba con la comunicación, para ellos estaba destinado a desaparecer. Resultaba ser una demostración de la destreza que tenían como literatos.

La segunda forma, en cambio, corresponde a la pastoral y misional. En ambos casos el registro servía para uso en el trabajo de los párrocos y de los misioneros redentoristas en la prédica o la enseñanza de la doctrina. El deseo de preservación estaba estrechamente ligado a la evangelización y, por lo tanto, su intención al usarlo, hacer diccionarios y catecismos era impedir su desaparición. Solo hasta 1897 se concretó una obra oficial para el adoctrinamiento en quichua. En ese año, presionado por el contexto social y político, el arzobispo Pedro Rafael González y Calisto decidió que la curia quiteña debía dejar su postura de apoyo para reemplazarla por una de producción propia y unificación de criterios.

Ambas formas mencionadas impulsaron de una manera u otra la conservación del quichua, proceso caracterizado por el interés de cada grupo de militantes católicos. La alternativa filológica se vio detenida con la muerte de Juan León Mera y el triunfo de la Revolución Liberal. Los siguientes cabecillas conservadores del siglo XX vieron en el quichua una herramienta de comunicación con los trabajadores de sus fábricas y haciendas, como fue el caso de Jacinto Jijón y Caamaño. En cambio, la alternativa pastoral oficial para las diócesis dio un giro con la primacía de Federico González Suárez, que dejó de lado el proyecto pastoral previo, aunque no se abandonó en el misional. El trabajo diario de muchos párrocos y misioneros, que vieron en el quichua un insumo útil para fortalecer y expandir el catolicismo en el Ecuador, encontró tierra fértil en la resistencia de las comunidades indígenas a abandonar su idioma.

El fracaso de la línea de González Suárez se debió a la poca experiencia del prelado con el trabajo misional, distinto a su antecesor y a otros obispos que habían hecho su carrera sacerdotal en diócesis que tenían mayoritaria población indígena. En términos de la práctica y la acción misional, la continuidad de la línea quichuista posiblemente fue una de las bases de la teología de la liberación que se desarrolló a mediados del siglo XX. Los sacerdotes que defendieron el quichua como lengua para la prédica y la evangelización, dejaron una serie de escritos sugestivos, seguramente consumidos por los sacerdotes que se formaron en los seminarios luego de la muerte de Federico González Suárez.

Además, los quichuistas estudiados en este artículo habían establecido una serie de sociabilidades entre la feligresía y los sacerdotes, capaz de hacerle frente a la homogenización lingüística planteada por los obispos hispanistas. Posiblemente, la influencia que tuvieron los siguientes quichuistas, redentoristas, salesianos o clérigos seculares como Leonidas Proaño, tuvo

como escenario la experiencia misional de las diócesis de Cuenca, Ibarra y Riobamba. Esto no implica que se deba dejar de lado las redes transnacionales que tuvo la teología de la liberación.



FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

Archivos consultados

Archivo Arquidiocesano de Quito (AAQ). Quito, Ecuador.

Serie Gobierno Eclesiástico.

Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit (ABAEP). Quito, Ecuador.

Archivo de la Gobernación de Chimborazo (AGC). Riobamba, Ecuador.

Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca (AHCAC). Cuenca, Ecuador.

Fondo *Visitae Pastorales*.

Archivo Municipal de Otavalo (AMO). Otavalo, Ecuador.

Serie Comisario de Policía.

Archivo Redentorista de Cuenca (ARC). Cuenca, Ecuador.

Archivo Redentorista de Riobamba (ARR). Riobamba, Ecuador.

Diarios y revistas

Boletín Eclesiástico. Quito, 1912-1913.

El Telégrafo. Guayaquil, 1918.

La República del Sagrado Corazón de Jesús. Quito, 1886.

Fuentes primarias publicadas

Cordero, Luis. *Diccionario quichua-español, español-quichua*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1955.

Cartas a Luis Cordero. Quito: Academia Nacional de Historia, 2003.

Decretos del Cuarto Concilio Provincial Quitense. Roma: s. e., 1890.

Gassó, Leonardo. *Doctrina y catecismo popular en castellano y quichua. Refundido y adaptado a las presentes circunstancias*. Quito: Imprenta de la Universidad Central, 1898.

Gassó, Leonardo, y Manuel Guzmán. *Directorio de las doctrinas quichuas en el Ecuador*. Quito: Imprenta de la Universidad Central, 1895.

González Suárez, Federico. *Historia General de la República del Ecuador*. Vol. 5. Quito: Imprenta del Clero, 1894.

- . “Quinta instrucción pastoral”. En *Obras pastorales*. T. 2, 312-331. Quito: Imprenta del Clero, 1928.
- . “Segunda instrucción pastoral”. En *Obras pastorales*. T. 2, 254-271. Quito: Imprenta del Clero, 1928.
- Grimm, Juan. *Doctrina cristiana y catecismo arreglados para los indios*. Friburgo: Herder, 1898.
- . *Gramática quichua: dialecto de la república del Ecuador*. Friburgo: Herder, 1892.
- . *Vademécum para los párrocos de indios quichuas*. Friburgo: Herder, 1903.
- Lobato, Juan Gualberto. *Carta inédita*. Cuenca: Imprenta del Clero, 1920.
- . *Catecismo para los indígenas*. Cuenca: Impreso por Andrés Cordero, 1881.
- Machado, Andrés. *Anu Obispopac Quillca, Carta Pastoral nishca*. Riobamba: Tipografía Comercial, 1913.
- Mera, Juan León. *Antología ecuatoriana. Cantares del pueblo ecuatoriano*. Quito: Imprenta de la Universidad Central, 1892.
- . *Ojeada histórico-crítica sobre la poesía ecuatoriana*. Quito: Imprenta de Juan Pablo Sanz, 1868.
- Mossi, Honorio. *Gramática de la lengua general del Perú llamada comúnmente quichua*. Sucre: Imprenta de López, 1856.
- Obispos de América Latina. *Actas y decretos del Concilio Plenario de la América Latina*. Roma: Tipografía Vaticana, 1906.
- Paris, Julio. *Ensayo de gramática de la lengua quichua tal como se habla actualmente entre los indios de la República del Ecuador*. Quito: Imprenta del Clero, 1892.
- Pauta, Luis. *Himno Nacional*. Cuenca: s. e., 1914.
- Pérez, Ulpiano. *Enseñanza catequística en la Arquidiócesis de Quito*. Quito: Imprenta del Clero, 1905.
- Pío X. *Carta encíclica de Pío X sobre la enseñanza de la doctrina cristiana*. Quito: Imprenta del Clero, 1905.
- Proaño, Juan Félix. “El penúltimo Duchicela”. *El Telégrafo*, 6 de julio de 1918: 1.

FUENTES SECUNDARIAS

- Ayala Mora, Enrique. *García Moreno. Su proyecto político y su muerte*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Paradiso, 2016.
- Barragán, Rossana. *Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)*. La Paz: Fundación Diálogo, 1999.
- Becker, Marc. “En busca de tinterillos. Intermediarios en el mundo indígena ecuatoriano durante el siglo XX”. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, n.º 37 (enero-junio 2013): 97-124.
- Billing, Michael. *Nacionalismo banal*. Madrid: Capitán Swing, 2014.
- Buriano, Ana. *El “espíritu nacional” del Ecuador católico: artículos seleccionados de El Nacional, 1872-1875*. Ciudad de México: Instituto Mora, 2011.
- . “La construcción historiográfica de la nación ecuatoriana en los textos tempranos”. En *La nación y su historia. América Latina siglo XIX*, editado por Guillermo Palacios, 167-230. Ciudad de México: El Colegio de México, 2009.
- . *Navegando en la borrasca. Construir la nación de la fe en el mundo de la impiedad, Ecuador, 1860-1875*. Ciudad de México: Instituto Mora, 2008.

- . *Panorámica de la prensa en el Ecuador garciano. Construcción y cuestionamiento de una legitimidad política, 1860-1875*. Ciudad de México: Instituto Mora, 2018.
- . “Venturas y desventuras del misionero redentorista Pedro Celestino López en el Ecuador garciano, 1870-1875: un caso revelador”. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, n.º 10 (2019): 137-160.
- Capellán de Miguel, Gonzalo. “Los ‘momentos conceptuales’. Una nueva herramienta para el estudio de la semántica histórica”. En *Conceptos políticos, tiempo e historia*, editado por Gonzalo Capellán de Miguel y Javier Fernández Sebastián, 195-234. Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria, 2013.
- Cárdenas, Elisa. *Roma: el descubrimiento de América*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2018.
- Carrión, Benjamín. *García Moreno, el santo del patíbulo*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 2016.
- Clark, Kim. “Shifting Paternalism in Indian-State Relations, 1895-1950”. En *Highland Indians and the State in Modern Ecuador*, editado por Kim Clark y Marc Becker, 89-104. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2007.
- Coronel, Rosario. “Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder”. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, n.º 42 (julio-diciembre 2015): 9-37.
- Di Stefano, Roberto. “¿De qué hablamos cuando decimos ‘Iglesia’? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico”. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, n.º 1 (2012): 197-220.
- Durston, Alan. *Escritura en quechua y sociedad serrana en transformación: Perú, 1920-1960*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2019.
- . “Las lenguas indígenas y la historiografía de América Latina”. *Allpanchis*, n.º 44 (2013): 437-468.
- Espinoza, Pedro. “Historia de una tierra de misión en el noroeste mexicano. La diócesis de las Californias y el vicariato apostólico de la Baja California, 1840-1939”. Tesis de doctorado. El Colegio de México. 2021.
- Fredj, Claire. “Contre l’esclavage et au service des missions africaines. Maria Theresia Ledóchowska et la Sodalité Saint-Pierre Claver (1894-1922)”. En *L’Eglise des laïcs. Le sacré en partage (XVII-XXE siècle)*, editado por Ariane Boltanski y Marie-Lucie Copete, 337-354. Madrid: Casa de Velásquez, 2021.
- Garcés, Luis Fernando. “Fuentes para el estudio del quichua y su papel en la evangelización en el caso ecuatoriano. Una visión panorámica”. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, n.º 48 (julio-diciembre 2018): 151-175.
- Garcés, Luis Fernando, y Alber Quispe. “Intermediarios culturales, doctrina y lengua quechua en Cochabamba, siglo XIX”. En *Etnohistoria: miradas conectadas y renovadas*, compilado por Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño, 401-416. Quito: FLACSO Ecuador, 2018.
- Guerrero, Andrés. “Curagas y tenientes políticos: la ley de la costumbre y la ley del Estado (Otavalo 1830-1875)”. *Revista Andina*, n.º 2 (1989): 321-365.
- Guevara, Darío. *El castellano y el quichua en el Ecuador. Historia, etimología y semántica*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1972.

- Hamerly, Michael. "Los indios o indígenas no desaparecidos y los censos de población sí realizados en el Ecuador decimonono". *Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos*, n.º 9 (2019): 192-219.
- Harrison, Regina. "La polémica en torno de la valoración del quichua en la literatura". En *La polémica en torno de la valoración del quichua en la literatura*, 157-194. Quito: FLACSO Ecuador, 2001.
- Hudelson, John. *La cultura quichua de transición. Su expansión y desarrollo en el alto Amazonas*. Quito: Abya-Yala, 1987.
- Ibarra, Hernán. *La rebelión de Daquilema (Yaruquíes-Chimborazo, 1871)*. Quito: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural / Gobierno Autónomo Descentralizado de Riobamba, 2018.
- Itier, César. *Palabras clave de la sociedad y la cultura incas*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2023.
- Kaltmeier, Olaf. *Resistencia indígena y formación del Estado. Saquisilí del siglo XVI al XXI*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional, 2021.
- Kennedy Troya, Alexandra. *Élites y la nación en obras*. Cuenca: Universidad de Cuenca / Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo Azuay, 2016.
- Manguashca, Juan. "El proyecto garciano de modernidad católica republicana en Ecuador, 1830-1875". En *La mirada esquivá. Reflexiones históricas sobre la integración del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador y Perú). Siglo XIX*, editado por Marta Irurozqui, 233-259. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, 2005.
- Mallon, Florencia. *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*. Ciudad de México: CIESAS / El Colegio de San Luis / El Colegio de Michoacán, 2003.
- Markowitz, Harvey. *Converting the Rosebud. Catholic Mission and the Lakotas, 1886-1916*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2018.
- Moya, Ruth. "Estudio introductorio". En Julio Paris, *Gramática de la lengua quichua actualmente en uso entre los indígenas del Ecuador, VII-XXVII*. Quito: Proyecto EBI/Corporación Editora Nacional, 1993.
- Muratorio, Blanca. "Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional". En *Imágenes e imagineros*, editado por Blanca Muratorio, 9-24. Quito: FLACSO Ecuador, 1994.
- O'Connor, Erin. *Gender, Indian, Nation. The Contradiction of Making Ecuador, 1830-1925*. Tucson: The University of Arizona Press, 2007.
- Ortiz Arellano, Gonzalo. *El quichua en el Ecuador*. Riobamba: Abya-Yala, 2001.
- Ortiz, Cecilia. "Shuar, salesianos y militares. La construcción del estado en el suroriente (1893-1964)". Tesis de doctorado. FLACSO Ecuador, 2019.
- Pearce, Adrian. "Reindigenización y economía en los Andes, c. 1820-1870, desde la mirada europea". *Historia Mexicana*, n.º 67 (2017): 233-293.
- Quijada, Mónica. "Los 'incas arios': historia, lengua y raza en la construcción nacional hispanoamericana del siglo XIX". *Histórica* 20, n.º 2 (1996): 243-269.
- Salgado, Mireya. "Indios altivos e inquietos". *Conflicto y política popular en el tiempo de las sublevaciones: Riobamba en 1764 y Otavalo en 1777*. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala, 2021.

- Sánchez Parga, José. *Población y pobreza indígenas*. Quito: Centro Andino de Acción Popular, 1996.
- Thurner, Mark. "Peruvian Genealogies of History and Nation". En *After Spanish Rule: Postcolonial Predicaments of the Americas*, editado por Mark Thurner y Andrés Guerrero, 141-175. Duke: Duke University Press, 2003.
- Tuaza, Luis Alberto. *Runakunaka ashka shaikushka shinami rikurinkuna, ña mana tandanakunata munankunachu: la crisis del movimiento indígena ecuatoriano*. Quito: FLACSO Ecuador, 2011.
- Vizuet Marcillo, Luis Esteban. "Mirando al mundo con la cruz al frente: sociabilidad y militancia católica en Ecuador entre 1869 y 1906". Tesis de doctorado. El Colegio de México. 2023.
- Williams, Derek. "Negotiating the State: National Utopias and Local Politics in Andean Ecuador, 1845-1875". Tesis de doctorado. State University of New York. 2001.