

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2018-2021

Tesis para obtener título de Doctorado en Historia de los Andes

Terremoto, reconfiguración social y conciliación festiva en una ciudad de los Andes, Ambato,
Ecuador 1900-1970

Jéssica Pamela Torres Lescano

Asesora: Mercedes Prieto Noguera

Lectores:

Elisa Sevilla Pérez

Charles Walker

Mireya Salgado Gómez

Eduardo Kingman Garcés

Alfredo Santillán Cornejo

Quito, junio de 2023.

Dedicatoria

Un terremoto irrumpe sin distinción alguna la cotidianidad. Su arribo arroja a la población a la inestabilidad, exige cambios, desplazamientos y adaptaciones. Metafóricamente se puede decir que estos movimientos adquieren diferentes formas en la vida diaria: sufrimos terremotos a diario. Esta tesis está dedicada a quienes convierten “sus” terremotos en impulso para rearmarse y florecer.

Al Ambato de luz y de sombra que transita entre las certezas de su identidad cimentada en el terremoto, la fiesta y las contradicciones de la convivencia con el prójimo.

A la gente que hace la Fiesta, especialmente a los sectores populares, de todos los tiempos y de cada rincón de Ambato y de Tungurahua.

Epígrafe

Tierra en grietas, montañas abajo
telares de gente aunando trabajo;
a valles derrotados partido suelo
abrir caminos, vencer el duelo.
Amanecer las noches, anochecer los días
fe, construcción, vigilia
tiembla la tierra,
es parte de su historia
hartas páginas documentadas
de su quehacer, de su gloria;
tiembla la tierra, tierra sembrada.
—Silvia Fiallos Machado

Índice de contenidos

Resumen	10
Agradecimientos	12
Introducción.....	13
Capítulo 1. Articular el terremoto y la fiesta.....	30
1.1. La historia de los desastres	30
1.2. Historia cultural de las fiestas.....	37
1.3. Relaciones entre cultura y ciencia	45
1.4. La historia de las emociones.....	47
1.5. El estudio de las ciudades andinas intermedias	52
1.6. Conclusiones parciales	52
Capítulo 2. Ambato en la historia regional antes de 1949	54
2.1. Configuración social en la primera mitad del siglo XX.....	58
2.2. El imaginario urbano	71
2.3. Conclusiones parciales	85
Capítulo 3. Terremoto y la desconfiguración del lazo social.....	89
3.1. Una pausa en la vida cotidiana: las voces de los testigos.....	93
3.2. La ciudad en ruinas, la mirada de los noticieros	98
3.3. La vida en communitas	105
3.3.1. Formas rudimentarias de organización	107
3.3.2. Formas de vida elaboradas	112
3.4. Conclusiones parciales	115
Capítulo 4. Miedo y ritos de paso.....	117
4.1. Ritos individuales y familiares	119
4.1.2 La genuflexión.....	119
4.1.2. Las confesiones	122
4.1.3. Los funerales	124

4.2. Contexto político de mediados del siglo XX	128
4.2.1. El desfile de renovación de fe o juramento ante los restos de Juan Montalvo.....	130
4.2.2. La misa pontifical.....	133
4.2.3. Juan Montalvo, un símbolo controversial	135
4.2.4. Entre símbolos religiosos y cívicos	138
4.3. Conclusiones parciales	141
Capítulo 5. Las miradas de la reconstrucción desde la ciencia.....	143
5.1. Sismología con raíces católicas	146
5.1.1. Los sismólogos en el terremoto de 1949	149
5.1.2. El juramento reconstrucción desde la ciencia católica.....	153
5.2. La reconstrucción desde la planificación urbana	159
5.3. La nueva configuración espacial y la necesidad de retomar la vida cotidiana.....	166
5.4. Conclusiones parciales	171
Capítulo 6. La conciliación de la reconstrucción en la Fiesta	173
6.1. La invención festiva	175
6.2. La tensión del consenso en 1955	189
6.3. Coexistencia y desplazamiento del carnaval	192
6.4. Conclusiones parciales	204
Capítulo 7. La reconfiguración social en la Fiesta	206
7.1. Los sectores populares en la Fiesta	207
7.1.1. La feria-exposición de la fruta	209
7.1.2. El desfile.....	212
7.2. Los sectores populares en la producción intelectual	216
7.3. Prácticas rituales, communitas y símbolos.....	218
7.4. La reconfiguración social	229
7.5. Conclusiones parciales	234

Conclusiones	236
Referencias.....	244
Anexos	263

Lista de ilustraciones

Figuras

Figura 3.1. Vista posterior de lo que fue el airoso templo de Santo Domingo	102
Figura 3.2. Earthquake in Ecuador kills thousands, toma 0:18.....	103
Figura 3.3. Earthquake in Ecuador kills thousands, toma 0:53.....	104
Figura 3.4. Refugios levantados por los habitantes de Ambato en sus calles y plazas	108
Figura 3.5. 5000 die in earthquake, toma 0:49.....	111
Figura 3.6. Estudio fotográfico instalado en una carpa.....	112
Figura 3.7. Servicios instalados en parque de Ambato	113
Figura 3.8. Earthquake homeless flee disaster area, toma 0:38	114
Figura 4.1. Fotografía quizá única en la historia sismológica, 1950.....	119
Figura 4.2. Imagen que se ha salvado	139
Figura 4.3. Earthquake in Ecuador kills thousands, toma 2:26.....	141
Figura 6.1. Stand Soria.....	177
Figura 6.2 Stand Fructi Soda.....	180
Figura 6.3. Ambato saluda a la patria.....	181
Figura 6.4. II Gran Fiesta de la Fruta	181
Figura 6.5. La Fiesta de la Fruta.....	184
Figura 6.6. La feria de la Fruta en Ambato constituye un grandioso suceso	185
Figura 6.7. Agua y peligro en las calles	199
Figura 6.8. Juego carnaval decentemente.....	202
Figura 7.1. Fiesta de la Fruta y de las Flores.....	214
Figura 7.2. Cevallos en el desfile en la Fiesta de la Fruta y de las Flores.....	216
Figura 7.3. Feria en Ambato, 1951.....	218
Figura 7.4. Bailes de la escoba.....	220
Figura 7.5. ¿Para qué llamarán las campanas el 15 por la mañana?	223
Figura 7.6. Comienza la concentración	224
Figura 7.7. La magna asamblea agradece	226
Figura 7.8. El humo de la espera.....	228
Figura 7.9 Coronación simbólica de Maruja Cobo, Reina de la Fiesta.....	229

Gráficos

Gráfico 2.1. Población activa por rama en Ambato	66
Gráfico 2.2. Alfabetismo y analfabetismo en el cantón Ambato	85

Mapas

Mapa 2.1. Ambato, una ciudad intermedia del Ecuador	61
Mapa 2.2 Antes del terremoto	64
Mapa 3.1 Destrucción por zonas y lugares de communitas	106
Mapa 5.1. Reconfiguración espacial en el plan regulador de 1951.....	169
Mapa 7.1. Centralización festiva.....	215

Tablas

Tabla 7.1. Población económicamente activa en el cantón Ambato por rama de actividad ..	231
Tabla 7.2. Población económicamente activa en el cantón Ambato según los grupos de ocupación	232

Fotos

Foto 7.1. Concentración de la población en la Fiesta.....	230
---	-----

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Jéssica Pamela Torres Lescano, autora de la tesis titulada “Terremoto, reconfiguración social y conciliación festiva en una ciudad de los Andes, Ambato, Ecuador 1900-1970” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de doctorado, concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, junio de 2023



Firma

Jéssica Pamela Torres Lescano

Resumen

En la tesis relaciono –desde la historia de los desastres y la historia cultural de las fiestas– el terremoto del 5 de agosto de 1949 y la Fiesta de la Fruta y las Flores en Ambato, ciudad intermedia y andina de la serranía ecuatoriana. En este vínculo exploro el momento de liminalidad o estado de tránsito que inicia con el terremoto y finaliza con la celebración de la primera Fiesta en 1951, señalando que durante esta fase se sortean varias miradas de la reconstrucción observables en los ritos y en las ciencias sin llegar a un consenso. Mi intención no es ver tan solo qué sucedió en el estado de transición sino, reflexionar en qué medida estas miradas arrojan luces sobre el entramado social. Es decir, busco entender cómo se descomponen y reconfiguran las relaciones sociales después del terremoto logrando la conciliación de la reconstrucción únicamente a través de la invención de una fiesta. Concibo el movimiento telúrico como un evento de corta duración cuyas secuelas sociales estaban en construcción previo al sismo pero que se propagan después de la fase de emergencia hacia una temporalidad de mediana duración.

Marco el inicio de la investigación en 1900 situando el escenario de estudio en la historia regional, los elementos que componen el imaginario urbano, así como su configuración social previo al sismo; me detengo entre 1949 y 1951 para explorar la conmoción del terremoto y la ruta hacia la reconstrucción y la celebración de la primera Fiesta y me extiendo a 1970, para rastrear su reconfiguración social décadas más tarde.

Estos abordajes son posibles con la incorporación de fuentes escritas, visuales y orales que hacen parte de la memoria de la destrucción, la reconstrucción y la Fiesta. Transito constantemente hacia conexiones regionales y globales por la naturaleza del evento sísmico y de las fuentes localizadas en repositorios locales, nacionales e internacionales. Consulté documentos escritos como la prensa, las monografías, las revistas y los informes; las fuentes visuales fueron copiadas de archivos fotográficos y videográficos; y, las fuentes provenientes de la historia oral se construyeron a partir de los testimonios de los sobrevivientes del terremoto.

Para explicar la transición entre el terremoto y la Fiesta y la ambigüedad del vínculo social dialogo con el concepto de liminalidad. Pongo en cuestión la medida en que, esta desconfiguración social reedita o no las dinámicas previamente conocidas antes del terremoto de 1949 o más bien son oportunidades para rearmar el orden social. Revelo que, antes del movimiento telúrico, la urbe de Ambato y sus alrededores son espacios organizados jerárquicamente con base en estamentos arraigados en temporalidades de largo aliento;

durante la desestructuración social, el terremoto provoca alteraciones y desestabilización temporal a esta dinámica desplegando formas de *communitas* o un espíritu comunitario; y en la recuperación del terremoto, a través de la Fiesta –forma de acceso a la modernidad– se reajustan las dinámicas sociales posibles de visibilizarse en las negociaciones sobre la participación y las prácticas en la Fiesta de los sectores populares, mostrando así los cambios en los pactos y arreglos sociales de Ambato y sus alrededores tras el terremoto. Este nuevo entramado social sostiene su permanencia en los vínculos barriales y cantonales de la provincia de Tungurahua.

Agradecimientos

A Mercedes –equilibrio y motivación– por hacerme saber del tiempo, la organización y la paciencia que requieren los procesos, sea para una tesis o para la vida.

A Elisa Sevilla, Charles Walker, Mireya Salgado, Eduardo Kingman y Alfredo Santillán, sus observaciones enriquecieron significativamente la investigación.

A Lomber y Sonnia por sostener y alentar mis sueños con amor infinito.

A Guillermina, Neptalí y Gloria.

A quienes con ternura son refugio y sosiego, aliviando el dolor y alimentando la esperanza.

Introducción

Esta tesis parte de mi investigación de maestría que estudió la planificación urbana en Ambato, ciudad andina de la Sierra central del Ecuador, después de un terremoto acaecido el 5 de agosto de 1949. Demostré que la aplicación del plan regulador acentuó escenarios de segregación socioeconómica y tensionó las relaciones entre el gobierno local como intermediario de la población local y el Estado central.¹

Durante este acercamiento a los archivos, encontré las huellas de aspectos que no abordé en esta pesquisa inicial y me llevaron a otras reflexiones. Al revisar las fuentes escritas, visuales y orales me cuestioné sobre las maneras en que los pobladores recuerdan y mantienen en la memoria colectiva los desastres² y la reconstrucción pensada desde múltiples aristas. Recordé que en el caso de Ambato y sus alrededores³ el movimiento telúrico de 1949 es rememorado con una festividad que lleva por el nombre “Fiesta de la Fruta y de las Flores”⁴ y, me pregunté ¿cómo la destrucción del terremoto logró conjugarse con la alegría de la Fiesta?, ¿hay múltiples miradas de la reconstrucción en la emergencia? y en caso de ser así, ¿de dónde provienen? y ¿se logra conciliar una mirada de la reconstrucción?

A estos planteamientos de carácter más académico, se sumaron las meditaciones desde mi lugar de enunciación. La autora de esta tesis es además una ambateña de corazón que ha procurado desde que fue posible concurrir a todas las ediciones de la Fiesta. Asisto

¹ La tesis de maestría fue titulada “Estado central, gobierno local y población ambateña en la reconstrucción de la urbe tras el terremoto del 5 de agosto de 1949” (2015-2017) realizada en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

² Las investigaciones demuestran que las poblaciones que experimentan un desastre recurren a las procesiones y las festividades con una presencia mayoritaria de símbolos religiosos para pedir su resguardo o procesar el duelo por la pérdida. Podemos citar, por ejemplo, la fiesta de la Mama Negra en Latacunga inventada para solicitar protección del Volcán Cotopaxi. En el trabajo de Patricio Guerrero Arias (2004) titulado “Usurpación simbólica: identidad y poder en la fiesta de la Mama Negra” explicar las formas como los sectores dominantes de la ciudad transforman su sentido y lo convierten en un ritual político. Asimismo, la Fiesta del Señor del Terremoto que empieza luego del terremoto de 1797 en Patate. En la investigación de Rodrigo Jurado, Dunia Solano y Janny Velasco (2019) demuestran múltiples versiones de su origen todas asociadas al movimiento telúrico y el encuentro milagroso de la imagen. En la actualidad, este marcado interés por conocer las implicaciones sociales y culturales de los desastres han motivado la proliferación de investigaciones multidisciplinarios. Por ejemplo, el proyecto “Tomorrow’s Cities” que busca catalizar la transición entre el desastre y la planificación del espacio afectado.

³ La monografía de Jorge Landívar Ugarte (1947, 25) señala que en 1947 el cantón Ambato ocupaba la mitad occidental de la Provincia de Tungurahua. Las parroquias urbanas eran La Matriz y Atocha. Las parroquias rurales eran Izamba, San Bartolomé, Quisapincha, Pasa, Pilahuín, Santa Rosa, Totoras, Picaihua, Huachi, Montalvo, Juan Benigno Vela, Constantino Fernández, Augusto N. Martínez. Atahualpa y San Fernando. Además de Mocha, Tisaleo y Cevallos, estas últimas transformadas en las décadas recientes en cantones de la provincia de Tungurahua.

⁴ El nombre de la celebración desde su fecha de fundación en 1951 fue “Fiesta de la Fruta y de las Flores”. Considerando sus siglas se conoce como la fiesta de la F.F.F. o triple F. Para fines de esta investigación también se usará “Fiesta de la Fruta” como aparece en la prensa desde sus primeras ediciones o solo “Fiesta” usando mayúscula para referirse a su nombre específico.

anualmente a la Fiesta de la Fruta y de las Flores sin darme cuenta de que interioricé el discurso de sus organizadores en turno para luego replicar y difundir el mismo relato de su origen. En la actualidad la Fiesta es considerada una plataforma para

hacer honor del valor y tesón que impulsó a toda nuestra gente para recuperarse de la crisis, así como para festejar con fervor y entusiasmo la belleza de su cultura y su geografía, la abundancia de su tierra y principalmente la responsabilidad, educación, compromiso de trabajo y pujanza de todos sus habitantes (Gobierno Autónomo Descentralizado Municipalidad de Ambato 2021, 1).⁵

El relato oficial cuenta que tras el evento⁶ de corta duración la invención de la Fiesta fue crucial en la reconstrucción y el restablecimiento de Ambato desde 1951, fecha de su creación. Durante sus primeras ediciones fue el mecanismo para entre otros fines, exhibir la prosperidad industrial, ganadera, florícola y frutícola de la provincia de Tungurahua, especialmente del cantón Ambato.

Esta narración rotulaba que la celebración se origina de la remembranza del terremoto y la integración de las fuerzas productivas para la reconstrucción. Ser parte de la comunidad festiva y vivir la Fiesta moldeó y reforzó mi identidad local a tal punto de defender y disfrutar las prácticas que traía consigo la celebración sin vislumbrar el entramado de luces y sombras que estaban detrás. Como ambateña, yo misma era parte de esa invención.

De manera que, este ha sido un esfuerzo para reflexionar los orígenes de mis relatos y una oportunidad para repensar el vínculo entre el terremoto y la Fiesta. Es tener plena conciencia de que la reconstrucción y la Fiesta son escenarios para la integración social, así como para la conservación de las jerarquías y el restablecimiento de los pactos sociales pensados desde ciertos sectores de la sociedad. Es un esfuerzo por ver a Ambato con sus matices valorando el discurso oficial festivo y tomándolo a la vez con cierta precaución y distancia. Considerando dichos antecedentes, en la presente introducción configuro el problema de investigación, el

⁵ Gobierno Autónomo Descentralizado Municipalidad de Ambato. 02 de febrero de 2021. “Exposición de motivos”. En *Reforma a la ordenanza que regula la ejecución de la Fiesta de la Fruta y de las Flores*.

Uso la palabra “evento” para referirme al terremoto como un acontecimiento de corta duración, según Koselleck ([2000] 2001, 35-42). Exploro las formas de como un evento puede cambiar la sociedad y tener consecuencias a través de los años. Para aquello empleo la teorización de Fernand Braudel ([1978] 2015) sobre los tiempos históricos: la larga duración, la mediana duración o las coyunturas y la corta duración o los eventos. Estos últimos pueden ser las rupturas, los accidentes y los reflejos. Los terremotos ingresan en la tercera categoría por considerarse acontecimientos de manera fugaz, veloz, inesperada que pueden modificar las estructuras de la larga duración ocasionando aceleraciones o demoras temporales. En esta tesis aportan metodológicamente las investigaciones de Robert Darnton ([1984] 2002) con su análisis sobre los incidentes y el trabajo de Carlo Ginzburg ([1976] 2016) con su pesquisa desde la microhistoria.

enfoque adoptado, la estrategia metodológica, así como un itinerario del manuscrito que estudia esta relación entre el terremoto y la Fiesta.

Esta tesis de doctorado se transformó en la posibilidad de articular el terremoto y la fiesta en Ambato, ciudad andina e intermedia de los Andes. Este vínculo se realiza mediante el concepto de liminalidad concebido como un momento de transición entre el terremoto del 5 de agosto de 1949 y la primera Fiesta de la Fruta y de las Flores. Señalo que durante esta fase se sortean miradas de la reconstrucción provenientes desde los ritos de paso y de la ciencia aprovechados para impulsar proyectos políticos, religiosos y de ordenamiento espacial sin lograr ensamblarse. Revelo que la Fiesta fue la mirada de reconstrucción que permitió el consenso.

Concibo el terremoto como un evento que debe estudiarse en la mediana duración considerando el antes y el después del desastre. De manera que, el periodo propuesto para rastrear el terremoto y la fiesta empieza en 1900 y culmina en 1970. La primera fecha está delimitada por la emergencia del pueblo en la ciudad y la multiplicación de los cambios interregionales (León V. 2008, 163-164). Y la segunda fecha fue escogida con base a la dinámica local festiva. Se trató de la primera Fiesta de la Fruta y de las Flores que desplazó oficialmente el carnaval; celebración que incomodó durante varias décadas la nueva Fiesta. Mi propósito no es solo explorar la fase de liminalidad sino que estos elementos me permitan entender el entramado social de Ambato. De ahí, la importancia de rastrear el terremoto en la mediana duración –entre 1900 y 1970– para explorar ¿cómo se desdibujó temporalmente y se reajustó la configuración social de Ambato y sus alrededores durante la fase de “liminalidad”⁷ ocasionada por el terremoto del 5 de agosto de 1949? ¿se reeditan o no las dinámicas sociales y el imaginario urbano existente previo al terremoto o más bien fueron oportunidades para rearmar el orden social.? ¿Cómo se leen estos cambios en las experiencias de *communitas*⁸ del terremoto y la fiesta?

Dicha reconfiguración social y conciliación festiva es posible estudiar considerando esta fase liminalidad⁹ o transición entre el terremoto y la Fiesta. Estas miradas de restablecimiento de

⁷ La palabra “liminalidad” no es reconocida por la Real Academia Española; se encuentra la expresión “liminar” cuyo significado es “perteneciente o relativo al umbral o a la entrada”. La noción de “liminalidad” acuñada por el antropólogo Arnold van Gennep ([1909] 2008) es parte del cuerpo teórico de la investigación y se usará sin comillas de aquí en adelante.

⁸ La palabra “*communitas*” es un término latín que se traduce como “comunalidad”. La Real Academia Española reconoce el término “comunalidad” para referirse a la cualidad de comunal, es decir que pertenece o se extiende a varios. La noción de “*communitas*” acuñada por el antropólogo Victor Turner ([1969] 1988) es parte de las reflexiones teóricas de la investigación y se usará sin comillas de aquí en adelante.

⁹ Existen otros investigadores que incorporan el concepto de liminalidad en sus pesquisas. Están por ejemplo la tesis de Vanessa Vera Costa (2021) titulado “Los desastres como generadores de crisis y oportunidades de cambio. El caso del terremoto en el Mercado en Tarqui en Manta – Ecuador”. En el trabajo se demuestra que,

Ambato y sus alrededores subsistieron en tensión hasta la invención de la Fiesta que logró el consenso social tan anhelado y establecer un consenso social de una sociedad que había alterado su configuración social después del terremoto de Ambato y sus alrededores.

ambigüedad del vínculo social como consecuencia del terremoto.

Alrededor de los capítulos me acerco a la historia cultural de la ciencia para explorar las miradas de la reconstrucción. Señalo que durante el terremoto adquirieron protagonismo nuevas voces, entre ellos, los sismólogos con raíces católicas y los arquitectos, ingenieros y urbanistas para la planificación urbana. En ambos casos veo el terremoto como un parteaguas en Ecuador para su desplegar sus demandas e investigaciones.

Para articular al análisis de la reconfiguración de Ambato y sus alrededores y la conciliación festiva después del terremoto propuse el uso de una metodología interdisciplinaria. La decisión de la interdisciplinaria y la búsqueda de elementos de apoyo es resultado de la complejidad de las dinámicas sociales que pone de manifiesto un terremoto. En esta investigación empleo de forma crítica los conceptos provenientes de la antropología que son integrados progresivamente a lo largo del trabajo para examinar las fuentes primarias.

De manera que, en la investigación empleé el concepto de liminalidad desarrollado por Arnold van Gennep ([1909] 2008, 35) en su libro “Los ritos de paso” y profundizados por Victor Turner ([1969] 1988, 102) en su libro “El proceso ritual”. Para Arnold van Gennep ([1909] 2008, 35), ([1967] 1999) (1974) la liminalidad es una fase intermedia propia de los ritos de paso. Estos ritos de pasaje empiezan por la separación o ritos preliminares, continúan con los ritos liminales o de margen y finalizan con los ritos postliminares o de agregación. En la tesis el concepto de liminalidad permite entender el desdibujamiento del vínculo social producido durante esta fase de transición del terremoto a la fiesta.

Entonces, según la teorización de Arnold van Gennep, la liminalidad es vista como una fase intermedia que se da inmediatamente de una fase de desagregación o separación de la estructura social producto de un hecho que sucumbe tan fuertemente la estructura establecida. Es una fase margen o limbo caracterizada por una definición poco clara o la inexistencia de las estructuras sociales.

tras el terremoto del 2016, se genera una fase de liminalidad o pérdida del vínculo social y toda la población adquiere la característica en común de damnificados. Está también la investigación de Francisco Ortega (2002) con el nombre “Catastrophe, ambivalent praises, and liminal figurations in Pedro de Oña's temblor de Lima de 1609” que rastrea las figuras liminales en la poética del escritor Pedro de Oña tras el terremoto de 1609. Mientras que Estrada Enrique Aureng Silva (2018) en su investigación llamada “The liminality of earthquakes, fragments and palimpsests as alternatives to preservation” emplea el concepto de liminalidad para relacionar los terremotos con la destrucción social que deja a su paso y de las formas como la población lidió con la destrucción.

Dichas teorizaciones sobre la liminalidad elaboradas por Arnold van Gennep y por Victor Turner proporcionaron varios elementos en el uso del concepto para integrarlos al objetivo de esta investigación. En el caso de Ambato y sus alrededores, incorporé el concepto de *liminalidad* para explicar la ambigüedad y el reajuste de la configuración social anterior ocasionada por el terremoto del 5 de agosto de 1949. Esta transición del terremoto hacia la Fiesta en el caso de Ambato duró al menos dos años por la magnitud de los daños. Durante esos años, la fase de liminalidad fue rica en creatividad sorteando prácticas relacionadas con las emociones, los rituales, la ciencia y la religiosidad que no lograron tan anhelado consenso de la reconstrucción como sucedió con la Fiesta.

Por fin, la Fiesta de la Fruta y de las Flores logró restablecer la ciudad y sus alrededores en una misma idea de reconstrucción fruto del consenso reconfigurando las relaciones sociales visualizada en sus fragmentos rituales. Entonces, después del terremoto, Ambato y sus alrededores transitaron de una sociedad basada en estamentos arraigados en temporalidades de largo aliento hacia una población con mayor integración porque era necesario reunir todas las fuerzas productivas para la rehabilitación de la provincia. Esta integración es performada en las primeras ediciones de la Fiesta sin que eso signifique que las jerarquías de la sociedad se llegaron a nivelar.

Durante la liminalidad, los sujetos también se transforman en entes liminales como explicó Victor Turner ([1969] 1988, 102). Esta fase de transición social y cultural envuelve a los seres con características ambiguas porque no están ni uno ni en otro lugar. Los sujetos se encuentran fuera de la estructura y sus condiciones no corresponden a la fase anterior sin poder establecer su posición en el espacio cultural. Entonces, en el caso de Ambato, al estudiar este momento ocasionado por el movimiento telúrico como una fase de liminalidad también se pudo explorar a la población que adquirió características de los entes liminales que fueron estudiados por Victor Turner.

Su teorización fue de utilidad para observar las formas en que las diferentes fuentes escritas, visuales y los testimonios difundieron relatos de seres en liminalidad. Así, las fuentes revelaron que después del terremoto y durante los dos años de liminalidad los pobladores afectados por el terremoto mostraban características propias de la fase de margen. En las fuentes se describió o se visualizó una población que no estaba ni en un lugar ni en otro, deambulaba por las calles en búsqueda de sobrevivientes, de sitios seguros e intentando entender el acontecimiento y sorteaba formas de regreso a la estabilidad. Dichas descripciones crearon una narración del desastre difundido en lo local, nacional e internacional.

En esta misma línea de conceptos provenientes de la antropología empleé el concepto de *communitas* de Victor Turner ([1969] 1988). Mediante este concepto, el autor explora la interacción humana en comunalidad durante la fase de liminalidad. Victor Turner ([1969] 1988, 103) sostiene que la ambigüedad del lazo social produce un periodo de vida en común prevaleciendo el resguardo de las necesidades de la comunidad. En la investigación interesa el concepto de *communitas* para rastrear la vida en comunalidad y las características que toma la población de Ambato en la liminalidad producida tanto en el terremoto como durante la Fiesta de la Fruta y de las Flores.

Por un lado, la reconfiguración social de Ambato se desdibuja temporalmente después del terremoto produciendo formas de *communitas*, especialmente durante la fase de emergencia. En esta fase se localizaron formas de solidaridad rudimentarias y elaboradas en espacios abiertos como las plazas, los parques y los patios de las casas. A instantes de producido el terremoto se generaron maneras de colaboración entre familiares, amigos y vecinos consecuencia del estado de indefensión. Las fuentes dieron cuenta de pobladores que prestaban su colaboración para solventar las necesidades más básicas de la población. Por otro lado, la teorización del concepto de *communitas* reflexionada por Victor Turner también fue útil para explorar las formas de convivencia que se produjeron durante la Fiesta. Sostengo que, durante los fragmentos rituales de la Fiesta también se generaron momentos propicios para la convivencia de los estratos sociales. De esta manera, las relaciones sociales estamentales de largo aliento se deshacían momentáneamente para generar un vínculo social de homogeneidad y compañerismo.

Además, en la investigación incorporé el concepto de ritos para explorar las prácticas producidas durante la liminalidad. Consideré los planteamientos de autores como Martine Segalen y de Arnold van Gennep sobre los “ritos de paso”. De Martine Segalen ([1998] 2005) me es útil su propuesta de que los ritos pueden encontrarse en las sociedades contemporáneas y no solo en como se creía hace unas décadas.¹⁰ Mientras que la teorización de Arnold van Gennep sobre los “ritos de paso” me sirvió para pensar en aquellas prácticas ritualizadas que se desplegaron la fase liminal y que buscaban las formas de transitar desde el terremoto y hacia la reconstrucción de Ambato.

¹⁰ Martine Segalen explica que los ritos son “un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica [...] caracterizado por una configuración espaciotemporal específica, por el recurso a una serie de objetos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo” (Segalen [1998] 2005, 30).

En esta misma línea teórica, en la tesis propongo ver la Fiesta de la Fruta de las Flores como un “rito festivo” en tanto espacio de celebración que incorpora en su agenda prácticas rituales repetidas periódicamente. Desde esta perspectiva, la Fiesta -pensada con carácter de permanencia y continuidad- es un ritual porque corresponde a la categoría de festividades populares tradicionales basadas en la repetición simbólica de acciones o palabras fuertemente codificadas (Pereira Valarezo 2009, 16). Los rituales festivos de esta condición contienen prácticas que se mantienen en el tiempo reafirmando un sentimiento colectivo de cohesión. En la investigación propongo rastrear las miradas afectivas durante la reconstrucción de Ambato y sus alrededores. Demuestro que las emociones no están desvinculadas de esta fase de liminalidad tras el terremoto.¹¹ Estas emociones transitan entre el miedo durante la tragedia hacia la alegría de la Fiesta.

De ahí que, lo que respecta a la antropología y su encuentro con la historia ha conllevado aportes importantes. El diálogo interdisciplinar ha desarrollado un interés por la historia de la cultura popular, de las historias privadas, de eventos antes no considerados en el análisis. En este sentido, la antropología hace de cántabro de los documentos históricos. Los conceptos de la antropología ayudan como iluminación de elementos que podían estar invisibilizados o no considerados en el análisis histórico. En otras palabras, la antropología brinda para la historia, la reflexión de lo privado, y lo particular, y la búsqueda de estructuras subyacentes (Clavijo P. 2017, 92). Este diálogo con la antropología hace que la historia se pregunte por los significados o por lo simbólico del terremoto y las fiestas.

En lo que respecta a esta investigación de doctorado, el diálogo interdisciplinario entre antropología e historia, es una propuesta útil, que se distancia de otras formas de encontrar ambas disciplinas como la etnohistoria. En esta ocasión, el empleo de conceptos antropológicos para examinar diacrónicamente los recursos históricos proporciona nuevas luces sobre el estudio de los terremotos que están conjugados con las emociones, los rituales, la ciencia, la religiosidad y las festividades para recuperar la estabilidad.

Esta coyuntura del terremoto y transición hacia la fiesta se produjo en un contexto de avance de la modernidad de una ciudad intermedia del Ecuador. Como consecuencia, los intelectuales resguardados bajo la noción de modernidad ideaban tanto los imaginarios de la urbe como las prácticas festivas. Los imaginarios de la ciudad –bucólico y moderno– formulados por los

¹¹ La búsqueda de la estabilidad la población afectada transita entre una complejidad de emociones como el miedo, la tragedia, el dolor propio y ajeno, la compasión, el desconcierto, la tristeza, el duelo, la pérdida material, la incertidumbre, la desazón, entre otras. En esta investigación rastreo el miedo. Esta es una emoción con gran protagonismo en los testimonios y que moviliza a los actores sociales en sus decisiones.

intelectuales venían construyéndose previamente al terremoto y resultaron útiles para la invención de la Fiesta. Dicha fiesta que, durante sus fragmentos rituales, por un lado, recordaba con nostalgia los huertos, las flores y las frutas y, por otro lado, exaltaba la expansión de las industrias y la producción ganadera y agrícola con maquinarias; ambos elementos coexistentes y propios de las ciudades que transitan hacia la modernidad. Características que se fueron incorporando progresivamente en la identidad llamada “ambateñidad” o “ambateñismo”¹² como sus rasgos distintivos.

Asimismo, bajo la noción de modernidad, la nueva celebración fue aprovechada para desplazar otras prácticas como el carnaval.¹³ De manera que, el carnaval o si bien cabe “los carnavales” en todas sus formas –barbárica y civilizada–¹⁴ en palabras de los intelectuales- celebrados previo al terremoto buscaron desaparecerlos. El primero, el carnaval arraigado por siglos del juego del carnaval con agua y otras sustancias calificado por los intelectuales como barbáricas o salvajes no estaban alineado con el carácter moderno de la nueva Fiesta. Y el otro carnaval que, aunque civilizado -promovido por los intelectuales previo al terremoto- dispersaba la atención de la Fiesta de la Fruta y de las Flores.

Así como la liminalidad es una fase de complejidad de emociones y plagada de rituales también produce cambios en la concepción como son priorizadas o vistas las ciudades por otros actores. Por ejemplo, Ambato, ciudad andina intermedia del Ecuador, adquirió un carácter de centralidad durante la coyuntura del terremoto. La centralidad se determina por entre otros aspectos, los esfuerzos del municipio, del Estado central y de los países vecinos para reestablecer las poblaciones afectadas ante la magnitud del desastre. Las miradas se

¹² “Ambateñismo” y “ambateñidad” son términos usados localmente durante el siglo XX para referirse a la identidad. Se usarán sin comillas de aquí en adelante.

¹³ Para entender esta dinámica y alumbrar las fuentes primarias, empleé el concepto de “civilización” proveniente de la sociología. Las reflexiones teóricas del libro “El proceso de la civilización” de Norbert Elías ([1939] 1989) con ciertas observaciones. Al aceptar implícitamente la idea de una sola forma de civilización se forma una imagen dicotómica entre los pobladores civilizados y los barbáricos; argumentos usados para legitimar criterios de civilidad en la población como sucedió en el desplazamiento del carnaval en Ambato. Asimismo, muchas de las prácticas y decisiones de los intelectuales de inicios y mediados del siglo XX en Ambato provenían de los conceptos de modernización, civilización, higienismo y ornato; que en el caso de las ciudades de los Andes adquirió características propias (Kingman Garcés 2006, 104). Si bien se toma como punto de partida la teorización de Norbert Elías, Ambato, ciudad intermedia del Ecuador, estableció sus propias nociones de dichos conceptos.

¹⁴ Se trataba de tres dinámicas festivas coexistentes. Por un lado, el tradicional carnaval catalogado como juego desenfrenado, el carnaval moderno y civilizado y, por otra parte, la Fiesta de la Fruta y de las Flores. A diferencia de las primeras, ésta última reunía un origen local a partir del terremoto de 1949 y era de carácter oficial. Es así que, durante la Fiesta de la Fruta y de las Flores, cuyas fechas coincidían con las fechas del carnaval, se impulsaron permanentes campañas para erradicar y remplazar el juego del carnaval por considerarlo barbárico y un atentado al ambateñismo.

redirigieron y centraron a Ambato y las zonas afectadas para posibilitar la ayuda en la emergencia y la reconstrucción.

Este carácter de centralidad momentáneo de Ambato en la liminalidad puso en la palestra de la participación visualización de otras voces. Demostrando que, la reconfiguración social y la conciliación festiva fue un proceso complejo y arduo con la intervención y el debate de diversos actores que oscilaban entre lo local, la región central del Ecuador, la andina y todo el continente americano. Las miradas de reconstrucción no solo se discutían entre los intelectuales, sino que también participaban científicos -algunos pertenecientes a órdenes religiosas- como sismólogos, geólogos, ingenieros provenientes de varios espacios del Ecuador y del mundo.

Aunque el espacio de investigación es la ciudad Ambato, aborda también varios lugares en un rango más amplio que es el cantón. Asimismo, Ambato, ciudad andina y región intermedia de la sierra central del Ecuador, se exploró con las conexiones a sus alrededores.

Es así que, estas lecturas novedosas fueron posibles gracias a las nuevas preguntas elaboradas con una mirada crítica desde el presente y a la incorporación de hallazgos inéditos localizados tras una búsqueda amplia en los archivos locales, regionales y globales. Las confluencias de dichas fuentes articularon varios espacios de investigación demostrando la presencia de las historias regionales, globales y conectadas alrededor del estudio de la reconfiguración social tras el terremoto de 1949 y la conciliación festiva.

Esta forma de investigar la historia es útil para enlazar situaciones de contacto entre sociedades distantes (Bertrand 2015, 12). En la investigación fue posible recorrer varias escalas que permitieran establecer zonas de contacto sin apartarse del objeto de investigación. La búsqueda se llevó a cabo repositorios ubicados en Ambato como la Biblioteca de la Ciudad y la Provincia, el Archivo Nacional Seccional Tungurahua, el archivo personal del escritor Gerardo Nicola Garcés, la Hemeroteca del periódico *El Herald*o y mi biblioteca personal.

También se hizo un recorrido por repositorios de varias partes del Ecuador. Así, en Quito se revisaron las fuentes localizadas en la Biblioteca del Ministerio de Cultura y Patrimonio, la Biblioteca Nacional Eugenio Espejo, la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit, la Biblioteca de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador PUCE, el Archivo Alfredo Pareja Diezcanseco del Ministerio de Relaciones Exteriores. Otras fuentes fueron localizadas en la Biblioteca Municipal de Riobamba y en Cuenca en la Biblioteca Municipal Daniel Córdova Toral y el Centro Documental Regional Juan Bautista Vázquez de la Universidad de Cuenca.

También se incorporaron colecciones subidas en repositorios digitales. Esta revisión permitió el acceso al Fondo Nacional de Fotografía del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural que recopila fotos de todo el Ecuador.¹⁵ Fue posible revisar el repositorio del British Pathé: Historical Collection con acceso digital y disponible desde cualquier lugar del mundo. En los últimos capítulos se incorporó la producción cinematográfica del archivo digital de Cristóbal Cobo Arias y la producción fotográfica de Fausto Noriega.

Las fuentes escritas localizadas fueron las monografías, la prensa local “Crónica”, “El Herald” y nacional “El Comercio”, los informes oficiales locales y nacionales sobre el terremoto y las revistas de difusión de la Fiesta. Estos documentos fueron analizados con las operaciones analíticas propuestas por el historiador Ciro Cardoso ([1981] 2000, 142 -148). Mediante la crítica de la restitución se situaron a los documentos en el tiempo y espacio estableciendo su ubicación, la autenticidad de la fuente y determinaron la circulación y llegada hacia el repositorio. Luego, la crítica de la procedencia determinó la fecha, el lugar de origen y el autor del documento. En este sentido, se exploró el medio social de la producción de la fuente. Y finalmente, se rastreó la clasificación crítica de los textos para distinguir los testimonios directos de los indirectos, es decir de los testigos presenciales del acontecimiento o de aquellos que escriben lo que escucharon o leyeron de otras fuentes.

En la investigación se incorporaron operaciones analíticas como la crítica de la interpretación o hermenéutica para determinar la veracidad intrínseca de los documentos y explorar el contenido y el sentido del texto. Con la lectura a contrapelo se logró apreciar lo que no dice o calla el texto entendiendo que provienen de un lugar de enunciación, es decir, entender las condiciones socio históricas de su producción.

En cada capítulo, una u otra fuente escrita adquirió mayor o menor relevancia. Por ejemplo, en el capítulo dos que contextualiza a Ambato y sus alrededores predominó el uso de las monografías. Mientras que, en los capítulos tres y cuatro que exploraron el terremoto, la liminalidad, la vida en *communitas* y los ritos prevaleció el uso de los testimonios, la prensa local, nacional. Para el capítulo cuatro sobre la ciencia y la religión se emplearon especialmente informes desde los sismólogos. Y el capítulo sobre la Fiesta de la Fruta y de las Flores y el carnaval se incorporaron informes oficiales, la prensa y las revistas.

¹⁵ En la sección “Bibliografía” se encuentra un apartado con el nombre “Archivos” que muestra las fuentes escritas y visuales publicadas en el periodo que aborda la investigación. Este apartado es útil para los investigadores y lectores que quieran localizar las fuentes de tal manera que se incluyeron los nombres de los archivos, las bibliotecas y su lugar de ubicación.

Además de las fuentes escritas, a lo largo de los capítulos se incluyeron fuentes visuales en formato fotografía y video. La selección y clasificación de la producción visual del terremoto del 5 de agosto de 1949 representó un reto por la amplia producción visual existente. Aquí se sostuvo que, ciertas circunstancias previas al sismo como la popularización de la fotografía y la incursión en las noticias en formato de cine fueron motivo de la recuperación del abundante material visual. Varias fotografías que se incluyeron en el análisis circularon en la prensa, documentos científicos e informes oficiales, o fueron del interés de fotógrafos locales y nacionales, mientras que los videos provienen de los noticieros cinematográficos.

Por ejemplo, sobre el terremoto, se han distinguido al menos cuatro miradas del cataclismo: a) foto-reportaje cuyo destino final era la publicación de las fotografías en la prensa, b) un enfoque científico con la intención de detallar las explicaciones especializadas documentando la destrucción del terremoto, c) la mirada del profesional local en fotografía que aprovechó el momento para registrar un evento poco frecuente en tal magnitud y una d) cuarta mirada de la producción documental en video captada por autores y empresas fílmicas del exterior.

Se incorporaron las fuentes visuales de las primeras ediciones de la Fiesta de la Fruta y de las Flores obtenidas de la prensa nacional “El Comercio”. Esta publicación denota la circulación de las noticias sobre la festividad hacia un público fuera del espectro local. Sobre el carnaval se lograron encontrar fotografías del juego con agua y otras sustancias que eran publicadas en la prensa local como un mecanismo para denunciar dichas prácticas y por otro lado fotografías provenientes de archivos familiares que rememoran el momento del juego.

Las incorporaciones progresivas de las fuentes visuales en los trabajos de investigación histórica han generado algunos cuestionamientos sobre la fiabilidad de la información que presenta la producción visual por lo que es importante emplear las fuentes visuales al igual que las fuentes escritas con ciertos reparos. Esto porque a pesar de capturar un instante, un fragmento de la realidad no deja de ser sospecha su valor de prueba. La producción visual como fotografías y videos no son más que fragmentos arrancados y restos de películas (Didi-Huberman y Miracle [2003] 2004, 59).¹⁶

¹⁶ La fuente visual no muestra la reproducción total del acontecimiento, sino que tiene varios filtros, en palabras de Roland Barthes (1990, 29) “veo los ojos que han visto al Emperador”. En otras palabras: “A pesar del amplio potencial de información contenido en la imagen, ella no sustituye a la realidad tal como se dio en el pasado. Apenas aporta informaciones visuales sobre un fragmento de lo real, seleccionado y organizado estéticamente” (Kossoy 2001, 89). Entonces, el fotógrafo es el autor del registro, agente y personaje del proceso; representa un filtro cultural y el registro visual es la documentación de la actitud del fotógrafo frente a la realidad, su estado de espíritu y su ideología acaban transparentándose en sus imágenes, particularmente en aquellas que él realiza para sí mismo como forma de expresión personal (Kossoy 2001, 36). Las fotos y los videos a manera de testimonio visual están imbuidas de la ideología del autor (Rubio y Koetzle 2006, 32). Si bien esta interpretación es el punto de partida, las fuentes visuales no solo deben ser analizadas desde el punto de vista del autor, sino también de su encuadre, su representación, su elección.

Se entiende el término “imagen” en un sentido amplio que pueden incluir no solo fotografías, sino también las pinturas, las estatuas, las estampas, el cine, los grabados, los mapas, las planchas decorativas, los exvotos, las muñecas, las cerámicas, es decir, pueden abarcar una gran variedad de fuentes o vestigios como prefiere llamarlos (Burke 2019, 8-14). El uso de estas fuentes visuales obligó a pensar el montaje de cada una de las imágenes. Las fotografías y los videos fueron vistas menos como representaciones exactas de un contexto y más como las interpretaciones de esa realidad. Por estas razones, la investigación hizo uso del análisis iconográfico y una interpretación iconológica para el estudio de la producción visual.

El esfuerzo de interpretación de las fuentes visuales estará cargado de cierta ambigüedad. Si la imagen no representa los hechos pasados, sino apenas pequeños fragmentos con sus límites, la interpretación de la imagen fotográfica se efectúa a partir de esta información discontinua de la vida pasada. Las lecturas (siempre plurales) de la fotografía estarán interpeladas por el repertorio cultural del investigador (Kossov 2001, 89).

Fue necesario descifrar a través del asunto registrado en el documento (segunda realidad), la situación que envolvió al referente que originó en el contexto de la vida pasada (primera realidad) (Kossov 2001, 77). Mientras que el análisis iconográfico prevalece el aspecto literal y descriptivo, en la interpretación iconológica la reflexión está centrada en el contenido (Kossov 2001, 76, 77).

La investigación, así como incorporó fuentes escritas, visuales también aprovechó la riqueza de las fuentes orales. Empero, parte de la tesis se elaboró en el contexto del COVID-19; esta pandemia mundial trajo consigo algunas particularidades. Con la ayuda de la página de Facebook “Ambato ayer y hoy” dedicada a la difusión histórica se convocó a la población sobreviviente del terremoto de 1949 para recolectar su relato sobre este evento, la Fiesta y el carnaval.¹⁷ En la investigación incorporé doce testimonios de pobladores que vivían en la zona urbana y rural de Ambato y un testimonio del cantón Píllaro con conexiones familiares en Ambato.¹⁸

La intención fue crear un archivo vasto de memoria oral sin limitar los testimonios a un sector ni un grupo social o económico de la urbe. Aunque si se procuró que los testimonios tengan al

¹⁷ La página de Facebook “Ambato ayer y hoy” (<https://www.facebook.com/Ambatoayeryhoy/>) es un espacio de difusión de la memoria local fundada por el investigador Hernán Ortiz en el 2015. A la fecha, está dirigida por Paul Ortiz y su archivo visual se compone por producción en formato fotografía y video, así como entrevistas y reportajes. Es una página con una cantidad considerable de visitas y reproducciones sumando hasta el 26 de julio del 2022 el número de 75 410 seguidores.

¹⁸ Para mayor información, revisar el anexo “Ficha informativa de las personas entrevistadas”. Esta ficha es una sistematización de algunos datos útiles para la investigación, entre estos: nombres y apellidos, fecha de nacimiento, edad que tenía cuando se produjo el terremoto, edad en el año 2021 fecha de la entrevista, lugar donde presenció el terremoto y ocupación de la familia.

menos dos características similares sobre el tiempo y el espacio de la investigación. Así, los entrevistados tienen en común la experiencia del terremoto del 5 de agosto de 1949, de la Fiesta y del carnaval en la temporalidad propuesta; y, comparten en el espacio geográfico porque residieron en la urbe y sus alrededores colindantes con la ciudad durante el siglo XX. Es importante mencionar que buena parte de esta tesis se desarrolló durante la pandemia del COVID-19 atravesadas en el año 2020. Esta situación obligó a los investigadores a modificar sus pesquisas en las ciencias sociales. Fue así que durante la pandemia abundaron las reflexiones sobre los retos de la investigación bajo este contexto. A tal punto que, el historiador David Vázquez Salguero (2022, 243) sostuvo que, a partir de este acontecimiento mundial, los “historiadores tradicionales” deberán modificar las formas también tradicionales de revisar los documentos e incluir documentos y fuentes de información disponibles también en versiones digitales.

Como consecuencia, la metodología para recolectar los testimonios incorporados en esta pesquisa se adaptó a las condiciones de salud mundial. Por lo tanto, era necesario mantener las medidas de bioseguridad y precautelar la salud de los testigos quienes para el año 2020 y 2021, fechas de las entrevistas, tenían entre 70 y 92 años de edad convirtiéndose en personas sumamente vulnerables por el virus.

En consecuencia, la recolección de los testimonios fue en su mayoría de forma virtual. Recurrí a las plataformas digitales para organizar videoconferencias que fueron posibles – también en la mayoría de los casos– gracias a la colaboración de los familiares. El acompañamiento de la familia fue vital para facilitar la comunicación virtual a través de la instalación de todos los implementos necesarios para la conexión.

Las entrevistas presenciales se realizaron en espacios lo suficientemente ventilados y abiertos. Los cubículos de la Biblioteca de la ciudad y la Provincia, las casas de los sobrevivientes al terremoto o un café en los espacios abiertos fueron los testigos silenciosos de las entrevistas. En el transcurso de la conversación se mantuvieron las normas de bioseguridad el uso de mascarilla, el gel antiséptico y en la medida de lo posible el distanciamiento físico.

La recopilación de los testimonios se dio por etapas. En primer lugar, fue necesario articular las narraciones con el periodo y el espacio geográfico. Para acercarse al universo más personal de los testigos fue importante articular una relación de confianza. Esto se logró motivando una presentación personal sobre los recuerdos de la niñez incluyendo algunos datos como nombres, edad, familia, actividad económica y su lugar de residencia.

Durante las entrevistas me ayudé de las fuentes escritas y visuales como las noticias, la publicidad, los afiches y las fotografías de la época. En las entrevistas virtuales me ayudé de

las plataformas digitales para proyectar las fuentes, mientras que en las entrevistas presenciales imprimí algunos de estos documentos. Se trató de un proceso de inducción que va de la observación de los hechos y casos específicos para llegar a la experiencia del relato. De esta manera, las fuentes evocaron progresivamente los recuerdos.

A la vez que escuchaba los testimonios notaba que los recuerdos de la niñez o adolescencia sobre el terremoto, la fiesta y el carnaval estaban permeados por el paso del tiempo y el olvido. Los testigos en la etapa de la vejez intentaban reconstruir sus recuerdos y narrar estos acontecimientos que reunían varios aspectos que Alessandro Portelli (1991, 49) llama “la historia de los hechos, historia de la memoria y revisión de los hechos a través de la memoria”. En este camino la configuración narrativa variará debido a la manipulación de la memoria y el olvido (Portelli 2014, 10).

Así como los investigadores ha discutido sobre la fiabilidad de las fuentes visuales, los testimonios también tienen varios cuestionamientos. De manera, que sin prescindir de su incorporación en la tesis fueron utilizados con algunos reparos considerando las recomendaciones metodológicas de Alessandro Portelli (1998, 36-51). Para incorporar los relatos en la investigación se partió de las siguientes premisas: a) las fuentes orales no son simples soportes de las fuentes escritas, b) conservar las grabaciones de los testimonios para explorar los significados de los silencios, tono, volúmenes no accesibles por escrito, c) procurar no alterar el contenido de las transcripciones con el adecuado uso de reglas gramaticales, d) modificaciones en los testimonios significan cambios en las opiniones, d) priorizar lo que el informante quiere decir. Las recomendaciones permitieron entrevistas en horizontalidad, confianza y no de imposición o conquista.

De manera que, la lectura a contraapelo de los documentos, el desmontaje de las imágenes, las narrativas de la memoria hacen posible una lectura intertextual de los eventos comprometidos en esta investigación: el terremoto, la Fiesta de la Fruta y de las Flores y el carnaval. Esta lectura múltiple me acercó al estudio del desastre en perspectiva diacrónica y considerando escalas más amplias.

En la investigación articulo el espacio, tiempo y sociedad a través de las herramientas de la “geohistoria”. Es decir, no se pretendió ver la cartografía como un complemento de la investigación, sino que los documentos trazados sean por sí mismos instrumentos de visualización y análisis de la dinámica territorial festiva. Al respecto, el geógrafo Henri Godard (2019, s.i.) sostiene que “un evento histórico, económico, político o social no puede comprenderse si no es localizado geográficamente, y viceversa, la evolución de un lugar geográfico no puede entenderse sin considerar su dimensión temporal”.

Por ejemplo, en el segundo capítulo se empleó un mapa para graficar Ambato y sus alrededores. Se mostraron las conexiones de Ambato con los sectores rurales y otros cantones de la provincia de Tungurahua y del país y se graficaron factores como la ubicación geográfica en el centro del Ecuador, la red vial, la estación del tren, las ferias, entre otras, que hicieron de Ambato una ciudad intermedia en el espacio regional y nacional.

El plano de Ambato de la primera mitad del siglo XX elaborado por Elías Pinto fue útil para los siguientes capítulos. Respectando su trazo original, en el capítulo dos fue empleado para mostrar la configuración socio-espacial de Ambato antes del terremoto, en el tercer capítulo dicho plano se empleó para localizar los lugares de *communitas* y ritos de paso después del terremoto desplegados en la urbe, mientras que en el quinto capítulo se mapeó la configuración socio-espacial de Ambato después del terremoto.

Mientras que en el sexto capítulo se hizo uso de un croquis de las calles céntricas de Ambato se registraron los espacios de la celebración de la Fiesta de la Fruta y de las Flores. Los mapas se complementaron con una línea de tiempo que grafica la coexistencia festiva y el desplazamiento del carnaval. Los datos incorporados en los mapas provienen del plan regulador de 1951 que grafica la zonificación acorde a las condiciones económicas, sociales y culturales (Torres Lescano 2021, 67). La imbricación logra la identificación de espacios de festejo comunes o puntos de encuentro y espacios diferenciados o desencuentro de las clases sociales.

Para articular estas reflexiones, la tesis consta de siete capítulos que estudian en la mediana duración el antes y después del terremoto del 5 de agosto de 1949. En el primer capítulo exploró el estudio de la historia de los desastres y de la historia cultural de la Fiesta. Señalo que a partir de ambas construcciones historiográficas esta la tesis aporta con la incorporación de conceptos de liminalidad y *communitas* provenientes de la antropología en el estudio de los acontecimientos históricos, nuevas reflexiones sobre la historia cultural de la ciencia que dialogan la ciencia y la religión y la historia de las emociones entre el miedo y la alegría festiva.

En el segundo capítulo recreo el escenario de la investigación. Ubico espacial y temporalmente Ambato y sus alrededores en un contexto nacional y regional de la primera mitad del siglo XX. Rastreo su configuración social y sus imaginarios previo al terremoto del 5 de agosto de 1949. El repaso de su configuración interesa para entender la sociedad ambateña basada en estamentos construidos en procesos de largo aliento. Mientras que, el acercamiento al imaginario urbano ofrece una visión en conjunto de los sentidos de vida en Ambato, elementos de la construcción identitaria local.

En el tercer capítulo exploro el terremoto de 1949 como un evento de destrucción que da inicio a un estado de liminalidad. Este momento de pausa en la vida cotidiana puede identificarse a través de los relatos de los testigos y en los noticieros tanto escritos como cinematográficos. Durante esta fase rastreo cómo se desconfiguran las relaciones sociales construidas previamente dando lugar a experiencias de convivencia y de comunalidad desplegada en espacios públicos como plazas y parques.

En el cuarto y quinto capítulos rastree las primeras formas de pensar el restablecimiento de Ambato en la liminalidad. En el cuarto capítulo exploro los ritos como la genuflexión, las confesiones y los funerales como ritos para procesar el miedo. Enmarco en el contexto político de la época los ritos que aglutinaron a más gente en eventos concretos como el desfile de renovación de fe o juramento de reconstrucción antes los restos de Juan Montalvo y la misa pontifical para señalar que se trataron de miradas de la reconstrucción de Ambato en disputa.

En el quinto capítulo las miradas de reconstrucción de las zonas afectadas a través de la ciencia. Exploro la sismología con raíces católicas para señalar que sus miembros elaboraron los informes científicos sobre el terremoto de 1949. Retomo el juramento de reconstrucción ante los restos de Juan Montalvo para mostrar que este ritual sobrepasó los límites del espacio local y tuvo reacciones desde la ciencia. Rastreo la reconstrucción desde la mirada de los ingenieros y arquitectos imbuidos por la planificación urbana de la primera mitad del siglo XX.

El sexto y séptimo capítulos rastree las formas de ver el futuro de la ciudad a través de la Fiesta de la Fruta y de las Flores como parte de los sentidos renovados tras la liminalidad del terremoto de 1949. En decir, abordé las expresiones post-liminales de Ambato y sus alrededores. El sexto capítulo rastree los elementos que articularon la Fiesta de la Fruta y las Flores, su intencionalidad de permanecer en el tiempo desde su origen y la coincidencia temporal en el calendario local con el carnaval y su posterior desplazamiento. En el séptimo capítulo rastree la reconfiguración social de Ambato y sus alrededores leída desde la Fiesta de la Fruta y de las Flores hacia 1970. Exploré la incorporación de los sectores populares en la agenda festiva, las prácticas rituales, los espacios de *communitas* y los símbolos y la alegría que articulan la Fiesta.

He tratado de tejer varios aspectos que implican rearmar la configuración social de una población afectada por un terremoto. De manera que, el público lector encontrará en las siguientes páginas cuestiones relacionadas como las emociones, los rituales, las fiestas, la ciencia y la religiosidad como formas de articular los sentidos tras la devastación. El trabajo

pretende ser el punto de partida para el estudio de los desastres en temporalidades de largo aliento y considerando aspectos que antes pasaban por desapercibidos o no eran profundizados.

Capítulo 1. Articular el terremoto y la fiesta

Una revisión historiográfica general es suficiente para afirmar la existencia de un variado recorrido académico sobre los terremotos y principalmente sobre las fiestas populares.

Empero, la mirada del investigador no siempre ha sido la misma, sino que sus enfoques varían a través del tiempo. En este camino las investigaciones han recurrido a diferentes aportes teóricos y metodológicos proporcionados del diálogo de la historia con otras disciplinas como la antropología, etnografía, sociología, entre otras. Asimismo, su lente de estudio se ha enfocado sobre diversos actores, que pueden ser la élite, la cultura popular o el estado.

En este capítulo hago lo posible por condensar algunas de estas experiencias investigativas sobre los terremotos y las fiestas populares en los países de los Andes. Así como ofrecer una clasificación que permita agrupar la variedad de sus estudios con los diferentes matices y sus diversas contribuciones historiográficas. El abordaje propuesto en esta investigación es la historia de los desastres y la historia cultural de las fiestas. En otras palabras, planteo articular el estudio del terremoto y de la fiesta a través de estas dos entradas. De manera que, en un primer apartado de este capítulo realicé un recorrido general estas dos corrientes historiográficas puntualizando sus aportes. Entre estos, se encuentran el diálogo con la antropología a través de los conceptos de liminalidad y *communitas*, la historia cultural de la ciencia y la historia de las emociones.

1.1. La historia de los desastres

Aunque existen múltiples palabras para catalogar los terremotos, en la actualidad los investigadores prefieren usar los términos de “crisis” y de “desastres”.¹⁹ Si bien, estos términos demuestran una ruptura o discontinuidad en la cotidianeidad de los sujetos, sus definiciones son diferentes. La primera se refiere a “un agente ambiental o tecnológico que dispara la situación, que tiene efectos materiales y humanos severos” (Baez Ullberg 2017, 2). Y la segunda, a “las situaciones límites que ponen a prueba a la sociedad y actores sociales que la tienen que atravesar, que exigen explicaciones y motivan todo tipo de intervenciones, pero que no necesariamente hay efectos materiales inmediatos, ni víctimas fatales” (Baez Ullberg 2017, 2). En esta diferenciación parece que el término crisis hace referencia a una situación de menor magnitud mientras que en el desastre la disrupción es más severa en todos los niveles de vida.

¹⁹ Otra noción empleada es de catástrofe, esta “reconfigura la tensión temporal de un grupo al romper el 'diálogo' con los tiempos, reduce pasado y futuro a un mismo momento” (Onetto Pávez 2014, 189).

Dentro de la antropología, los estudios a pequeña escala como las crisis tuvieron una agenda temprana de investigación. El aporte de la antropología ha sido fundamental a través de la metodología etnográfica y las teorías sociales y culturales (Baez Ullberg 2017, 3). Fue a partir de la Segunda Guerra Mundial que se comenzó a aplicar el concepto de crisis en los ciclos de vida y en los ritos de paso. Este cambio en las escalas y en los enfoques analíticos permitieron conocer más el conflicto social (Visacovsky 2017, 7). Estos trabajos se han concentrado en las estrategias que los actores sociales desplegaron tras los desastres o el sentido a las crisis cuando el tiempo se congela (Visacovsky 2017, 8). Los eventos como los desastres ofrecen la posibilidad de generar escenarios para que la sociedad se transforme. En otras palabras, “the creation of a new order of normality is required, a new frame of ontological safety” (Visacovsky 2017, 12).

En las últimas décadas se ha hecho un esfuerzo por estudiar los eventos críticos, extraordinarios y disruptivos y enmarcarlos dentro de los procesos viendo sus influencias en la mediana y larga duración (Baez Ullberg 2017, 1-5). En este contexto, a principios del siglo XX el interés de los investigadores se centró en los desastres naturales como eventos que no pueden ser advertidos alterando el “normal” transcurrir de los días (García Acosta 1996). Se empezó a estudiar el aspecto social y cultural de los fenómenos naturales afirmando que sus influencias trascienden del momento del evento y que sus consecuencias se distienden hacia la mediana y larga duración. Así, los desastres modifican, detienen o aceleran los planes de los sujetos.

En las últimas décadas el concepto “desastre natural” fue cuestionado y entendido en un sentido más amplio. En consecuencia, en esta tesis se concibe el terremoto no solo como un fenómeno natural sino también social, cultural y político que altera la cotidianidad y obliga a repensar la rehabilitación de la población en diferentes aspectos. En términos analíticos esta investigación emplea la noción de desastre para referirse al terremoto en la medida en que complementa los daños cuantitativos y cualitativos en su definición. Es decir, el desastre afecta la vida individual y comunitaria con consecuencias que rebasan lo infraestructural hacia lo social, cultural y político:

Un desastre sería la ocurrencia de un evento o situación traumática (o sus consecuencias), que puede ser repentino o prolongado en el tiempo, implica un alto nivel de estrés a los individuos e individuos de una sociedad, y provoca daños o pérdidas, de carácter poblacional, material y/o medio ambiental, así como perjuicios en la actividad diaria de una zona, tanto a nivel comunitario como individual, por la acción de agentes naturales o la actuación (u omisión) humana (Valero, García y Gil Beltrán 2001, 7).

Se considera que un terremoto o cualquier fenómeno es un desastre cuando reúne al menos tres características de forma simultánea: la amenaza, la vulnerabilidad y el riesgo. Así, este evento se produce en zonas pobladas, la gente vive en zonas de alto riesgo y el lugar donde ocurrió el desastre es de alta vulnerabilidad debido a la inexistencia de medidas preventivas. En este sentido, el desastre se enmarca en procesos físicos y en procesos sociales y culturales construidos previo al evento. Esta forma de concebir el terremoto permite ver sus efectos a corto y mediano plazo.

En este marco, la antropología de los desastres como campo autónomo remite necesariamente a autores como Anthony Oliver-Smith (1986) (1990) (1991), Susanna Hoffman (1998) (1999). A Anthony Oliver-Smith y Susanna Hoffman se les atribuyen introducir la mirada de los desastres desde la perspectiva antropológica. Entre sus propuestas se encuentran pensar los desastres como el resultado de procesos. Es el resultado de un “proceso social que incluye un complejo de interacciones entre instituciones, grupos e individuos que tienen que ver con la asignación y forma de recursos materiales y no materiales hacia metas culturalmente derivadas para la sociedad” (Smith 1994, 4).

A partir de este esfuerzo de investigaciones en el año 1992 se creó la Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina LA RED en Costa Rica. Esto significó “un enorme salto cualitativo en la teorización de los desastres y su gestión. Es también un reto para mejorar las políticas imperantes de gestión de desastres en América Latina” (Blaikie, Cannon, David y Wismer 1996, 2).

En esta línea de la antropología de los desastres se encuentran los estudios que abordan su relación con la ecología. En la historiografía peruana, por ejemplo, “uno de los campos menos transitados [...] es el que se centra en la identificación de las relaciones entre sociedades y medio ambiente” (Seiner Lizárraga 2017, 17). Empero, a pesar de los esfuerzos por explicar los desastres, aún se encuentran pendientes los estudios de los terremotos de 1600, 1604 y 1605 en la costa sur y el Cuzco (Seiner Lizárraga 2017, 32). En estos esfuerzos se estudian los desastres para reflexionar las formas de reacción ante la emergencia y la reconstrucción. Los terremotos relucen problemas ambientales construidos previamente.

Si bien esta formación de la antropología de los desastres como campo autónomo no significa que su conformación se haya realizado desde varios espacios académicos heterogéneos (Altez 2019, 278). En esta misma línea, Virginia García Acosta propone que la atención en el estudio de los desastres debe estar menos en el evento y más en la sociedad y sus procesos (Altez 2019, 287). En otras palabras, establece la necesidad de ampliar la temporalidad de estudio de los desastres hacia las situaciones previas y extenderse hacia los acontecimientos posteriores.

Su aporte publicado en 1996 en el documento intitulado *Historia y Desastres en América Latina* es uno de los primeros trabajos que posicionan el tema en la región

Virginia García Acosta (1993) (2004) introduce al estudio histórico de los desastres sin desvincularse de la investigación antropológica (Altez 2019, 278). Esta forma de ver el estudio de los desastres no es contrapuesta ni contradictoria a los trabajos anteriores sino complementaria. En esta forma de abordar los desastres es posible articular el trabajo de campo, la etnografía y la incorporación de las fuentes primarias en el análisis.

Este esfuerzo de recolección de los sismólogos y los geólogos ha sido de gran utilidad para la población que vive en una zona altamente sísmica como la región andina. En la revisión historiográfica se determinó reiteradamente la existencia de profesionales de los institutos, encargados de vigilar y controlar los sismos y proporcionar los elementos necesarios para mitigar los efectos de los desastres. Estos registros históricos de la ciencia ayudan ampliamente en la elaboración de las políticas públicas de los gobiernos.

Estos esfuerzos son vitales y necesarios, especialmente en las ciudades de los Andes ubicadas en el Cinturón de Fuego del Pacífico que son más propensas a sufrir desastres, entre estos, los sismos. Es justamente la profesionalización que se requiere en estas áreas técnicas lo que ha hecho que se desarrollen más investigaciones de forma progresiva pero lenta en algunos países andinos.

Desde estas instituciones, los terremotos son abordados como grandes movimientos tectónicos provocados por la liberación de la energía. Entonces, “la sismicidad histórica representa un campo fácilmente delimitable, en la medida en que identifica los movimientos sísmicos registrados, en una zona determinada, a lo largo del tiempo” (Seiner Lizárraga 2017, 21). En esta línea, los terremotos se definen como aquellos “fenómenos naturales de origen tectónico que suelen presentarse con cierta regularidad en determinadas zonas del mundo” (Seiner Lizárraga 2017, 17), lo que justifica la formación de entidades para su monitoreo y prevención.

Hacia finales del siglo XIX y los inicios del XX²⁰, estos estudios sobre los terremotos ocurridos en siglos pasados, pero también sobre los más contemporáneos a menudo

²⁰ Este registro no es reciente, en Ecuador, por ejemplo, uno de los trabajos más conocidos sobre los terremotos y erupciones volcánicas fue publicado a finales del siglo XIX. Se trata menos de un análisis histórico y más de una recopilación de crónicas de los desastres en Ecuador que van desde 1599 hasta 1797. El estudio fue realizado por el geólogo Teodoro Wolf (1873) titulado “Crónica de los fenómenos volcánicos y terremotos en el Ecuador”; la publicación cuenta con noticias de países de América Central y meridional. El texto fue de gran acogida que “al poco tiempo de haber visto la luz se agotó la edición, saliendo al extranjero la mayor parte de los ejemplares” (Wolf 1873, 5). Lo que demuestra la existencia de un floreciente interés nacional por temas científicos y la vez, la presencia de textos sobre con el aporte de científicos extranjeros.

desvinculaban las prácticas culturales. Los sismólogos y los geólogos recababan información para calcular únicamente los datos especializados de los movimientos telúricos. Así, los científicos recolectaron datos para armar fichas especializadas de los sismos.

En Ecuador los estudios de los desastres enmarcados en esta línea son los de José Egred (2000) y Nidia Gómez (2000); mientras que en Perú se encuentran los trabajos de Alberto Giesecke y Enrique Silgado (1978). Por lo general, estos estudios tienen una mirada técnica del desastre que busca investigar sobre las zonas epicentrales, los daños y las alternativas para reducir sus efectos. Estos autores pertenecen a organizaciones articuladas en América Latina que investigan desastres y las formas de mitigar sus efectos.

Muchos de estos trabajos se realizaron con entidades dedicadas al monitoreo de los desastres. En Ecuador, también se puede encontrar un texto similar con la recopilación de los terremotos que azotaron al país entre 1534 y 1958. En este caso, el compendio fue elaborado por el Observatorio Astronómico de Quito IGM (1959) y se publicó a mediados del siglo XX. Como se demuestra, este vacío historiográfico del estudio de los terremotos y sus efectos no es propio de Ecuador sino de los países andinos. Sin embargo, en el último siglo se ha institucionalizado el estudio y registro de los sismos. Los trabajos incluyeron progresivamente aspectos como las estructuras geológicas del lugar, la magnitud y la frecuencia de la actividad sísmica desde la geología y sismología. Esto resultado de una red de apoyo entre entidades educativas de tercer nivel y postgrado como la Escuela Politécnica Nacional del Ecuador y el Instituto Geográfico Militar. Es así que, gracias a esta alianza y a la formación de varias profesiones en estas áreas se han oficializado los estudios de los sismos.

El trabajo más reciente que recopila la historia sísmica de Ecuador fue realizado bajo la colaboración de las dos instituciones mencionadas anteriormente con la Dirección General de Ayuda Humanitaria de la Comisión Europea ECHO. Los sismos que se estudian van desde 1541 a 1998. Esta vez a más de realizar una explicación del riesgo sísmico en Ecuador se incorporó un apartado sobre el monitoreo sísmico en Ecuador, la prevención y la reducción del riesgo sísmico.

En este trabajo, los terremotos fueron clasificados según las regiones del Ecuador en que sucedieron: valle interandino, zona costera, zona oriental y región insular; datos que sirvieron para determinar las zonas más propensas de los desastres (Rivadeneira, et al. 2007). En palabras de los autores su finalidad era conocer las características sísmicas del Ecuador siendo necesario “para todo cálculo o plan de mitigación de sus efectos y es fundamental para elaborar los códigos de construcción y los escenarios sísmicos” (Rivadeneira et al. 2007, 12).

Por su parte, en Perú, el Instituto de Geología y Minería ha recopilado los datos de los sismos que van entre 1513 y 1974. El geofísico Enrique Silgado (1978, 16-40) ha hecho esta recopilación de aproximadamente 216 sismos que se ubican en orden cronológico. La información incluye datos como la fecha, la hora, la magnitud y las descripciones de los daños de cada terremoto.

De la misma forma, a finales del siglo XX, en Perú se escribió un trabajo considerado hasta el momento como un estudio clásico desde la sismología. En este trabajo, el autor Enrique Salgado (1978, 7-11) explica la historia de los sismos en Perú. Las ciencias geológicas y sísmicas fueron las entradas teóricas para describir la magnitud y consecuencias de los desastres. En todo caso, el aporte de los autores fue vital porque proporcionó un marco teórico para los conceptos de magnitud e intensidad. La obra no tardó en generar polémica porque fue publicada en medio de trabajos que señalaban las posibilidades de predecir terremotos.

Por su parte, en Bolivia, se realizaron estudios sobre los desastres desde el Instituto San Calixto con las bases teóricas de la geofísica y la sismología; estas investigaciones han formado redes de investigadores. Por ejemplo, en los últimos años, el Instituto Geofísico y la Escuela Politécnica Nacional de Ecuador ha realizado colaboraciones con Bolivia y frecuentes debates sobre el procesamiento y registro de los sismos (Fernández, Nieto y Griffiths 2018, 22). Se trataba de cooperaciones entre estos países que buscaban mejorar la metodología para la creación de una base de datos que registre las características de los desastres (Fernández, Assumpcao, Nieto y Griffiths 2018, 13).

Al igual que en Perú y en Ecuador, Bolivia tiene pocos registros sobre los terremotos o desastres desde la sismología. A los esfuerzos actuales desde instituciones públicas se han sumado los esfuerzos de investigadores locales y extranjeros. Las organizaciones no gubernamentales como la Oxfam dentro de su programa de Riesgo y Adaptación en Bolivia han elaborado una recopilación de los desastres desde 1920 a 2005 (Salamanca, Quiroga Becerra de la Roca y Zamora Auza 2011, 19, 20). La finalidad ha sido tomar decisiones sobre los futuros asentamientos de las poblaciones dentro de los procesos de urbanización.

En las últimas décadas han proliferado los estudios de los terremotos desde la historia mediante el uso de las fuentes del archivo. Este tipo de trabajos exploran las modificaciones sociales posterior al terremoto. Si bien, los primeros estudios de los terremotos ponen mayor atención al fenómeno en sí con una mirada técnica, en estas investigaciones se articula los factores sociales. El terremoto en la Villa del Villar Don Pardo en Riobamba en 1797 es uno de los más estudiados desde la modificación de la configuración espacial tras el sismo (Rueda 2000; Pazmiño 2000; Coronel 2015).

Para el siglo XX, estos trabajos sacaron a relucir investigaciones que estudian la planificación urbana y territorial en función de los terremotos. Son trabajos que examinaron el reordenamiento de los pobladores en el espacio a través de los documentos elaborados en la época como los planes reguladores, detección de las zonas sísmicas y seguras, el diseño de los códigos de construcción, entre otros. En estos trabajos se aborda la intervención del Estado, de los gobiernos locales y de la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones en lo referente a la cuestión social. Esta noción con amplio poder semántico está relacionada con el bienestar de la población (Santillan 2009, 13-24).

Estas investigaciones han permitido determinar la transformación socio espacial de las urbes. Demostrando que sus reconstrucciones no se dan de forma lineal, sino que incluyen procesos con imposiciones, diálogo, resistencia y acuerdos. En Lima, por ejemplo, se sumaron a estos contextos de desastres los factores culturales del espacio geográfico. Las migraciones representaron otro factor incluido en la reconstrucción del lugar porque de ahí emergen los procesos de negociación:

la cultura urbana en el Perú, y en la ciudad de Lima en particular, emerge y se desarrolla en la negociación de las ideas, costumbres y tradiciones socioespaciales generadas por la superposición y encuentro de migraciones locales, regionales e internacionales que alimentan su crecimiento cultural, social y espacial. En este proceso de crecimiento, cambio y continuidad, se suceden en ciclos temporales el orden y el caos (Kahatt 2014, 38).

El estudio de los desastres producidos en las últimas décadas tiene ventajas. Por ejemplo, la temporalidad cercana permitió reconstruir el evento con fuentes y datos diversos y la factibilidad de emplear los estudios etnográficos. Estas ventajas que se pudieron corroborar con la investigación sobre el terremoto de Perú en 1970 en Yungay. Los investigadores emplearon la memoria oral de los habitantes de Yungay para problematizar el sismo. Estas novedades metodológicas complejizan aún más la definición de desastres que son vistos también como:

eventos políticos importantes a nivel local, nacional e internacional. Con frecuencia se explotan en pro de ganancias políticas a corto plazo que pueden estar en conflicto con la asistencia en el terreno de criterios humanitarios y de desarrollo (Blaikie, Cannon, David y Wismer 1996, 15).

Mientras que, en Bolivia, se encuentran trabajos que dialogan el desastre con las fuentes de archivo elaborados por Carlos Mesa y Teresa Gisbert (1980) o los estudios de Silvia Rivera. Aunque también se ha recurrido a los registros de la CRED International Disaster Database,

OFDA de la Université Catholique de Louvain. Las investigaciones buscaron demostrar la construcción de:

un estado desigual, excluyente y cómo los desastres pueden explicar que no son nada más que el resultado de modelos de desarrollo que privilegian el excedente económico para grupos reducidos y no incluyentes que lograron a la fecha construir un Estado muy vulnerable y sin respeto a la naturaleza (Salamanca, Quiroga Becerra de la Roca y Zamora Auza 2011, 19, 20).

Para el mismo periodo en Perú se encuentra el caso de Lima estudiado por Charles Walker (2012, 19-42). Su estudio sobre los desastres que se produjeron en 1746 aporta a la historiografía peruana del siglo XVIII. En ese caso, el terremoto y un tsunami son la vía para conocer otros aspectos sociales, económicos y políticos de Lima. Se demostró la tensión de los diferentes grupos sociales en el proceso de reconstrucción. Asimismo, evidencia el enfrentamiento entre la mentalidad barroca y las ideas ilustradas y reformistas al poner en cuestión la restauración de la ciudad.

En estos eventos las élites locales aprovechan estas oportunidades para trabajar por sus propios intereses. En varias ocasiones, la distribución de recursos para los damnificados es acaparada por los grupos más poderosos. Desde este contexto, no se pueden olvidar como se ha mencionado en los estudios la agencia de los “de abajo” y sus espacios de negociación y resistencia.

Y aunque todavía no son muchos, existen también trabajos desde las ciencias sociales que exploran las prácticas culturales alteradas como consecuencia de los desastres. Está, por ejemplo, el trabajo de Scarlett O'Phelan Godoy (2007 19-38) sobre los cambios en la vestimenta de las mujeres de la élite después del terremoto de 1746 en Lima. La utilidad de estos trabajos radica en el rastreo de las modificaciones y la permanencia o la fundación de nuevas prácticas. Este diálogo fue posible desde entradas de la historia cultural que eran más utilizadas para el estudio de las fiestas.

1.2. Historia cultural de las fiestas

A diferencia de los terremotos, existe una abundante producción de investigaciones sobre las fiestas populares en la región andina. Los investigadores de las ciencias sociales han tenido un marcado interés por abordar la fiesta desde varias miradas predominando su abordaje desde la historia cultural y una mirada etnográfica con variaciones en las definiciones de la fiesta. En este marco, explicar o conceptualizar la fiesta resulta complejo por la variedad de elementos que implica, su diversidad y su diversidad de formas. En una o varias épocas del año que varían de acuerdo con la comunidad, la población suele ser convocada para la celebración de

las fiestas y los rituales. En este contexto, la fiesta definida únicamente como un espacio de entretenimiento o diversión podría resultar demasiado simple.

Partiendo de esta premisa, la fiesta es el espejo de una sociedad, en otras palabras, el “reflejo de una civilización, símbolo, vehículo de mitos y leyendas, no se deja atrapar fácilmente”

(Heers 1998, 7). Durante este momento es posible mantener y desequilibrar el orden social.

En el caso del carnaval, la máscara y el disfraz son empleadas para alterar el orden establecido (Heers 1998).

Umberto Eco (1989, 17) confrontan la teoría de la transgresión social para señalar que el desorden y la comedia más bien representa el reforzamiento de la ley. Este desorden es disfrutado siempre y cuando exista un marco común como intertextual de interpretación en la comunidad (Eco 1989, 14). En el mismo libro denominado ¡Carnaval!, V Ivanov plantea la fiesta como un sistema de signos. Por lo tanto, la semiótica es otra aproximación teórica a la fiesta (Ivanov 1989, 21-47). Las fiestas como representaciones guardan un código y un mensaje en sus elementos. De ahí que es posible examinar los gestos y los objetos que contemplan la danza en la festividad (Rector 1989, 48-181).

Mientras que, para Roger Chartier, a través los objetos, de los rituales y de los objetos la Fiesta es una forma para canalizar los proyectos políticos. La fiesta articula “una gramática simbólica que permite enunciar, dándolo a entender o haciéndolo ver, un proyecto político” (Chartier 1995, 32). En este sentido, las representaciones se producen por la “relación descifrable entre el signo visible y el referente significado” (Chartier 1992, 62).

Clifford Geertz señala que estas prácticas pueden entenderse mediante la descripción densa.

En este sentido, resulta imposible interpretar total de las prácticas sino interpretar los símbolos claves. Propone un enfoque semiótico de la cultura que “consiste en ayudarnos a lograr el acceso al mundo conceptual en el cual viven otros sujetos, de suerte que podamos, en el sentido amplio del término, dialogar con ellos” (Geertz [1973], 2003).

Por su parte, Bajtin advierte una marcada diferenciación entre las fiestas oficiales y las fiestas populares como el carnaval. La fiesta oficial es la apóloga de la desigualdad, mientras que las fiestas, como el carnaval, son una manifestación integral de la esencia popular. En otras palabras, el carnaval es visto más como una fiesta popular de los iguales (Bajtin [1987] 2003, 11-15). En esta marcada diferenciación, el enfoque de las clases en las fiestas resulta útil para analizar los discursos, la participación y el diálogo de los de abajo y la élite. En ambas, la fiesta incluye un sistema de símbolos e imágenes con los “dos polos del devenir” unidos y contrarios a la vez (Bajtin [1987] 2003, 182). Con mayores o menos elementos en su definición, se puede decir que la fiesta se constituye

por un paquete de acciones y actuaciones realizadas por una colectividad en forma extraordinaria a (no cotidiana), aunque generalmente periódica y más o menos codificada. Estas acciones recuerdan momentos fundamentales de la memoria común o propician situaciones esperadas por los participantes. Por tanto, entre ellos hacen circular una intensa carga simbólica, instauran un espíritu especial de emotividad compartida, exaltan la imagen de un “nosotros” y reafirman los lazos de integración social (Escobar 2003, 11).

En este sentido, las fiestas requieren de una agenda festiva compartida por la colectividad que se desarrolle periódicamente. Ticio Escobar (2003) realizó un esfuerzo por mostrar los diversos abordajes de la fiesta. Por ejemplo, los festejos vistos como juego remiten a la distracción. Huizinga ([1972] 2005) en su libro *Homo ludens*. Escobar señala que en esa forma de ver la fiesta se olvida del carácter religioso que pueden tener algunas fiestas. Es decir, una festividad pone en escena lo social a la manera de un teatro. Por otro lado, la fiesta puede abordarse como fiesta, esto es, como un momento de regocijo, de júbilo y alegría. Empero Ticio Escobar señala que habría que considerar que en la fiesta no todo es júbilo. La Fiesta como arte que “toma el aura de la fiesta, incauta ese momento de distancia (de autonomía) de la forma que produce la experiencia estética y lo coloca sobre sus objetos, que quedan ungidos de belleza, nimbados, distantes y distintos” (Escobar 2003, 17). En ese sentido, atendiendo a Walter Benjamin (1989) el aura hace a la Fiesta única. La fiesta es además comunicación y mediación. A través de su carga comunicativa puede ser el medio para el envío de todo tipo de mensajes, mientras que a través de su función de mediadora permite la articulación en un sinnúmero de posibilidades incluso más allá de lo social (Escobar 2003, 18). Dichas definiciones de las fiestas no están desarticuladas, sino que permiten la profundización de uno u otro elemento durante la investigación. Es decir, se tratan de diferentes lentes para mirar las fiestas sin que esto signifique se sean contrapuestos o desvinculados.

Asimismo, a través del tiempo, las fiestas tuvieron diferentes abordajes. Para llegar al estudio de las fiestas desde la historia cultural fue necesario atravesar otros enfoques como los provenientes del folclor y los enfoques antropológicos. Sus aportes desde estos campos contribuyeron al estudio de la fiesta de la historia cultural. Esta tesis propone el uso de conceptos provenientes de la antropología para el abordaje de acontecimientos históricos. En este sentido, la misma historia cultural no ha estado libre de cuestionamientos, sino que ha sido fuertemente reñida por la supuesta carencia de sus marcos teóricos y metodológicos. Este debate surgió a finales de los años setenta con la obra de Edward Palmer Thompson ([1989] 2012) titulada “La formación de la clase obrera en Inglaterra” que le atribuyó un papel

protagonista a la cultura. A partir de ahí, muchos críticos de esta corriente historiográfica la compararon con la historia social porque a su parecer esta tendría mayor densidad teórica y le otorgaría mayor validez metodológica.

Otros autores no hacen muchas distinciones entre estos dos enfoques considerando que la historia cultural es a la vez, historia social. De ahí que años más tarde continuaron los debates sobre sus convergencias y divergencias; reflexionando de esta manera: “¿qué es la historia social a finales de los años ochenta? Como mínimo es, además, historia cultural” (Zemon Davis y Ferrandis Garrayo 1991, 177). En otras palabras, a pesar de sus enfoques diferentes comparten bases comunes y puntos de encuentros.

Así, la historia social es la respuesta a los estudios que investigaban a las élites dominantes para acercarse a los hombres y mujeres del pueblo. Por su parte, el objeto de estudio de la historia cultural son las prácticas y las costumbres de estas poblaciones. Empero, los vínculos de la historia sociocultural son más cercanos a la nueva historia social y menos a la historia social clásica. Mientras que la primera le otorgaba prioridad a la estructura económica y social en el análisis de los acontecimientos, la segunda explica estos procesos desde un enfoque cultural. Cambios que desde la óptica del historiador sirvieron de ayuda para comprender mejor el comportamiento de grupos e individuos que no se ajustaban a los esquemas teóricos (Pérez Ledesma 2009, 243).

Desde los años 60 y especialmente en la década del 70 hasta la actualidad, la historia cultural se continúa nutriendo con debates de historiadores que se han preocupado por legitimarla y, a la vez catalogan sus trabajos como parte de esta corriente. Los objetos de interés de la historia cultural han sido durante estas décadas “los medios de transmisión y recepción, las formas de percepción, la estructura de los relatos, los rituales y otras formas simbólicas y la producción de los mismos” (Zemon Davis y Ferrandis Garrayo 1991, 177). Estas temáticas se empezaron a rastrear en los sujetos “de abajo” y no en la élite ni en los grandes acontecimientos como era costumbre.

Empero, esta transición tiene ya varias décadas. Como se mencionó, los inicios de estos desplazamientos teóricos se encuentran en la obra de Edward Palmer Thompson ([1989] 2012) sobre la cultura y rituales del siglo XVIII en Inglaterra. El texto se alejó del estudio de las estructuras económicas para enfrentarse con dos retos: el estudio de las costumbres y de la clase obrera. El giro en los sujetos de estudio y las prácticas conllevaron a la búsqueda de nueva metodología sentando así las bases para la historia cultural. El cuestionamiento de su propio trabajo llevó a plantearse las primeras aproximaciones metodológicas de la historia

sociocultural que a decir de Thompson y Carazo (1989, 63) estaría más cerca de la antropología social y del folclor y menos próxima a la historia económica.

La historia cultural no solo implicó acercamientos a dichas ciencias, sino que se ha constituido un proceso largo y complejo que ha necesitado también el distanciamiento de otras ciencias. Los objetos de estudio cambiaron, las grandes estructuras y la exaltación de los grandes acontecimientos y personajes no eran ya del mayor interés sino en la medida que servían para analizar la cultura popular.

Una de estas disyunciones correspondió con los postulados de Lévi-Strauss. El estructuralismo “converge así con la más firme tradición teórica de las ciencias humanas: la teoría marxista de la ideología y sus muchas derivaciones en el plano sociológico, y el psicoanálisis en el plano psicológico” (Lévi-Strauss [1974] 1995, 16). Desde esta perspectiva, la historia cultural se distanció de la antropología científica y el método estructural.

Para Clifford Geertz ([1973] 2003, 295) la interpretación del pensamiento salvaje que realiza Lévi Strauss convierte su análisis en una “máquina infernal de la cultura. Esa máquina anula la historia, reduce el sentimiento a una sombra del intelecto”. A diferencia de la antropología científica los historiadores de esta nueva corriente no construyen modelos. Sino que proponen el “rechazo de las categorías de explicación positivistas y utilitarias, y de penetración de estas categorías en la tradición economicista del marxismo” (Thompson [1989] 2012, 64). El retorno del sujeto, pero no a los grandes personajes sino la mirada dirigida hacia la cultura popular.

De esta manera, la historia sociocultural se transformó en una disciplina interpretativa y menos descriptiva. En lugar de analizar los acontecimientos “cuantitativamente o establecer correlaciones entre ellos, los lee, traduce o interpreta” (Zemon Davis y Ferrandis Garrayo 1991, 177). La corriente historiográfica se aleja de la sociología y la economía para acercarse a la antropología y la literatura (Zemon Davis y Ferrandis Garrayo 1991, 177). Las representaciones, los significados y los signos se convirtieron en el centro de interés del análisis. En la historia sociocultural se presta atención en:

la localización de nuevos problemas, en la percepción de problemas antiguos con ojos nuevos, en el énfasis sobre normas o sistemas de valores y rituales, en la atención a las funciones expresivas de las diversas formas de motín y rituales, en la atención a las funciones expresiones simbólicas de la autoridad, el control y la hegemonía (Thompson [1989] 2012, 48).

En este sentido, la antropología aporta a la construcción de la Historia cultural nutriéndose de los trabajos de Victor Turner y de Clifford Geertz. Se puede incorporar el rol de los símbolos

rituales y míticos como lo hizo Victor Turner ([1969] 1988) en el análisis de la comunidad ndembu, en el noroeste de Zambia. Los símbolos pensados más como factores de percepción y menos como instigadores del sentimiento y el deseo como lo hizo Lévi Strauss. En otras palabras, los símbolos rituales no estudiados como clasificaciones cognitivas, sino como manifestaciones empleadas para evocar y conducir emociones. Según el autor, de la sociología de los símbolos pueden ser clasificados entre símbolos de estructura y antiestructura. Asimismo, complementó sus investigaciones con los aportes de la antropología social y la antropología cultural (Turner 1974, 19).

Por su parte, Clifford Geertz ([1973] 2003) en su estudio titulado “La interpretación de las culturas” aportó lo que denominó descripción densa”. Registró la vida social y la cultura en la comunidad de Balí siguiendo el esquema de la antropología cultural y simbólica. Es decir, Geertz no buscó leyes sino interpretaciones a la cultura. A inicios de los años 70 se distanció del método estructural de Lévi Strauss y de las formas de las ciencias naturales generando más cercanía con las ciencias humanas. La cultura podía ser descrita con la llamada “descripción densa”; de esta forma:

la determinación precisa de la contribución ideológica de la política pasada a la política presente –en el caso que hemos considerado, la contribución del centro ejemplar, del carisma menguante y del arte de gobierno dramático– es un elemento esencial. Y para suministrar tal elemento, la antropología, para dar un último redoble en mi tambor, está colocada en una situación ideal. Por lo menos está en esa situación si puede recordar ahora lo que en una isla del Pacífico era tan fácil de olvidar: que la antropología no está sola en el mundo (Geertz [1973] 2003, 284).

De esta manera, las investigaciones con estos nuevos enfoques se fueron extendiendo en varios países, ampliando su metodología y teoría. La historia cultural sentó sus bases con “la antropología permanece como la disciplina vecina, pero no la antropología social de los años sesenta sino la antropología simbólica de los setenta y ochenta” (Burke 2007, 113). En Estados Unidos, Natalie Zemon Davis y Marisa Ferrandis Garrayo (1991, 177) se preguntaban sobre la relación de esta corriente historiográfica con la antropología. El nombre de “nueva historia social” pretendía “detectar la existencia de agrupamientos de diverso tipo categorías de edad, género, linaje, patrocinio, raza, religión y pregunta cómo se forman y en qué medida refuerzan o traspasan los límites de la clase” (Zemon Davis y Ferrandis Garrayo 1991, 177).

Para escribir la historia desde estos enfoques se buscaron en las fuentes las relaciones de “dominación y resistencia, de rivalidad y complicidad, de poder e íntimos” (Zemon Davis y

Ferrandis Garrayo 1991, 177). Por ejemplo, en una de sus clásicas obras “El regreso de Martin Guerre” se presentó la inclusión de un nuevo objeto de estudio. Así, la mirada se dirigió al estudio de los sentimientos y posibilidades de una familia campesina del siglo XVI. Modificando así la tendencia de “pensar que los campesinos tenían pocas posibilidades de elegir” (Zemon Davis 1984, 18). Al rastrear en la literatura por lo general la comedia y en los anales judiciales la investigación demostró lo contrario. Se hizo presente la agencia de los lugareños como Martin Guerre y las posibilidades de la población de modificar sus vidas. Por lo tanto, el cambio de la mirada del objeto de estudio implicó la búsqueda de nuevas fuentes que permitieran encontrar en sus intersticios las voces del pasado de “los de abajo”. De esta forma, las fuentes judiciales fueron y siguen siendo de utilidad para reconstruir las vidas de la cultura popular. Por ejemplo, en Italia Carlo Ginzburg ([1976] 2016, 157) se acercó a los pensamientos e interpretaciones desde una perspectiva microhistórica con el molinero Menocchio. La intencionalidad fue alejarse de las llamadas clases sociales altas y acercarse a la cultura popular rastreando las acciones simbólicas de individuos. A través de los indicios, síntomas o vestigios como los hilos del tapiz que forman la trama de la investigación se podían obtener nuevas voces antes no consideradas.

Al estilo de Clifford Geertz, se encuentra la obra de Robert Darnton ([1984] 2002) intitulada “La matanza de los gatos negros”; un hecho que para el público lector a diferencia de los personajes no resulta gracioso pero que puede servir para comprender y descifrar la cultura popular del Antiguo Régimen. Los actos de la matanza de los gatos pueden considerarse menos relatos crueles de un suceso trágico y más como la utilización hábil de los símbolos y las ceremonias por parte de los obreros para vengarse de los patrones, significados que se dan mediante la interpretación de los acontecimientos históricos.

También se ha escrito la historia cultural del libro en Francia con Roger Chartier (1992). Esto significó el paso de “una historia social de la lectura que se pregunta qué grupos sociales leyeron qué libros, y más recientemente, una historia cultural de la lectura que se cuestiona cómo se leía en el pasado: en silencio o en voz alta, rápido o lento representaciones” (Burke 2007, 115). Esta proliferación de estudios demuestra que mientras algunos de los primeros historiadores culturales vieron a la cultura como un reflejo de la sociedad, la generación contemporánea está mucho más confiada en la autonomía y, en efecto, en la influencia de la cultura (Burke 2007, 114).

De esta forma, queda posicionada la historia cultural con los precedentes de la historia social y sus diálogos con la antropología, la etnografía y el folclor. Las obras, representaciones y las prácticas no solo representan el mundo social, sino que dan significado y construyen a los

sujetos (Chartier 1992, 62). Las representaciones se producen por la “relación descifrable entre el signo visible y el referente significado” (Chartier 1992, 62). En esta línea, no fue de menor importancia, la alianza que logró la historia con otras disciplinas que en un inicio se pensaban incompatibles.

En Latinoamérica el estudio de las fiestas predominó hacia fines del siglo XX mediante un enfoque desde el folklore. En este sentido, el folklore estudia las fiestas como parte de un todo articulado entre la familia, las relaciones de subsistencia y las relaciones de diversión. En este enfoque el ser humano se encuentra en el centro. El hecho folclórico ocurre entre el fiestas, teatro, música y danzas, juegos, máscaras, enmascarados, y disfrazados, familia, trabajo (De Carvalho Neto 1989).

En esta línea se enmarcan los trabajos sobre las fiestas de esta época. Muchos de ellos provenientes de entidades como el Instituto de Antropología de la Universidad Central y difundidos en sus boletines oficiales. Se encuentran además los trabajos publicados en la Revista del folklore ecuatoriano de la Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión. El mismo Carvalho Neto estuvo interesado en la institucionalización del campo del folklore en América Latina a través de la producción de textos para su enseñanza (propuestas básicas para la formación de recursos humanos). Estas investigaciones recurren a un intenso trabajo de campo y descriptivo sobre las fiestas y sus personajes.

Recapitular los inicios de la historia cultural y la abundancia de estudios desde el folclor en América Latina es de utilidad para el planteamiento de esta tesis. Para los fines de este estudio, se usan conceptos provenientes de la antropología para la investigación histórica. Como se vio en el recorrido historiográfico de la historia cultural esta asociación no resulta extraña. La historia cultural le debe mucho al giro antropológico de las ciencias sociales y en concreto a la antropología simbólica (Pimentel 2010, 417)”.

En la tesis opté por usar el término de liminalidad y de *communitas* provenientes de la antropología para el estudio del terremoto y la fiesta.²¹ Estos conceptos fueron teorizados por Victor Turner y por Arnold van Gennep. En esta fase liminal se espera que "se comporte de acuerdo con las normas dictadas por la costumbre y ciertos principios éticos vinculantes"

²¹ Eduardo Kingman Garcés (2014, 54) en su artículo titulado “Oficios y trajines callejeros” que explora para las relaciones cotidianas para el caso de Quito en lo que denominó la modernidad temprana, ya advirtió la necesidad de investigar a profundidad desde el trabajo de archivo lo que sucede bajo las circunstancias de desorden social, por ejemplo, durante los desastres. A esto se suma la posibilidad de explorar también las formas en que los pobladores asimilan los desastres. Es decir, las maneras como las situaciones de desorden social dan paso a la construcción de miradas para restablecer la sociedad.

(Turner 1974, 99) acorde a la posición social que ocupe. Las características de los contextos y personas liminales son ambiguas dentro del espacio cultural. No se encuentran ni en un sitio, ni en otro, no se les asigna posiciones establecidas por la ley, costumbres, convenciones y ceremoniales (Turner 1974, 100). La liminalidad indica estar fuera de las estructuras, una etapa de transición social y cultural que es ritualizada:

son momentos liminales que se hallan entre un antes y un después... son experiencias extraordinarias de la espacialidad (porque suceden en territorios determinados), de la temporalidad (porque ocurren en coyunturas determinadas) y de la materialidad (porque de cualquier modo afecta nuestra vida diaria en múltiples sentidos) (Baez Ullberg 2017, 2).

Un estudio detallado de los ritos de paso con sus respectivas fases se lo puede encontrar en el trabajo de Arnold van Gennep ([1909] 2008, 30-44). Este paso de una estructura a otra, de una situación determinada a otra produce acciones y reacciones que van entre lo profano y sagrado. Estableciendo una primera clasificación de los ritos seas simpáticos y de contagio. Además de que el rito actuará de forma directa o indirecta. Las fases liminares como tránsito “son tan metafóricos como materiales y en muchos de estos ritos se materializan dando un salto, cruzando un umbral o pasando bajo un pórtico” (Segalen 2005, 47). Los individuos adquieren características específicas pero lo que más les define es que su posición es ambigua e inestable.

Estas formas de estudiar los desastres articulados con las fiestas permiten explorar nuevos resultados. De acuerdo con Susan Baez Ullberg (2017, 3) al estudiar el desastre se puede explorar la manera en que la sociedad lo afronta y reconstruye el espacio considerando sus prácticas económicas, políticas y sociales. Y la segunda, usar el desastre como un lente etnográfico para comprender la sociedad. En esta tesis me interesa más la segunda sin disociarle de la primera, es decir ver cómo se afrontan los desastres para entender la sociedad. Señalo que, las miradas y las prácticas desde la cultura y la ciencia dan luces para la comprensión de la configuración social y sus pactos.

1.3. Relaciones entre cultura y ciencia

Tras la revisión historiográfica se determinó que los trabajos sobre los desastres, especialmente los terremotos han sido profundizados desde la ciencia o desde la historia cultural como dos miradas aisladas. Mientras que, los estudios de las fiestas han tenido varios abordajes, especialmente desde la antropología, la etnografía y la historia cultural consecuencia del marcado interés de los profesionales en las ciencias sociales en tratar estas prácticas.

Es así que la investigación se inserta en los aun escasos estudios para los Andes que reúnen la ciencia y la cultura no como miradas opuestas sino complementarias. Se toma como referencia la literatura que critica la idea de la ciencia como un espacio autónomo de la vida social y cultural (Bourdieu ([1980] 2007) y (Latour 1992).

Esta asociación se concibe menos como relación causa – efecto y más como toda una dinámica vinculada entre sí. La primera sostendría que la magnitud de los daños ocasionados por el terremoto repercute en las modificaciones de las prácticas culturales. La segunda enmarca los efectos del terremoto en toda una dinámica científica, cultural, religiosa, política que se construye previamente al evento. Estas dimensiones están imbricadas entre sí y hacen parte del restablecimiento de las poblaciones.

En esta tesis demuestro que es posible articular en primer lugar, el estudio de los terremotos y las fiestas y, en segundo lugar, abordarlos vinculando la historia de cultural y la historia de la ciencia. Los vínculos entre la ciencia y la cultura que en primera instancia parecerían contrapuestas ofrecen resultados novedosos. La interpretación no se realizó por separado ni de manera forzada, sino que fue posible establecer los encuentros del terremoto y la fiesta mediante los hallazgos que ofrecían las mismas fuentes y los trabajos previos con esta articulación.

De manera que, esta investigación aporta a la historia cultural de la ciencia. Vincular ambos elementos hace algunas dos décadas podía resultar imposible. Hay quienes sostenían que la ciencia y la cultura no pueden vincularse por estar alejadas de sus objetos de estudio. Su afirmación se sostenía al argumentar que por un lado “los científicos conocen o descubren; los artistas crean o transmiten emociones; la ciencia transcribe el mundo, la cultura lo recrea” (Pimentel 2010, 417). Esta oposición binaria impidió aprovechar toda la riqueza posible de esta relación.

Es frente a estas oposiciones que surgen desde mediados de la década de 1980. Estas investigaciones que fueron catalogadas como historia cultural de la ciencia muestran que “todo hecho científico, toda teoría o toda práctica relacionada con el conocimiento de la naturaleza es un hecho profundamente cultural. Tal y como también es un hecho social” (Pimentel 2010, 418).

En este sentido, las exploraciones desde la historia cultural de la ciencia empiezan a enfocarse menos en el experimento como tal sino en el camino que permitió dicho experimento. Existe un cambio en las interrogantes del investigador del qué hacia el cómo (Pimentel 2010, 423). La historia de la ciencia comprende “la trayectoria que los seres humanos han seguido para

hallar soluciones a problemas concretos y conocer aspectos de la realidad” (Uribe Mendoza 2017, 78).

Estudios como los de Bruno Latour (1992) proponen una nueva forma de ver y acercarse al estudio de la ciencia. Sus planteamientos significan un contrapunto y alternativa a la ciencia estricta (Gutiérrez-Solana 2002, 1). En otras palabras, el enfoque de estudio cambia y se rastrea el detrás del proceso para llegar a dicho experimento:

Hoy día los historiadores ya no se preocupan tanto de los contenidos de la ciencia como de las formas con que los obtuvieron quienes los crearon, constatando por otra parte la estrecha relación –por no decir la fuerte dependencia– que hay entre lo uno y lo otro (Pimentel 2010, 420).

En este marco, existen trabajos desde la historia cultural de la ciencia como los de María Eugenia Petit-Breuil-Sepúlveda (2016) (2017) (2020) que rastrea los desastres, especialmente los terremotos. En sus investigaciones puede combinar en mayor o en menor medida el miedo con las estrategias de los líderes para calmarlo, las ceremonias y rituales religiosas como formas de respuesta al desastre, los cambios en la mentalidad, la interpretación del terremoto y el manejo de la emergencia. Sus estudios se centran entre los siglos XVI-XVII. Por su parte, Deborah Coen (2014) (2021) con una preocupación hacia la ciencia del clima aborda los desastres. Sobre los terremotos, sostiene que la sismología es una ciencia ciudadana por la formación desde distintas voces. Asimismo, Lorena Valderrama (2017) (2014) retoma el concepto de ellos observadores del terremoto para entender las formas como se institucionaliza la construcción del conocimiento sísmico. Su abordaje también es desde la historia pública y la divulgación del conocimiento científico y de la comprensión de los sismos.

La historia de las ciencias sirve para fomentar cambios de paradigma a partir de los aportes de un punto campo específico del conocimiento (Uribe Mendoza 2017). En este sentido, su utilidad está en que busca conocer las causas de como la ciencia se impusieron como única forma de comprender el mundo, resguarda el patrimonio de los saberes locales además de esbozar ciertas imágenes de futuro.

1.4. La historia de las emociones

La historia de las emociones no data de mucho tiempo y así como la historia cultural, esta ha sido muy debatida por su metodológica, fuentes y objetos de estudio. En este contexto, es tan solo desde finales del siglo XX y principalmente la primera década del siglo XXI que han aumentado las investigaciones desde la historia de las emociones. De ahí que, la construcción

teórica de la corriente también llamada *emocionología*²² es reciente. Las preguntas que se formulan para poner en cuestión este enfoque fueron, entre otras: ¿se trata de historia de las emociones, de los afectos o de las sensibilidades? ¿a qué fuentes recurrir para encontrar las emociones? ¿emociones de qué grupos sociales?

Esta falta de definición proviene de la disputa entre naturaleza y cultura; esta división que propone dos definiciones opuestas a las emociones. Una de ellas señala que las emociones “son hechos naturales y, por lo tanto, carentes de historia y otra que afirma todo lo contrario, que son constructos sociales sujetos a variaciones históricas” (Zaragoza Bernal 2013, 2). En este sentido, la historia cultural de las emociones apuesta a dos factores. Primero, la búsqueda de fuentes innovadoras sea escritas, visuales u orales. Y segundo, mejorar la lectura del archivo poniendo atención en las emociones que suelen estar presentes pero imperceptibles. De ahí que, se pueden estudiar temas nuevos o temas tradicionales mirándolos desde esta perspectiva lo que permite decir cosas que antes no se han dicho.

No se puede pensar que las respuestas emocionales a los sucesos de devenir de la vida son únicas. Sino que las reacciones de los sujetos varían de acuerdo con los contextos que también son cambiantes. Las emociones, aunque no han sido consideradas sino hasta las últimas décadas por la historiografía, motivaron actuaciones, reacciones y decisiones. La emoción, como es natural, “está presente en todo proceso psicológico, siendo una experiencia afectiva. Abarca sistemas de respuestas cognitivos, fisiológicos y conductuales, que no necesariamente operan en forma sincrónica (Timmermann 2015, 162).

Acercamientos a investigaciones desde la historia de las emociones se encuentran en Jean Delumeau, Johan Huizinga, Lucien Febvre, Norbert Elias, Peter y Carol Stearns; estos autores marcaron hacia 1980 el inicio de la historia de las emociones en la década de 1980 (Medina Brener 2015, 204). A partir de este surgimiento, el interés sobre las emociones llevó a plantear otras formas de abordarlas. Por ejemplo, Bárbara Rosenwein promovió la historia de las emociones a partir de la década de 1990 distanciándose de dichos autores.

Este distanciamiento proviene de la posición binaria creada entre pre modernidad y modernidad en lo que respecta a las emociones (Medina Brener 2015, 204). En este sentido, se solía afirmar que es durante la edad adulta desarrollada en la modernidad que era posible el control emocional.

²² La palabra “emocionología” no es reconocida por la Real Academia Española. Proviene del término en inglés “emotionology” y se trata de un nuevo campo de estudio, una reacción a la historia social a cargo de los historiadores Peter Stearns y Carol Stearns (Barrera y Sierra 2020, 115).

En los trabajos de Bárbara Rosenwein como *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (2006, 2) afirma la existencia de comunidades emocionales que son “groups in which people adhere to the same norms of emotional expression and value –or devalue – the same or related emotions”. Estas son definidas como aquellos sentimientos que pueden vivir un conjunto de personas en un determinado espacio que son distintos a los de otra comunidad y en espacio distinto. Asimismo, afirma que no existen emociones primarias, sino que una emoción es el resultado y la conjunción de muchas emociones. El uso del concepto comunidades emocionales es flexible y puede ser adaptada para gran número de comunidades emocionales y, por ende, en su estudio se puede emplear todo tipo de fuentes. Las emociones deben ser leídas menos en los discursos y más en la gestualidad y las prácticas.

En la variedad de emociones, el miedo es la más estudiada desde la historia. El elemento central de esta emoción es la “experimentación de una situación de inseguridad, por lo que su desarrollo temporal transitará hacia la búsqueda de un contexto de seguridad” (Timmermann 2015, 163). Todo contexto sea normado o no provoca incertidumbre y miedo, los límites o ausencias provocan temor (Timmermann 2015, 163). Es erróneo, considerar que el miedo surge solamente ante una situación de amenaza y fuera del orden cotidiano de la vida.

El miedo es una emoción que provoca varias reacciones y su estudio puede enfocarse en la inseguridad, la psicofisiología del miedo, el proceso de desensibilización y la carga simbólica. La primera se refiere a la búsqueda de seguridad ante la incertidumbre y el dolor. En este estado, el ser humano busca un “consenso necesario para aceptar la situación dentro de ciertos límites que llevan a aislar la peligrosidad” (Timmermann 2015, 164). La segunda se presenta con la necesidad de liberarse de ese sentimiento.

La tercera se trata de todo un proceso que incluye la habituación o la repetición del estímulo que lo habitúan a esas reacciones. Así, la sensibilización se produce cuando el estímulo es doloroso quedando sensible ante cualquier reacción. Luego está el condicionamiento que asocia estímulos inocuos a estímulos agresivos. Finalmente, la cuarta es la desensibilización que provoca el sometimiento al estímulo de dolor y buscará construir un sistema de alerta y acción (Timmermann 2015, 164-168). En este contexto, se pueden generar rituales que tengan como finalidad acercarse a un estado liberador.

Si bien es cierto, existen trabajos desde la historia de las emociones, sus objetos de estudio pocas veces se fusionan con los desastres. En este contexto, los desastres se han estudiado desde la historia de las emociones, particularmente desde la perspectiva del miedo. La historiografía peruana de la colonia a cargo de Claudia Rosas Lauro (2005, 15-23) ha intervenido en ese campo nuevo y promete nuevas formas de interpretar los acontecimientos

históricos. El libro muestra los miedos no solo a los terremotos sino a las reacciones que pueden acarrear después. Un desastre desencadena miedos a las rebeliones sociales de las clases sociales bajas, a la revolución, a la plebe. Y junto a esto, las élites gestionan sus miedos con medidas de control social.

El miedo ha sido estudiado como una emoción provocada por el terremoto de 1746 en Lima. Por ejemplo, los continuos temblores y el posterior tsunami generaron “una psicosis colectiva; apenas se sentía alguno, las personas tendían sus brazos en cruz pidiendo absoluciones generales” (Sánchez Rodríguez 2005, 105). El miedo y los rumores de posteriores desastres se difundieron rápidamente llegando hasta el Cuzco anunciando las posibles erupciones de volcanes y con ellos las ruinas de estos sectores.

Esta sociedad se caracterizó por ser altamente jerárquica y el tema de la etnicidad marcaba notablemente las diferencias sociales. Todos estos factores “alteraron el ritmo cotidiano de la convivencia social” (Sánchez 2005, 108). La autora concluye que “los limeños no disfrutaron plenamente de los fuegos artificiales y las luminarias” (Sánchez 2005, 117) como consecuencia del miedo a la plebe y a las posibles revoluciones. En definitiva, el miedo colectivo a varios factores estaba presente y se agravó con los rumores y los continuos temblores que la ciudad enfrentaba.

Igualmente, los desastres generan reacciones de miedo a varios elementos del lugar, pero también son utilizados por la élite y la religión para evocar la moralidad y buscar que se mantengan las costumbres. Después del terremoto de 1746 en Lima se empezaron a difundir ideas del castigo divino por la transgresión moral de sus habitantes (O'Phelan Godoy 2007, 19-38). Así, haciendo uso de los cuadros de castas previos al sismo, se ha podido identificar la vestimenta a la semejanza de la moda francesa, sobre todo en las mujeres de la élite. El terremoto fue aprovechado por el clero para condenar estos actos que habrían “desatado la ira divina por vestir de forma escandalosa y perder el recato” (O'Phelan Godoy 2007, 36).

El arrepentimiento de las mujeres limeñas podría decirse que fue temporal. El discurso desplegado por el clero para castigar estos actos para ellos considerados como atentatorios a la moral, al parecer, no causaron efecto a largo plazo. La moda limeña a la usanza francesa no se erradicó, sino que se incrementó y dispersó hacía los sectores sociales de todas las clases. Sin embargo, se evidencia que durante la colonia en Lima hubo una fuerte postura conservadora. Desde esta visión del mundo, la inmoralidad y el atentado a las buenas costumbres eran consideradas las causas los eventos sobrenaturales (O'Phelan Godoy 2007, 38).

Es muy común que las poblaciones sostengan que los desastres son causados por el comportamiento inmoral de la población. El terremoto de 1582 en Arequipa y la erupción del volcán Huaynaputina en 1600 es otra muestra de esta creencia (Málaga 2002, 905-903). Estos eventos fueron atribuidos a los pecados de los españoles y a los indígenas. Las tragedias eran causadas por el olvido de sus dioses ancestrales cuando recibieron el bautizo y participar en ceremonias cristianas. Aunque existió este factor común, el relato de estos eventos demostró que sus efectos y consecuencias no fueron asumidas de la misma forma para todos. Los actores alteraron sus sensibilidades acuerdo a sus creencias y cargas culturales. En consecuencia, las explicaciones y soluciones fueron diferentes, así, por ejemplo:

en el imaginario de la población india, la furia de la naturaleza representó los desequilibrios provocados por las deidades y apus tutelares que exigían el retorno a los ritos ancestrales y el rechazo a los cristianos; en tanto que los españoles lo asumían como castigos enviados por el Señor debido a la conducta pecaminosa en que vivían, así como a la permanencia secreta de los abominables ritos practicados por los indios en parajes fuera de la ciudad (Málaga 2002, 911).

Estas reacciones eran motivadas, entre otras razones, por el miedo que causaba a las élites la subversión de los dominados. Los relatos que se encuentran en las crónicas y en los testimonios señalaron los momentos de temor que afrontaron las poblaciones por los desastres. El dato se puede evidenciar por las expresiones que acompañaron a la descripción del evento. Los terremotos fueron aprovechados por la Iglesia para “reconstituir de manera casi inmediata el tejido social brutalmente desgarrado al cabo de algunos días en los que el “sálvese quien pueda” individual había sido la norma” (Lavallé 2009, 11). La misión de la Iglesia era reponer casi de forma inmediata el orden colonial que el terremoto afectó.

La historia de las emociones explica los efectos en los comportamientos de la población que trae consigo un desastre. Es decir, toda la conmoción social que genera un terremoto. Estudios recientes se han dedicado a investigar cómo la población gestiona los sentimientos causados por la tragedia. Susy Sánchez Rodríguez (2015, 103-122) describe un acto que desarrolla anualmente en Lima durante el mes de octubre. Los habitantes del lugar se visten de morado y recorren los espacios de la ciudad recordando el terremoto de 1746.

Estos relatos no son menores, porque demuestran que a pesar de que el evento dure unos cuantos segundos o minutos sus efectos permanecerán en la vida de la sociedad por un largo tiempo. Empero, muchos de estos estudios se han concentrada en el miedo descuidando otro tipo de emociones como la felicidad (Cuesta 2012). Entonces, las formas de cómo se

gestionan y se codifican estas emociones dicen mucho de las sociedades. La historiografía de las emociones es un campo amplio y pendiente de investigación.

1.5. El estudio de las ciudades andinas intermedias

Asimismo, la tesis contribuye al estudio de una ciudad intermedia en un periodo que es poco estudiado. Así, la historiográfica ecuatoriana tendió a estudiar las ciudades de inicios y finales del siglo XX. El primero por las posibilidades de explorar los cambios en la distribución geográfica de la población entre Sierra y Costa; el impacto de las tecnologías en las comunicaciones interiores y, finalmente, la multiplicación de los intercambios interregionales (León V. 2008, 163-164). Y el segundo por la exploración del modelo de las ciudades que llegaban a la crisis repensando las relaciones entre los diferentes actores (Bermúdez et al. 2016, 120). Los estudios de Ambato, por ejemplo, abordan la primera mitad del siglo XX (Hernán Ibarra; 1992) y finales del siglo XX (Ospina Peralta et al. 2009).

En esta tesis entiendo “ciudad intermedia” menos como una diferenciación relacionada con su tamaño espacial y poblacional (Llop Torné et al. 2009, 24). Exploro la capacidad de la ciudad intermedia para vertebrar y cohesionar el sistema urbano y rural (Llop Torné et al. 2019, 25) y añado su capacidad para articularse en una escala regional. Entonces, en esta investigación exploro una “ciudad andina intermedia” con conexiones locales, regionales y globales. En el hecho urbano el carácter de andino es la región siendo además ciudades conectadas en escenarios regionales y globales (Rebotier y Pascale 2016, 14).

Alrededor del trabajo evidencio como estas ciudades como en el caso de Ambato adquieren un carácter de centralidad tras coyunturas como los desastres. En otras palabras, tienen la capacidad para elaborar estrategias para situarse a escalas regionales, nacionales e internacionales (Rebotier y Pascale 2016, 25). De manera que, la característica de centralidad se modifica alterada por situaciones críticas como los terremotos.

1.6. Conclusiones parciales

En este recorrido historiográfico he tratado de identificar los estudios más representativos de los terremotos y las fiestas, especialmente desde la historia de los desastres y desde la historia cultural de las fiestas. Divisé que, si bien son temas explorados individualmente y de forma aislada, su articulación resulta rica en aportes más aun cuando se ponen en diálogo con conceptos provenientes de la antropología como la liminalidad. Considerar este concepto sitúa, en primer lugar, la mirada hacia las sociedades contemporáneas que se creían que no

podían ser ritualizadas (Segalen [1998] 2005) y, en segundo lugar, hacia temas no considerados tradicionalmente.

Una vez más, el concepto de liminalidad se empleaba desarticulado de la fiesta y del terremoto. Es decir, se empleaba para explorar la población liminal en el terremoto o a su vez en la fiesta. En esta tesis, se ve más bien como una bisagra que vincula el terremoto y la fiesta. Esta una fase de transición entre el desastre y la invención festiva.

El uso de los conceptos de la antropología permite también colocar la mirada en aspectos que previamente pasaban desapercibidos. Durante la fase liminal se presentan formas de sortear el terremoto hacia la fiesta a través de las prácticas rituales individuales, en familia y vecinos o entre amigos, la proliferación de formas de solidaridad del tipo de *communitas* y los símbolos desplegados en esas prácticas.

Ahora bien, desde la perspectiva cultural, la tesis también se inspira en la historia cultural de la ciencia. Este acercamiento es útil en la medida en que contribuye la ciencia y la religiosidad. La investigación pretende contribuir al estudio de la ciencia y la religiosidad menos como dos aristas aisladas sino en diálogo, al estudio de la historia de la sismología para el siglo XX, tema poco estudiado para este siglo (Valderrama 2021) y a las maneras como se aprovechan los terremotos para instalar nuevos órdenes sociales.

Esta investigación se inspira de la historia de las emociones. Por un lado, un terremoto es un suceso imprevisto con pérdidas materiales y pérdidas humanas; una fiesta en cambio es un momento de júbilo y alegría. ¿qué motiva a la comunidad a celebrar una fiesta o rituales luego de un desastre? ¿Cómo se conjuga el miedo del terremoto con la felicidad de la fiesta?

A esto se suma, el estudio de las emociones y las conductas colectivas en los momentos liminales. Las reacciones pueden ser múltiples cuando los individuos atraviesan momentos de conmoción inhibición-estupor. Por ejemplo, la búsqueda de emerger de los escombros provocada por el choque emocional del impacto, el miedo colectivo, el pánico o las conductas de huida; o como en este caso, los actores al no saber cómo asimilar estas situaciones inesperadas y que causan miedo comienzan a reinventar y resignificar el mundo con rituales que provoquen seguridad emocional y estabilidad. Alrededor de toda la investigación se articularán estos elementos en la búsqueda de nuevos resultados que esperan ser una contribución en su historiografía.

Capítulo 2. Ambato en la historia regional antes de 1949

El interés de este capítulo es rastrear la configuración social y el imaginario de Ambato y sus alrededores previo al terremoto del 5 de agosto de 1949. En el conjunto de la investigación interesa la configuración social para entender la organización jerárquica y gremial de Ambato antes del movimiento telúrico; misma que se basaba en estamentos construidos en procesos de largo aliento. Mientras que, explorar el imaginario urbano es de utilidad en el argumento de la investigación para explicar cómo la Fiesta de la Fruta y de las Flores –práctica festiva celebrada después del terremoto– se sustentó en dicho imaginario.

Esta reconstrucción emplaza a Ambato como una ciudad intermedia del Ecuador que participó en dinámicas regionales de la primera mitad del siglo XX. El reto fue apartarse de una mirada más localista y situarla en escalas más amplias de análisis que estén en diálogo con la región.²³ De manera que, reconstruyo el escenario de mi investigación en un mapa de la provincia de Tungurahua²⁴ con los elementos que hacían de Ambato una ciudad intermedia vinculándolo con procesos regionales.²⁵

Retomo el concepto de Fernando Sabatini sobre “segregación espacial” empleado durante mi investigación de maestría²⁶ para explicar que previo al terremoto de 1949 la población de Ambato tenía lugares espacialmente definidos para la aglomeración territorial de un mismo grupo social. A partir de este primer acercamiento, busco comprender de la forma como se estructuraron las relaciones sociales en una ciudad intermedia como Ambato durante la primera mitad del siglo XX.

Me ayudo de un plano de inicios del siglo XX del autor Elías Pinto para trazar la configuración espacial de Ambato antes de 1949. En la herramienta cartográfica ubico el núcleo central situado alrededor del parque Montalvo, las zonas congestionadas, sin suficientes servicios básicos, con poca población, sin correlación a la ciudad y con población

²³ Al respecto se encuentran proyectos como el denominado “Historia y región en el Ecuador 1830 -1930”. El texto editado por el historiador Juan Manguashca (1994, 13-16) analiza las estructuras económicas y sociales contribuyendo al desarrollo de la investigación histórica en perspectiva regional.

²⁴ La provincia de Tungurahua estaba compuesta por cuatro cantones: Ambato, Pelileo, Píllaro y Baños. El cantón Píllaro lo integraban la parroquia urbana (Píllaro) y las parroquias rurales (San Miguelito, San Andrés, San Josee de Poaló, Baquerizo Moreno, Emilio María Terán, Marcos Espinel y presidente Urbina). Pelileo estaba compuesto por la parroquia urbana Pelileo y las parroquias rurales, García Moreno, Chumaqui, El Rosario, Rumichaca, Sucre, Patate Urco, Los Andes, Guambaló, Cotaló, Patate, Benítez, Bolívar y Chiquicha.

²⁵ En la actualidad existen grandes esfuerzos por enmarcar las ciudades en su región para una mejor comprensión de sus dinámicas. Está, por ejemplo, el Programa Académico Universitario “Cátedra Abierta de Historia de Cuenca y su Región” cuya finalidad es promover y difundir la investigación histórica local y regional.

²⁶ Torres Lescano, Jéssica Pamela. 2017. “Estado central, gobierno local y población ambateña en la reconstrucción de la urbe tras el terremoto del 5 de agosto de 1949”. Tesis de maestría. Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador.

dispersa.²⁷ En el plano sobrepongo la ubicación de las industrias y el comercio clasificados por colores que sumados con las estadísticas sobre la población económicamente activa permiten conocer la economía productiva de la ciudad. Demuestro que los intelectuales tomaron dichas representaciones para idear los imaginarios locales. La posición intermedia de Ambato en el Ecuador, la configuración espacial y social, su economía productiva fueron las bases que sentaron la identidad local llamada ambateñidad o ambateñismo.²⁸ Así como el “ambateñismo” durante la época eran frecuentes las expresiones “quiteñidad” o “quiteñismo” para referirse a lo que es de Quito o se relaciona con el sitio o “guayaquileñidad” o “guayaquileñismo” que es propio de Guayaquil (Luna Tamayo 2000, 167-182), (Kingman 2006, 61-98).

Si bien, como lo señala Armando Silva (2006 [1992] 319) hay una diversidad de imaginarios contruidos desde los distintos “puntos de vista urbanos” en tanto son construcciones subjetivas, grupales y proyectuales,²⁹ en esta investigación interesa de manera particular explorar la construcción del imaginario desde la voz de los intelectuales, sus lugares de producción y circulación. Son los intelectuales –entre otros actores que aparecerán después del terremoto– quienes con una agencia de larga data se asignan a sí mismos con la responsabilidad de pensar el futuro de la sociedad tras el terremoto. Son ellos quienes desde su espacio de poder intentan darle sentido al terremoto a través de distintos rituales como la Fiesta.

Esto nos lleva a señalar que, el imaginario urbano que hace parte de la identidad es una construcción de largo aliento. Y en el caso de Ambato –“tierra de las flores y las frutas” como se la conoce actualmente– no surge con el terremoto como se suele creer, sino que estaba

²⁷ Esta zonificación de antes del terremoto en Ambato se obtuvo del Plan Regulador de 1951. Es decir, se trata de la distribución de la población graficada en un mapa desde la mirada de los planificadores de mediados del siglo XX.

²⁸ En este capítulo opto por usar el término “ambateñismo” hallado en las monografías escritas antes de 1949 para referirse a la identidad local. Mientras que, el término “ambateñidad” aparecía en las fuentes primarias posterior a 1949. Aunque la palabra no aparece en ningún diccionario de la época o de la actualidad, el significado puede deducirse de su etimología y de sus usos. Los dos vocablos usan el adjetivo gentilicio “ambateño” refiriéndose a los naturales de Ambato o lo que se relaciona con este sector. La variación en los sufijos determina su significado. El sufijo “ismo” forma sustantivos que designan “actitud, tendencia o cualidad”. “Ambateñismo” son aquellas actitudes o expresiones que se relacionan con lo considerado “ambateño”. El sufijo “idad” denota cualidad, veracidad y afectividad. “Ambateñidad” es aquel sentido de pertenencia y de identidad local

²⁹ El imaginario urbano se aborda desde tres líneas: una dedicada a las prácticas, otra centrada en las representaciones y una tercera que busca la articulación de las prácticas con la experiencia espacial y el espacio vivido (Hiernaux 2007, 17). Para motivo de este capítulo interesa conocer el imaginario urbano enmarcado en las representaciones y la forma como estas se transforman en la imagen creadora. Es decir, entender cómo se formaron las representaciones de Ambato.

ideándose previo a 1949. Entonces, el imaginario es parte de un proyecto identitario local con continuidades, rupturas y enmarcado en procesos de larga data.

Metodológicamente rastrear el imaginario en las monografías es un proceso complejo.

Recurro a una búsqueda en las bibliotecas de todo el Ecuador mediante el Koha o sistema integrado de Gestión de Bibliotecas. Luego del hallazgo, se realizó una selección de las monografías de Ambato escritas únicamente previo a 1949, fecha del terremoto para incluirlas en este capítulo.³⁰ El procesamiento de la información se realiza con el uso de un software de análisis de datos cualitativos.³¹ El software Atlas.ti, empleado en investigaciones en ciencias sociales y culturales, es útil para distinguir los elementos coincidentes de las monografías.

Mediante un sistema de exploración, selección y categorización de datos localizo las reiteraciones de sus autores en ciertos espacios, actividades económicas y sectores sociales de la urbe. De manera que, el imaginario urbano se construye a partir de estas representaciones coincidentes halladas en las monografías.

En consecuencia, en las Bibliotecas se detectaron un aproximado de cinco monografías de Ambato escritas entre 1928 hasta 1947, cuatro de estas escritas por intelectuales locales y una monografía elaborada por un intelectual quiteño. Estas monografías escritas antes de 1949 se pusieron en diálogo con otras fuentes primarias y secundarias más contemporáneas, como la monografía “Tierra de Tungurahua” del autor Gerardo Nicola López (1960) por contener información valiosa para reconstruir el imaginario urbano.

La relativamente amplia producción monográfica de Ambato previo a 1949 responde a la producción de dichos documentos en el contexto nacional que, aunque empezó hacia finales del siglo XIX proliferó en el siglo XX. Por eso, las motivaciones de los escritores son diferentes según los procesos históricos que atravesaba el estado-nación. Las monografías

³⁰ La naturaleza de las monografías era variada. En algunos casos, la escritura de los textos como las monografías era parte de una agenda e iniciativa propia para impulsar el comercio. En otros casos, el proyecto de presentación de una monografía era consecuencia de una solicitud expresa de las autoridades. Por ejemplo, José Filometor Cuesta, empresario de la Fábrica de caucho Venus, funge como agente general en la elaboración de monografía llamada “La provincia de Tungurahua” (1928). En este caso, la monografía se realizaba con la colaboración de varios intelectuales locales incluido el historiador Oscar Efrén Reyes. El documento en sus últimas páginas reúne abundante publicidad de la localidad haciendo pensar en su función informativa y a la vez propagandística. Mientras que, la monografía escrita por Jorge Landívar Ugarte (1947) era una solicitud del alcalde de la ciudad Alfredo Coloma. La petición fue discutida y aprobada en el seno del Concejo cantonal para promocionar la provincia dentro y fuera del país.

³¹ En el año 2019, la Coordinación del Doctorado en Historia de los Andes (2028-2021) de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Sede Ecuador, organizó una capacitación de Atlas.ti con la profesora Heike Wagner. El taller fue aprovechado para crear una base de datos y una “unidad hermenéutica” de las monografías, útiles para la sistematización de este capítulo. Esto es importante, porque la búsqueda de esta y otras fuentes permitió la formación de un archivo personal propio sobre el terremoto y las fiestas para el caso de Ambato.

escritas antes de 1930 invocan un sentido nacional, y luego, entre 1930 hasta 1980 muestran la consolidación de un estado centralizado (Ibarra 2006, 198).

Los documentos monográficos son un género de producción intelectual que describen y analizan situaciones locales (Little-Siebold 1998, 343-345). Los relatos de las monografías cimentaron una imagen de la urbe como el escenario o espacio geográfico y sus dinámicas sociales, económicas, intelectuales y culturales útiles para las investigaciones de la localidad. Las narraciones, según Little-Siebold (1998, 344), construyen un pasado local; es un intento consciente por inventar la cultura local y contextualizar el significado de su pasado colectivo. Dentro de este periodo comprendido entre 1930 y 1980, pueden distinguirse en los relatos monográficos un tiempo local claramente marcado y contenían el esfuerzo de los intelectuales por insertarse en un tiempo histórico nacional (Ibarra 1986, 244). Las “patrias chicas” necesitaban la invención de una historia para insertarse en el relato nacional como parte del surgimiento del estado y nación modernos. De esta manera, las monografías resultan de gran utilidad para la elaboración de trabajos históricos regionales y locales, emplazados entre los siglos XIX y XX.

Al igual que otros archivos, las monografías ofrecen límites y posibilidades para la investigación, siendo un documento valioso para rastrear entidades públicas y privadas locales. Aunque, la imagen de la ciudad que se presenta en la monografía está construida desde la perspectiva de un grupo reducido de escritores. La tarea de elaboración de un relato local fue asignada a los intelectuales letrados de la localidad, quienes eran considerados como los árbitros o intérpretes del pasado que seleccionaban qué es lo que debe ser recordado. Los intelectuales eran las voces autorizadas para la escritura del relato oficial.

Es así que, por lo general, las monografías están atravesadas por una visión de progreso, que privilegia en muchas ocasiones la presencia de los grupos blanco-mestizos. Si bien, algunos autores hicieron descripciones folclóricas de las fiestas o ferias, describían la economía de la ciudad y del agro, se explicaban los sectores laborales como los gremios y sindicatos y hay abundante presencia de hombres “‘notables’, comerciantes, hacendados y autoridades” (Ibarra 1986, 244) –datos que permiten reconstruir la configuración social– la cultura popular es un tema esquivado por estos escritores (Ibarra 1986, 2010). Empero, la ausencia de diversidad de voces locales en las monografías puede ser resuelta si se observa con detenimiento lo que el documento calla, no nombra o no dice de la urbe en sus páginas.

En otras palabras, si bien es cierto que el imaginario urbano hallado en las monografías proviene de las voces de los intelectuales, no puede verse desligado de los espacios populares. La pertenencia de los mismos intelectuales estuvo ligada, aunque en menor medida, a varias

entidades del mundo popular como las asociaciones y gremios de las actividades económicas pertenecientes a la rama secundaria como, por ejemplo, los sectores artesanales y los obreros. Por aquello, incluyo en lo posible, las voces de la cultura popular leyendo a contrapelo las fuentes primarias como monografías o los relatos de visitantes.

Si bien se trata de una identidad que se formula desde la élite, en la creación del repertorio median una diversidad de voces. Por eso es necesario pensar la ciudad –incluso el cantón de Ambato– como un espacio imaginado y construido también desde los actores de los sectores populares urbanos y de las áreas rurales. En este sentido, el imaginario urbano que sostuvo la ambateñidad es más bien parte de un proceso de construcción y de negociación dinámico desde abajo y desde arriba con puntos de encuentro, contradicciones, conflictos y no una imposición de la élite.

En la primera parte del capítulo presento el escenario de la investigación. Ambato es graficado como un espacio intermedio o bisagra; un lugar de circulación destacando su carácter conectivo. Exploro dos dinámicas vitales que le permitieron ser una ciudad intermedia. Una dinámica interna que la transforma en un eje de conexión entre sus parroquias y cantones de la provincia de Tungurahua y una dinámica externa articulando el lugar con las regiones del Ecuador. A partir de esta reflexión exploro su configuración espacial y distribución de la población en Ambato durante la primera mitad del siglo XX a través de zonas geográficas entendiendo sus relaciones sociales.

En la segunda parte exploro el imaginario urbano de Ambato mediante la revisión de las monografías escritas previo al terremoto de 1949. En el apartado indago los intelectuales, los lugares de producción y de circulación del imaginario. Es decir, rastreo el proyecto identitario desde las voces de los intelectuales sin descuidar los otros espacios posibles de mediación del imaginario urbano.

2.1. Configuración social en la primera mitad del siglo XX

Las monografías escritas en la primera mitad del siglo XX insisten en ubicar a Ambato entre la tercera o cuarta ciudad más importante del Ecuador. Los primeros lugares, según las mismas fuentes, lo ocupaban Quito, Guayaquil y Cuenca. Solo para citar un ejemplo, en la descripción que hace Fernando de Troya, el intelectual local que invita a conocer la ciudad, sitúa a Ambato como la tercera ciudad del país. Manifestaba que “no hay duda que, después de Quito, Capital de la República, y de Guayaquil, nuestro flamante puerto principal, sigue campante como tercera ciudad esta metrópoli donairense. Cada día se moderniza y se prolonga más” (De Troya 1943, 43-51).

Con estas afirmaciones halladas en las monografías es posible distinguir su deseo de situar a Ambato en un lugar predominante del estado-nación y hacer visible su característica de ciudad intermedia y eje de conexión. Los intelectuales sustentaban de forma recurrente y con amplios argumentos dichas características de Ambato. Esta investigación retoma esos argumentos de la época, dialoga con investigaciones recientes desde la historia, la sociología y la geografía³² sobre Ambato e incluye nuevas fuentes para interpretar sus afirmaciones. Entonces, la historia de Ambato muestra que -según los intelectuales de la época y las investigaciones recientes- también hace parte de una historia regional.³³ Así, la región entendida como “un conjunto económico y social que se desarrolla y actúa en un espacio dado” (Saint-Geours 1994, 145) no puede pensarse alejada de las dinámicas regionales y globales.³⁴ Ambato, con una ubicación céntrica en el espacio nacional, es parte de la región centro norte del Ecuador. Es un espacio de integración a la región y al país convertido en un polo o nodo de interconexión regionales (Carrión 2013, 22).

Varios factores convirtieron a Ambato en un eje vertebrador en sí mismo. Jean Paul Deler (1994, 347-348) explica este cambio se produjo durante en el primer ciclo del siglo XX. Durante estos años, varias capitales provinciales mejoraron su desarrollo económico en el mercado nacional. Los factores que ayudaron que Ambato se distinga de otras ciudades fueron:

la ubicación geográfica es uno de los principales motivos de su desarrollo. Al encontrarse en el centro del Ecuador le permitió articularse hacia los cantones y provincias de su alrededor: La ciudad sacó ventaja de su situación geográfica en el corazón de los Andes centrales, en el cruce del eje longitudinal del corredor interandino (que vino a ser la vía férrea), de la carretera tradicional de acceso a la costa, por Guaranda y Babahoyo, y de la ruta de acceso a la Amazonía por el valle del Pastaza: controlaba también una región agrícola densamente poblada y especializada en productos de gran valor comercial (frutas, cultivos de hortalizas) (Deler 1994, 347-348).

³² Existen investigaciones amplias sobre Ambato y Tungurahua de Jean Paul Deler (1994), Hernán Ibarra (1992) y Pablo Ospina Peralta, Manuel Chiriboga, Ana Lucía Torres, Marcela Alvarado, Alejandra Santillana, Carlos Larrea, Ana Isabel Larrea, Paola Maldonado y Gloria Camacho (2009).

³³ Se tratan de esfuerzos como los realizados por Cátedra Abierta de Historia “Cuenca y su región” por la Universidad de Cuenca. Estos esfuerzos pretenden emplazar a Cuenca en una historia regional y menos localista.

³⁴ En este capítulo además de las monografías incluyo algunas impresiones de los viajeros y recomendaciones de los pobladores locales hacia los visitantes. Así como otras fuentes, los discursos de los viajeros provienen desde un lugar de enunciación y sus espacios de circulación son reducidos, por lo tanto, también deben ser incorporados en la investigación con reparos. Saint-Geours (1994, 145) explica al respecto que “los matices en las descripciones de viajeros, diplomáticos o gobernadores de provincia, siempre encontramos las mismas estructuras y manifiestamente, la misma esfera de circulación”.

La ubicación geográfica de Ambato en el centro del Ecuador la convierte en un sitio privilegiado para conectarse con la región Costa y la región Amazónica. Estos accesos se lograban por las vías de comunicación como la línea férrea y la carretera panamericana. Estas formas de comunicación con las provincias de otras regiones la convirtieron en un espacio de circulación e intercambio.

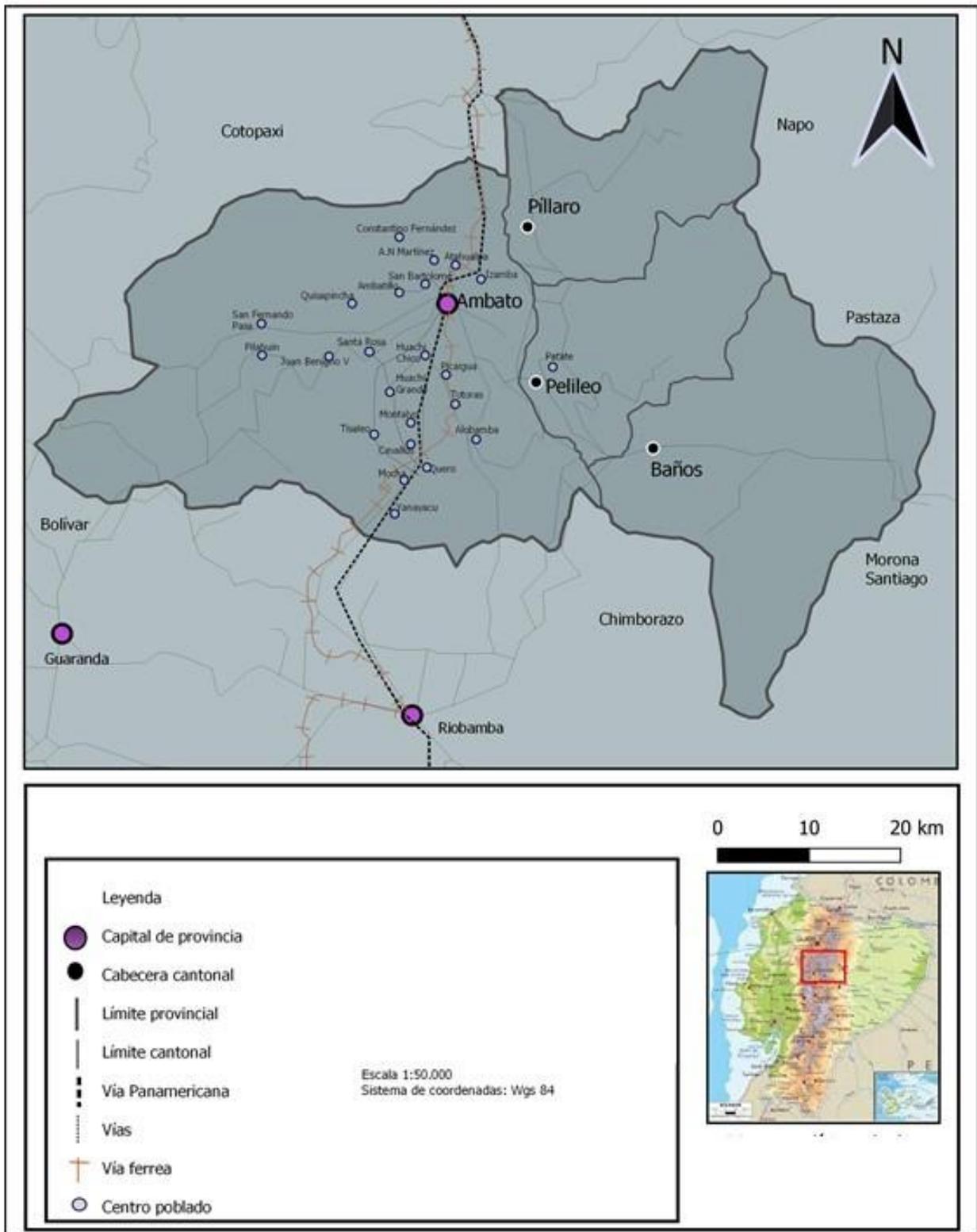
Asimismo, la línea del ferrocarril atravesaba de norte a sur la provincia de Tungurahua que atravesaba de sur a norte en dirección de Guayaquil a Quito haciendo escala en Urbina, Mocha, Cevallos y Cunchibamba. El ferrocarril era el medio de integración nacional y símbolo de edificación de una sociedad en transición hacia la modernidad (Clark 2004, 49-76). Ambato contaba con una estación del ferrocarril³⁵ que facilitaba la circulación de productos hacia la Costa y otros lugares de la Sierra y permitió la reducción del espacio nacional en la relación distancia-tiempo. La circulación de los productos a través del ferrocarril mejoró al sumarse las ventajas de las condiciones ecológicas favorables y la proximidad a los mercados urbanos locales (Deler 1994, 340).

Luego, la construcción de las carreteras eran las formas de operar del estado para articular lo disperso (Harvey 2005, 123-141). De manera que, las redes viales dinamizan los flujos de circulación de productos, ideas, personas y agilizan procesos de intercambio económico basados en el progreso, el movimiento y la conexión. La carretera panamericana, o llamada también carretera troncal del Ecuador, comienza en Rumichaca, frontera con Colombia. En lo que se refiere a la provincia de Tungurahua, llega de la provincia de Cotopaxi para recorrer Cunchibamba, atravesando de norte a sur el cantón de Ambato hasta llegar al límite provincial para dirigirse a Chimborazo.³⁶

³⁵ Llegada de la El 29 de noviembre de 1906 la gente salía a ver la llegada de esta cosa monumental, de este demonio, de este monstruo como lo llamaban, fue un día de fiesta en Ambato cuando comenzó a sonar el pito y el ruido del tren que pasaba raudo por la actual avenida de Miraflores hasta que llegaba al sector de la calle Olmedo y Mera; todavía no se había construido la moderna estación, que se inauguró el 03 de agosto de 1929” (Ortiz Miranda, 2017).

³⁶ La carretera Panamericana en Tungurahua recorre Cunchibamba, Unamuncho, Puerto Arturo, desvío occidental a Píllaro, desvío a Izamba, puente Liria, Ambato, desvío a Santa Rosa, Huachi, desvío Norte a Cevallos, puente Morejón, desvío Oriental a Tisaleo, escuela Vicente Solano, puente Talagua, desvío sur a Tisaleo-Santa Lucía, desvío sur a Cevallos-Quinchicoto, desvío a Mocha, Mocha - Estación del ferrocarril, puente de Mocha, hacienda Yanayacu, puente Mochapata, cruce ferrocarril, caserío Mochapata, límite provincial (Landívar Ugarte 1947, 31).

Mapa 2.1. Ambato, una ciudad intermedia del Ecuador



Elaborado por la autora en el software Quantum Gis a partir del compendio de información socio-económica de las provincias de Ecuador (1974).

Uno de los factores que Jean Paul Deler no consideró en su argumento sobre Ambato como eje vertebrador en sí mismo fueron las vías internas del cantón Ambato y la provincia de

Tungurahua. La conexión con sus parroquias y los cantones de su alrededor fue posible por los ramales ya existentes en la primera mitad del siglo XX. El hecho de que Ambato fuera la capital de la provincia de Tungurahua, no significó que los márgenes provinciales se encontraran desarticulados de la capital, por el contrario, la conexión era dinámica y constante. Así, de la carretera panamericana emergen ramales que conectan a toda la provincia de Tungurahua con sus cantones y parroquias.³⁷

En este sentido, retomo las sugerencias que realiza Carlos Bolívar Sevilla al visitante, “si desea conocer las parroquias y cantones de toda la provincia tiene Ud. facilidad de hacerlo cómodamente; todas esas poblaciones pequeñas están unidas a esta capital de provincia con carreteros más o menos regulares y puede viajar en auto” (1943, 21-22). El kilometraje total de las carreteras en la Provincia de Tungurahua alcanza 50,0 km. En la carretera panamericana y 168,1 km en las carreteras interprovinciales, de 218 km en los ramales (incluido ferrocarril Pelileo) lo que equivale a un total de 436,8 km.

Entonces, los medios de comunicación que pasan por Ambato durante la primera mitad del siglo XX tienen dos características vitales para su desarrollo. En primer lugar, como un espacio de circulación e intercambios externo hacia la región Sierra, Costa y Amazonía a través de la panamericana y el ferrocarril Y, en segundo lugar, como un espacio de articulación interno mediante la red vial urbana se articula con la ruralidad y el resto de cantones de la provincia de Tungurahua.³⁸

Ambato además de tener un sitio predominante en el espacio del estado nación, es una ciudad intermedia del Ecuador. Según Carrión (2013, 21) las ciudades intermedias se ven más como un nodo de interconexión y menos como una cantidad de población contenida en un territorio.

³⁷ Ramales de servicio en la Provincia de Tungurahua son 1) Desvío occidental a Píllaro, puente Culapachán, Píllaro, 2) Desvío Izamba-Izamba, 3) Ambato, 4) Desvío a Santa Rosa, desvío Norte a Tisaleo, Santa Rosa, Juan Benigno Vela, Pilahuín, 5) Desvío Norte Cevallos, Montalvo, Cevallos, 6) Desvío Oriental a Tisaleo-Tisaleo, 7) Desvío Sur Tisaleo-Tisaleo, 8) Desvío Sur a Cevallos-Quinchicoto, Yanahurco, Cevallos, 9) Desvío a Mocha-Mocha, 10) Aguaján-Pasa, 11) Corresponde a Chimborazo, 12) Desvío Picaihua-Picaihua, 13) Guantugsumo-Huambaló.

14) Variante de Pelileo a Las Juntas, Pelileo, hacienda Obraje, desvío Patate por puente Tunga, puente Patate Viejo, desvío Patate por Pitula, hacienda La Merced, hacienda San Javier, hacienda Puñapí, puente Las Juntas, 15) Píllaro, San Andrés, Guapante, Puente Guapante, 16) Píllaro, San Miguelito, Yacupamba, puente Cusatagua, puente La Chorrera, puente Río Blanco, hacienda Tunga, desvío Río, desvío Leito, 17) Desvío norte Tisaleo-Tisaleo, 18) Santa Rosa-Tisaleo, 19) Cevallos, Benítez, Guantugsumo, 20) Corresponde a la carretera interprovincial, por Sabañag-Guano-Riobamba, 21) Desvío a Patate por Pitula, desvío Hacienda Porvenir, desvío Leito, Patate, 22) Desvío Leito. (Landívar Ugarte 1947, 34-35).

³⁸ El kilometraje total de las carreteras en la Provincia de Tungurahua alcanza 50,0 km. En la carretera panamericana y 168,1 km en las carreteras interprovinciales, de 218 km en los ramales (incluido ferrocarril Pelileo) lo que equivale a un total de 436,8 km. Las sugerencias que realiza Carlos Bolívar Sevilla al visitante, “si desea conocer las parroquias y cantones de toda la provincia tiene Ud. facilidad de hacerlo cómodamente; todas esas poblaciones pequeñas están unidas a esta capital de provincia con carreteros más o menos regulares y puede viajar en auto” (1943, 21-22).

En este sentido, es posible comprender la ciudad de Ambato como un espacio de articulación entre otras áreas de la provincia y de la región, formando parte de un sistema complejo de ciudades, con una función importante en la intermediación.

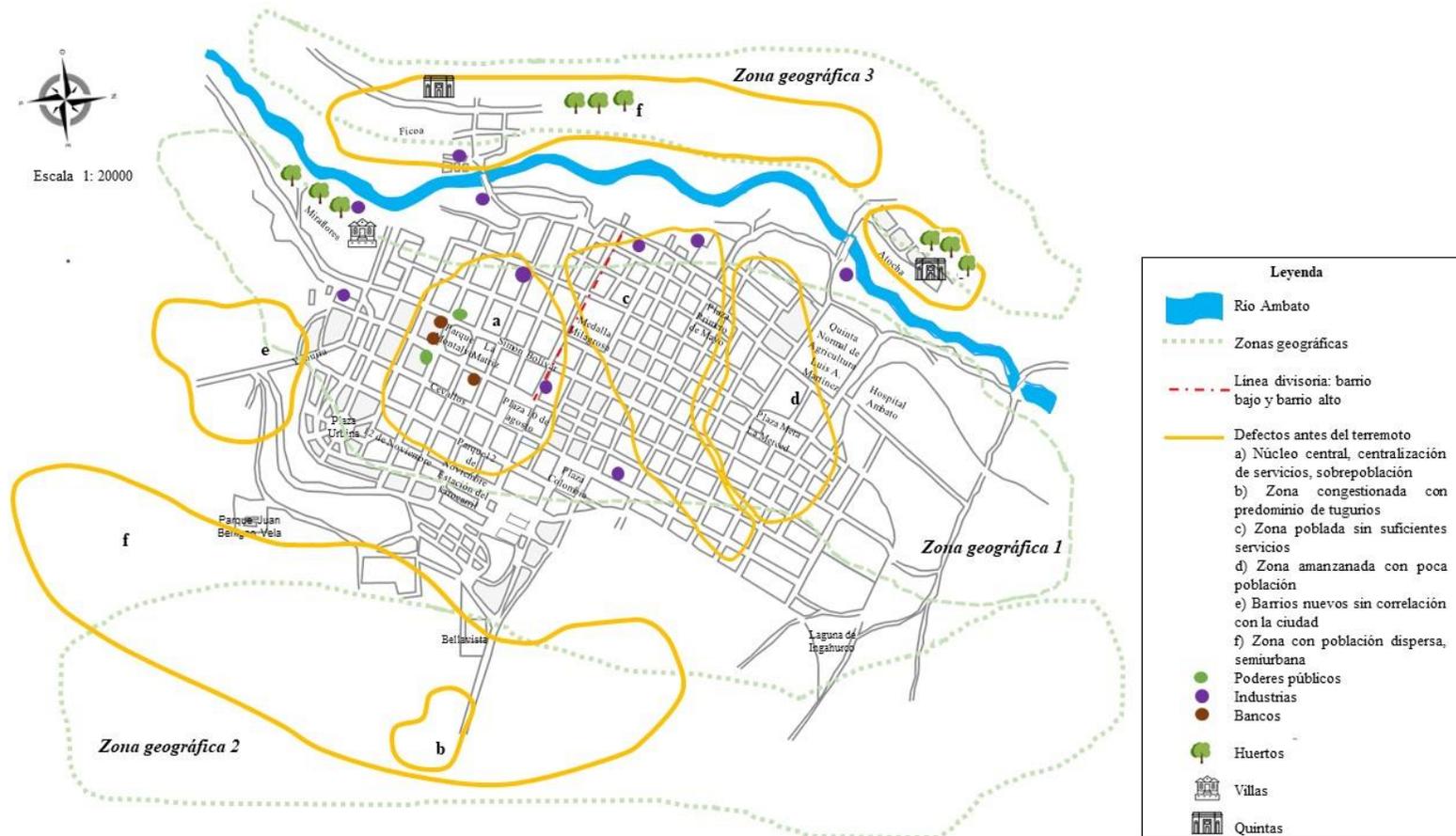
Entonces Ambato se transformó en una ciudad intermedia por sus características geográficas, las vías de comunicación como la panamericana y la línea del ferrocarril (Deler 1994) así como la red vial interna. Bajo estas y otras condicionantes, la población de Ambato fue ocupando el espacio urbano durante la primera mitad del siglo XX. Las negociaciones y desplazamientos de los terremotos³⁹ y la topografía “accidentada” consecuencia del cauce profundo del río muy cercano a la urbe han moldeado el espacio actual de ubicación de Ambato. La ciudad se ha expandido desde el núcleo central ubicado en el actual parque Montalvo hacia los alrededores.

El estudio de estos elementos es un primer acceso de Ambato y sus alrededores para conocer su desarrollo como una ciudad intermedia y el pensamiento de los intelectuales arraigados en dichas características. Empero, este es un primer acercamiento. Para el estudio del funcionamiento de la ciudad hay que prestar atención a su configuración interna, es decir, a sus relaciones y vínculos sociales, y culturales, así como espaciales (Kingman Garcés 1998, 84).

Para mediados del siglo XX la población estaba ubicada en el espacio urbano bajo estas condicionantes de acceso a los servicios básicos, concentración o dispersión de la población y facilidad o dificultad de conexión al centro urbano que era el parque Montalvo. Se trataba de una segregación espacial construida en procesos de largo aliento de ocupación de la urbe.

³⁹ Previo a 1949, dos terremotos llevaron a la ciudad a repensar su rehabilitación, el de 1698 y de 1797. En primera instancia, hacia 1570 la población estaba ubicada por los márgenes del río Ambato. El sector conocido actualmente como “El Socavón” y empleado como un tambo fue el primer sitio destruido por el terremoto producido el 20 de junio de 1698. Con una intensidad de X, según la escala sismológica de Mercalli que va del I al XX, donde I es la menor intensidad y XX es la mayor intensidad. Ambato, Latacunga, Riobamba y los pueblos aledaños sufrieron una gran destrucción. Como consecuencia, se produjeron enormes deslizamientos en montes, laderas y taludes, represamientos de ríos y quebradas causando una gran avalancha por el sector de El Socavón en el valle del río Ambato; “tuvieron calados de 45 m de profundidad, anchuras de 400 m, un recorrido de al menos 54 kilómetros, y un volumen estimado en 84-87 millones de metros cúbicos” (Vásquez, Hall y Mothes 2009, 92). El terremoto se produjo un 04 de febrero de 1797 a las 7h45 de la mañana, tuvo una intensidad de XI, según la escala sismológica de Mercalli que va del I al XX, donde I es la menor intensidad y XX es la mayor intensidad. Esta escala evalúa la intensidad acorde a los efectos ocasionados en las estructuras y en la geografía. La magnitud del terremoto fue de 8,3 según la escala de Richter. De Ambato se señala que “no había quedado casi nada en pie. Solo algunas chozas provisionales daban protección a las gentes que se habían quedado sin acequias, sin molinos, obrajes, iglesias y casas” (Reino 1999, 9).

Mapa 2.2 Antes del terremoto



Elaborado por la autora en el software Philcartho a partir del plan regulador de Ambato (1951) y del plano de la ciudad (1900 aproximadamente).

A fines del siglo XIX, la configuración de la ciudad tenía una clara división entre el barrio alto y el barrio bajo definida por su ubicación geográfica y su población. Desde el sector de la Iglesia Medalla Milagrosa o calle Joaquín Lalama hacia el norte estaba el barrio plebeyo ocupado por un grupo de industriales, artesanos y jornaleros (Ibarra 1987, 190). Allí se encontraba el barrio de la Merced con abundantes viviendas para los sobrereros y los artesanos. Quienes vivían en el sector norte eran llamados urabarríos [Palabra híbrida, del quichua ura: abajo. Barrios de abajo], los de abajo

A partir de la calle Joaquín Lalama hacia el sur se encontraba una concentración de la población de más valía, por su número, su ilustración y mayores comodidades (Ibarra 1987, 190). Alrededor del parque Montalvo, factor de atracción del barrio alto, se concentraban los sitios de residencia de gente bien como se los llamaba en la época, los ricos, los añiados como se los conoce actualmente (Sancho de la Torre 2012, 44,45).

A inicios del siglo XX, esta fue la percepción dominante de la ciudad dividiendo espacialmente a la población en dos sectores el norte y el sur. Esta situación se complejiza hacia la mitad del siglo XX al considerar la ubicación de los nuevos grupos poblacionales que ocupaban progresivamente el espacio urbano. Entre 1930 y 1950 las ciudades vivieron una diversidad de cambios causada por la ampliación y diversificación del mercado, incremento de las rentas, incipiente desarrollo industrial y manufacturero, y la aparición de nuevos sectores sociales (Kingman 2006, 49)

Desde una mirada geográfica se pueden distinguir tres zonas. Sobreponiendo los problemas de la urbe según la mirada de los ingenieros de la primera mitad del siglo XX se determinaron algunas particularidades. Por ejemplo, la primera zona geográfica estaba formada por un núcleo central con centralización de servicios y sobrepoblación, una zona congestionada con predominio de tugurios y una zona poblada sin suficientes servicios básicos (Garcés, Durán y Moreno 1951, 27, 28).

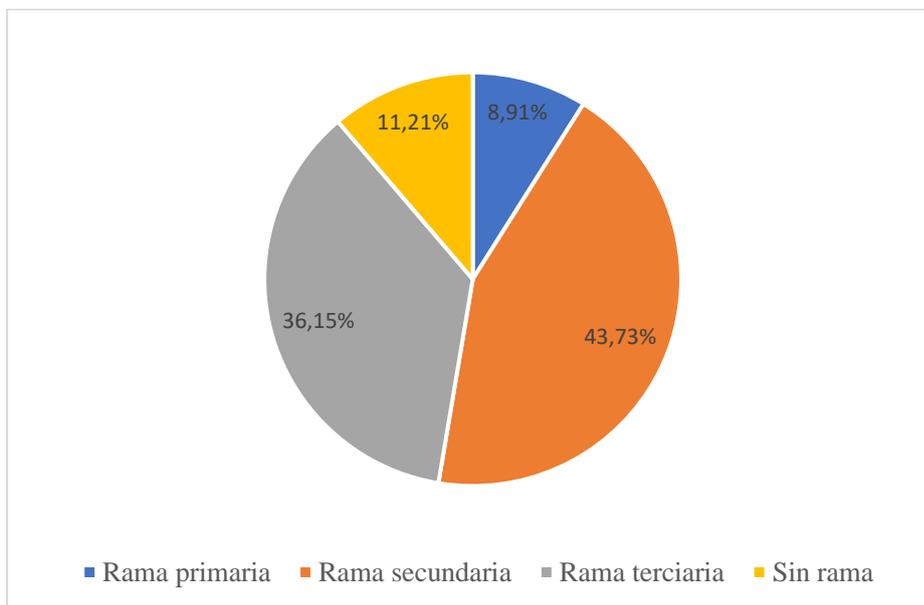
La segunda zona geográfica estaba formada por las planicies de Huachi y algunas urbanizaciones como la Ferroviaria, la Oriente, San Vicente, San Antonio. Según los problemas de Ambato de la primera mitad del siglo XX, este era un sitio con barrios nuevos sin correlación con la ciudad y una zona con población semidispersa y semiurbana (Garcés, Durán y Moreno 1951, 27, 28). Esta área en su mayoría estaba dedicada a usos agrícolas y construcciones dispersas (Garcés, Durán y Moreno 1951, 20-21).

Finalmente, la tercera zona geográfica que correspondía a una faja larga y angosta limitada por el río Ambato y una serie de colinas como de Quisapincha y Santa Elena hasta la Liria. Descrita como un sitio como pintoresco y más fértil, la menos plana y de difícil conexión con

el núcleo central por el cauce profundo el río Ambato. Según los defectos de la primera mitad del siglo XX era una zona poblada sin suficientes servicios y una zona amanzanada con poca población (Garcés, Durán y Moreno 1951, 27, 28).⁴⁰

Estos espacios eran ocupados por población dedicada a diversidad de actividades. Según el censo de 1922 la población económicamente activa de Ambato correspondía a un total de 5 872 personas censadas. La rama primaria era ocupada por 523 pobladores dedicados a la agricultura equivalente al 8,90 %. Un total de 2568 personas ocupaban la rama secundaria con una equivalencia de 43,73 %. En este sector estaban los fabricantes, trabajadores de la alimentación, de las confecciones y textiles, de la madera, del cuero y del calzado, la construcción, los metales y las industrias varias.

Gráfico 2.1. Población activa por rama en Ambato



Elaborado por la autora con información del Censo (1922).

Mientras que 2123 personas equivalente al 36,15 % ocupaban el sector terciario. Este sector estaba dividido entre una rama terciaria de comercio⁴¹ con comerciantes, banqueros⁴² y

⁴⁰ El plan regulador zonificó la urbe según sus problemáticas. Determinó un núcleo central con la centralización de servicios y sobrepoblación, una zona congestionada con predominio de tugurios, una zona poblada sin suficientes servicios, una zona amanzanada con poca población, barrios nuevos sin correlación con la ciudad y zonas con población dispersa, semiurbana (Garcés, Durán y Moreno 1951, 26,27).

⁴¹ Es importante distinguir tres formas de actividades comerciales, uno de capital en giro, otro comercio minorista en tiendas y estancillos y finalmente las actividades relacionadas con las plazas de mercado (Ibarra 1992, 256).

⁴² Otro factor decisivo, que determinó el desarrollo económico de Ambato, la inversión de capital en la banca. A diferencia de lo que sucedía en la Costa donde Guayaquil concentraba la actividad bancaria, en Ambato se formó una red bancaria regional (Deler 1994, 344). Entre las entidades que se encontraban en la provincia estaban el Banco Central del Ecuador, Banco de Préstamos, La Previsora y Banco Nacional de Crédito (Landívar Ugarte 1947, 26).

personas dedicadas al alojamiento y una rama terciaria de servicio ocupada por profesionales universitarios, profesionales menores y maestros, artes y oficios, empleados de gobierno, trabajadores de transporte y comunicación y servicio doméstico. Los profesionales sin rama equivalían al 11,21 % de la población, es decir a 658 pobladores dedicados a ser peones, operarios, obreros, empleados y otros.⁴³

Estas cifras pueden ser entendidas rastreando el contexto social de la época. Durante la primera mitad del siglo XX, la Sierra Centro norte se localizaba por una población compuesta por “hacendados, campesinos libres, pequeños propietarios, artesanos y conciertos” con ciertas diferencias en las localidades (Saint-Geours 1994, 168).⁴⁴ En Ambato, varios sectores como los campesinos mestizos e indígenas se encontraban fuera del control hacendatario. Las redes de arriería practicada por pequeños propietarios mestizos, indígenas libres y de comunidad se convirtió en un obstáculo para que operen los mecanismos de sujeción a las haciendas (Ibarra 1992, 232). En las poblaciones rurales la población se dedicaba a las actividades agrícolas, las ocupaciones artesanales y la arriería sin tener una estricta separación o diferenciación (Ibarra 1992, 232).

En consecuencia, la composición social de las parroquias es más compleja y surge de procesos históricos de la sociedad rural predominando pobladores definidos por sus características como "campesinos-artesanos" (Martínez 1996, 3). En los contextos rurales donde la agricultura ya no constituía la base fundamental de los procesos de producción-reproducción campesinos, la circulación de productos agrícolas y artesanales variaba entre artículos de cabuya, zapatos, textiles, pan, entre otros, con destino a la Sierra y a la Costa (Ibarra 1992, 227). El cronista de la ciudad Gerardo Nicola López a la par que describe la combinación de la agricultura con una multiplicidad de oficios también menciona la explotación que vivían en los talleres:

No es exclusivo de la ciudad o de las cabeceras cantonales; pues en las casas de los campesinos no faltan las máquinas de coser ropa y para coser y aparar calzado, en los ratos desocupados de la labor agrícola... Así actúa este campesinado que, lastimosamente, es muy explotado por los dueños de los talleres de Ambato, en la mayor parte de los cuales ya no gustan de tener los llamados oficiales para el trabajo (Nicola López 1960, 413).

⁴³ Tomo los datos de la investigación de Hernán Ibarra (1992) titulada “Ambato, las ciudades y pueblos de la Sierra Central ecuatoriana (1800-1930). En el trabajo se incluye información del censo de la ciudad de Ambato realizado en 1922 de la Agencia de Regulación y Control del Agua (ARCA).

⁴⁴ En el cantón Pelileo la población estaba dedicada a la agricultura, los tejidos de lana, algodón y cabuya. La población del cantón Píllaro se dedicaba principalmente a la agricultura. Y la población de Baños a la agricultura con caña de azúcar y se constituía en uno de los centros turísticos más visitados del país (Landívar Ugarte 1947, 36, 37).

La formación de los trabajadores de las ramas mencionadas oscilaba entre un aprendizaje autodidacta, una instrucción en el oficio por parte de sus padres o habían asistido a las escuelas para diseñar habilidades técnicas. De a poco, se instalaron pequeños talleres en el centro y periferia de la ciudad. De esta forma y sin pertenecer a la élite ambateña adquirieron fama local por sus habilidades y técnicas en reparación, construcción y prestación de servicios. En Ambato existía una diversidad de oficios, la monografía de Jorge Landívar Ugarte destaca los siguientes: “zapateros, sastres, modistas, choferes, peluqueros, electricistas, telefonistas, albañiles, matarifes, etc.” (Landívar Ugarte 1947, 26).⁴⁵

La diversificación de las actividades fue esencial para el desarrollo económico de la región. En Ambato, por ejemplo, estos comerciantes -pequeños en su mayoría- estaban ligados con las actividades productivas locales (Ospina Peralta et al. 2009, 64) y como consecuencia se produjo un gran crecimiento por el desarrollo de su mercado local. Hernán Ibarra lo describe como “un intenso desarrollo de la producción mercantil en el agro, el desarrollo del sistema de ferias en la Sierra central y un persistente proceso de avance de la pequeña propiedad rural” (Ibarra 1922, 263). De esta manera, se creó un sistema de comercialización alternativo y competitivo al de las haciendas (Ibarra 1992, 233).

Aunque se establecía una división espacial geográfica y poblacional –norte sur o por zonas– la población circulaba proveniente del campo frecuentemente por el espacio urbano. Las monografías describen la población campesina indígena o mestiza recorriendo los caminos de acceso a Ambato. Las ferias que se desarrollaban en las plazas convocaban a los campesinos a tempranas horas del día. Jorge Landívar Ugarte –aunque esta es una mirada idílica– narró la llegada de los campesinos a Ambato para instalarse en las ferias. Estos encuentros muestran la desaparición de las fronteras entre el campo y la ciudad, sin que eso signifique, como en el caso de Quito que estos acercamientos tengan una ausencia de violencia corporal y simbólica con roces corporales (Kingman 2014, 47). El intelectual describe la feria así:

la multitud de labriegos con trajes abigarrados la invaden desde el amanecer, llevando sus productos a la tradicional feria de ese día; para regresar por la tarde a sus lares, dejando que la calma y la vida vuelvan a reinar en la urbe (Landívar Ugarte 1947, 38).

Desde la economía productiva, las ferias dinamizaban el comercio agrícola permitiendo que se acopien los productos agrícolas para el intercambio regional. Estos espacios de circulación se transformaron en un medio para que la ciudad de Ambato lograra la centralización del

⁴⁵ Menciono el caso de José Luis Antonio Meza Villena quien estudió en la escuela de Artes y Oficios de la Iglesia de los Padres Josefinos. Se especializó como mecánico y relojero de la ciudad (Entrevista a Marco Meza, hijo de José Luis Antonio Meza relojero, videoconferencia, 29 de junio de 2021).

comercio regional (Ibarra 1992, 1930) y se convirtiera en un lugar de acopio y de intercambio importante para todo el país:

La feria de Ambato, está considerada como la mejor de la República. Circula además poco más o menos cada lunes: Un Millón doscientos mil sucres, dinero que gira de mano en mano y de banco en banco. Hay cuatro plazas al aire libre y un Mercado que es la última palabra en arquitectura moderna. En cada plaza se cotizan diferentes productos nacionales que sacan sus propietarios de las haciendas o fincas agrícolas. El movimiento comercial es impresionante. Cada cual vende sus mercaderías con óptima remuneración. Los productos de mejor salida son: Harinas, papas, cebollas, ajos, maíz, frejoles, y legumbres. En la plaza animales se venden toda clase de ganado, caballos, pollinos, marranos, llamingos, cabras, borregos y gallinas (De Troya 1943, 49).

En estos caminos, las ferias se convirtieron cada vez más en puntos de intercambio importantes y necesarios. A las ferias de Ambato, Latacunga, Riobamba y Salcedo se les atribuye la transformación social y económica de la Sierra, especialmente de sus mercados. Según Saint-Geours (1994, 161) “la naturaleza de esos mercados se transformó: se diferenció la venta al por mayor del menudeo y se operó una especialización por productos que condujo a un aumento del número de comerciantes, y a una diversificación de sus actividades”. Ante este panorama, muchos de los hacendados empezaron a invertir sus ganancias en actividades comerciales e industriales especialmente en el sector alimenticio y textil (Deler 1994, 343). Los terratenientes buscaron la compra de maquinaria e insumos para la inversión agrícola y ganadera. Muchos de los propietarios de las haciendas eran a la vez propietarios de las industrias y comercios ubicados por los alrededores de la urbe. Se produjo así el comienzo de “una nueva economía urbana con la presencia del capital industrial coexistente con el capital comercial y de los artesanos (Ibarra 1922, 263). Las actividades en la hacienda se combinaron entre la economía industrial, artesanal, agrícola y ganadera.

En monografía escrita por Jorge Landivar Ugarte (1947) apenas dos años antes del terremoto se describió la variedad de fábricas en Ambato. Estaban La Industrial Algodonera, El Peral, La Texgal dedicada a tejidos de algodón, la Europea que elaboraba artículos de seda, la fábrica Howit Hermanos destinada a la fabricación de cerámica, La Venus, Hércules y la Hansa para los objetos de caucho. También estaban las fábricas destinadas a los alimentos como El Cóndor para los confites, los chocolates, las galletas y los fideos, la Cervecería Tungurahua, los Molinos de Harina de Miraflores y Tilulum, las tenerías Tungurahua y Ecuador, las manufacturas de frutas en conserva. Otras manufacturas estaban destinadas para la ropa de exportación, calzado, camisería.

La distribución de las industrias en el espacio urbano era dispersa. Previo a 1949, no pocas industrias se instalaron en el sector central de la urbe. Según la mirada de los ingenieros planificadores, esta concentración de la actividad industrial en el espacio urbano ocasionaba problemas de tráfico y accidentes, ruido en los sectores céntricos de la urbe y un difícil acceso de los obreros hacia las fábricas. Se describe a la ciudad con “una ubicación arbitraria de instalaciones industriales [...] su ubicación dispersa trae problemas de abastecimiento de materias primas y de distribución de productos elaborados, entorpece el tránsito que las sirve y ocasiona molestias al vecindario (ruidos, olores, emanaciones, etc.)” (Garcés, Sixto Durán Ballén y Moreno 1951, 33).

Los obreros se desplazaban diariamente hacia las fábricas desde los sectores rurales. Campesinos y habitantes de pueblos –que se desempeñaban en el trabajo industrial (Ibarra 1992, 257)– salían desde Huachi, Picaihua, Pinllo y Quisapincha y los alrededores para trabajar en Ambato. Según el censo de 1922, la población de Ambato tenía varias procedencias: si bien más de 50% era oriunda de Ambato, el resto variaba entre las parroquias rurales de Ambato, otros cantones de Tungurahua, sierra central, sierra norte, sierra sur, costa norte, costa central y extranjeros (Ibarra 1992, 261).

Este encuentro de los sectores sociales en el espacio urbano no significa por ningún motivo que se hayan disuelto las relaciones de poder. Ambato, así como otros sitios de la Sierra del Ecuador vivían un modelo gamonalista predominante construido en proceso de largo aliento que venían desde mediados del siglo XX (Ibarra 2002, 145). Dicho gamonalismo proveía del régimen hacendatario en tanto ejercicio de poder en el ámbito local en una sociedad con predominio rural y densidad de la población indígena o, a su vez, ante la vinculación al capital comercial con mecanismos despóticos en las relaciones de mercado (Ibarra 2002, 137,138). Estas relaciones poder fueron visibles por ejemplo en ciertos sectores de acceso para un solo grupo de la población. Por ejemplo, el parque Montalvo fue durante varias décadas un lugar restringido para el disfrute de la población indígena. La incorporación de las rejas sumado a las ciertas restricciones de movilidad en la legislación del Concejo Municipal y el control de la guardia civil lo convirtió en un lugar cerrado e imposible de transitar para ciertos grupos de la población. El parque era “de uso exclusivo de los ricos de Ambato, ningún cholo, peor indio podía pasar sin verse en el peligro de ser golpeado” (Gómez Bautista 2010, 56).⁴⁶ En Ambato de 1922, las mujeres indígenas o mestizas estaban dedicadas principalmente a la ocupación de hilanderas, costureras, panaderas, al comercio. Estas actividades estaban

⁴⁶ En la actualidad se mantienen las rejas del parque, aunque el acceso a la población ya no está restringido.

combinadas con la curtiembre (Ibarra 1992, 255). Asimismo, eran las mujeres quienes se dedicaban a la venta en las plazas llamadas placeras o vivanderas. Otra gran cantidad de mujeres, se dedicaban al servicio doméstico como lavanderas. Estas mujeres que se desplazaban del campo a la ciudad para cumplir sus labores, por lo general eran niñas entre los 10 y 19 años.

En todo el Ecuador, esta población denominada flotante “forasteros” provenían del campo y daban lugar a intercambios paralelos (Kingman 2014, 29). La niñez que salía diariamente del campo a la ciudad para buscar trabajo deambulaba por las calles y se instalaba en el parque Cevallos o en las puertas del parque Montalvo (Sancho 1949, 16). Situaciones que buscaban ser reguladas a través de la creación de los espacios como los clubs infantiles para evitar su dispersión en la ciudad y su formación en actividades educativas.

Por su parte, los obreros mantenían relaciones tensas con los dueños de las fábricas. Neptalí Sancho (1949, 9) en uno de sus informes como alcalde de Ambato señala que “el campesinado es el instrumento más dócil de la exploración de los sectores adinerados [...] la población obrera y campesina constituye un 88% de la población del cantón”. Se trataba de trabajadores con altos índices de analfabetismo, huelgas, malas condiciones laborales y despidos, por ejemplo, en la Internacional, una fábrica de Ambato llamada “La Internacional” hacia 1936 de los 300 obreros solo 28 sabían leer y escribir (Cuvi 2019, 52). En estas circunstancias con estratos sociales bastante diferenciados, la producción intelectual se alimenta de estos aspectos para formar un imaginario que exalta unos aspectos y oculta otros.

2.2. El imaginario urbano

En una sección de la monografía “Ambato a través de la pluma de escritores, nacionales y extranjeros” publicada en 1943 se transcribe una conversación que mantiene el intelectual ambateño Carlos Bolívar Sevilla con un visitante llamado “Don José”. La conversación se produce durante un viaje en ferrocarril. Este acercamiento fortuito entre el intelectual y el visitante es aprovechado para ofrecer recomendaciones de los destinos en la provincia de Tungurahua.

Llaman la atención los lugares que, según a criterio de Carlos Bolívar Sevilla, merecen ser visitados en Ambato. El intelectual sugiere la visita de los sitios que se encuentran en las márgenes del río Ambato recreando su entorno. Escribe “los árboles de la Liria, de Atocha, que forman el primoroso marco de la ciudad risueña de Ambato que se recrea en la amenidad de sus perspectivas y se adormece con el apacible rumor de su río. El ambiente de la naturaleza es también diverso; está ambareado de perfumes. de hortalizas, de frutas, de flores”

(Sevilla 1943, 15). Más tarde en la misma conversación con el visitante, insiste en recorrer la variedad de factorías para admirar las maquinarias, los molinos, el número de obreros y la cantidad considerable de producción. Sugiere:

Debe Ud. ir a conocer las fábricas de tejidos –le insinué– hay cuatro: Industrial Algodonera compañía anónima con sus 600 y más obreros. Produce telas de varios estilos de algodón desde géneros blancos, casinetes, céfiros, damascos, alemaniscos para manteles, tejidos de punto de media, casimires, triples para salones, y hasta hilo para coser. “El Peral” con más de 200 obreros produce lienzos ordinarios e hilo para tejidos de macanas. “La Intel” de enormes proporciones con cerca de 200 trabajadores: produce telas de algodón de diversos estilos: y la de tejidos de seda de Reinsburg y Compañía con más de 150 obreros cuyas manufacturas son excelentes. Hay también dos fábricas para producir muchos artículos de caucho desde calzado, abrigos, etc. Y la del Sr. Altamirano, de artículos similares. También es digna de conocer la cervecería de propiedad del Sr. Alfonso Troya, los molinos harneros del Sr. León Joachim y los de los señores Jáuregui y compañía (Sevilla 1943, 21).

Estos extractos no pueden ser vistos solo como la transcripción inocente de una conversación entre Carlos Bolívar Sevilla y el visitante.⁴⁷ Tampoco lo era la enunciación de los nombres de las fábricas, los nombres de sus dueños y la descripción de sus artículos o a su vez las representaciones paisajísticas bastante detalladas. Mientras que, en el primer extracto exalta la abundancia de las fábricas en el espacio urbano, en el segundo extracto Carlos Bolívar Sevilla hace mención al paisaje de Ambato.

Estas formas de mostrar Ambato por los intelectuales hacían parte de su interiorización sobre las particularidades económicas y sociales que la convertían en una ciudad importante solo después de Quito y Guayaquil y la distinguían de otras ciudades. En este sentido, los imaginarios sociales se conciben desde matrices conceptuales similares desde donde se percibe el mundo (Hiernaux 2007, 22). Siguiendo a Armando Silva (2006 [1992] 286), el imaginario urbano parte de aquellas manifestaciones individuales que se transforman en una manifestación grupal.⁴⁸

Los intelectuales tenían una absoluta conciencia de los factores como la ubicación geográfica, la presencia de línea del ferrocarril, la estación del tren, la panamericana y la red vial interior que habían logrado el repunte de Ambato. Así, tomaron dichas representaciones para idear el

⁴⁷ El visitante tiene el nombre de “José” sin ningún apellido, de manera que, la figura del visitante podía atribuirse a ser cualquiera que haya leído la monografía y pueda identificarse en José.

⁴⁸ Daniel Hiernaux (2007, 17) explica que existen tres miradas dedicadas al estudio de los imaginarios urbanos. Una centralizada en las prácticas otra en las representaciones y una final en la articulación de las prácticas con la experiencia espacial y el espacio vivido. Los imaginarios definen también la actuación individual y social de la población; en este sentido, el espacio, es el espacio de la imaginación (Durand y Florián 1983) (Durand y Prat 2000).

imaginario urbano⁴⁹ cuyo rastro se encuentra en las monografías. Entonces, estos documentos son menos meras descripciones sobre los aspectos sociales, económicos o culturales locales y más una narrativa de una comunidad imaginada (Anderson 1983).⁵⁰ En estos documentos se articularon las ideas de ciudad que posicionaron un imaginario de la patria chica como respuesta a los contextos nacionales, por ejemplo, el dolor por la pérdida del territorio que ocasionó el conflicto bélico con Perú.

En este contexto, los intelectuales del Ecuador buscaron replantear la nación ante la derrota moral quienes se insertaron en el proyecto cultural buscando la reconstrucción de una identidad renovada (Rosado 2016, 110). Las monografías de Ambato demuestran este sentido, en la medida que los intelectuales construyeron un relato común para los miembros de las patrias chicas que los identifique como parte de la comunidad local y a la vez devuelva el sentido de pertenencia en el interior de la ciudad y en el conjunto de la nación. Desde esta perspectiva, el imaginario también se construye en los márgenes pensándolo no solo como espacios periféricos sino como espacios de creatividad, con prácticas y políticas de vida que pueden reconfigurar el estado (Das y Poole 2008, 22).

En las monografías también existe un esfuerzo para insertarse en el relato internacional. Las secuelas de la segunda guerra mundial se mantenían vigentes en el imaginario de los intelectuales haciéndose presente la insistente necesidad de “reconstruir el orden en todas sus manifestaciones. Es de esperar entonces, el papel que asumirá cada nación liberadora del vasto Globo” (Regato 1943, 113). Desde las monografías se hacía un llamado a invertir en la industria y la agricultura como la base de la economía de la nación en el contexto postguerra. El objetivo era preparar “los campos para cultivar las tierras, se desarrolla la industria para abastecer a los mercados” (Regatto 1943, 113).

⁴⁹ No se pretende revelar la realidad o falsedad de estas representaciones colectivas. Lo imaginarios no son mentiras ni secretos; son verdades sociales. La finalidad es “aprender a clasificarlos, mirar cómo se comportan los unos con los otros y averiguar por qué razón viven así” (Silva [1992] 2006, 98). La invención de los imaginarios sociales obedece a reglas y formaciones discursivas y sociales muy profundas de hondas manifestaciones culturales (Silva [1992] 2006, 99) por eso a través de estas interpretaciones se pueden ver formas de vivir y pensar.

⁵⁰ El concepto de “comunidad imaginada” ha sido discutido por varios autores. Benedict Anderson (1983) sostiene que una nación es una comunidad es construida e imaginada por los miembros de un grupo que se miran así mismos con características similares, se sienten parte de la comunidad, aunque no se conozcan entre sí. Tomando como punto de partida dicha definición, Etienne Wenger (1998) explica el sentido de pertenencia y la relación imaginada con desconocidos que se da entre los miembros de una misma comunidad imaginada. En este capítulo empleo el término de comunidades imaginadas en el sentido de Benedict Anderson y de Etienne Wenger, en tanto el imaginario urbano de Ambato es una construcción social que los reconoce a sus pobladores como propios de este lugar y los identifica de los demás. En el caso de los autores, la comunidad imaginada se refiere a la nación, en la investigación refiero el término para abordar la “patria chica”

En este contexto, los intelectuales habían cimentado sus representaciones en un imaginario urbano que, por un lado, engrandecía lo moderno y, por otro lado, mantenía nostalgia de lo tradicional. Esta coexistencia –que puede parecer contradictoria– en realidad es una construcción identitaria imaginada en el contexto de la modernidad.⁵¹ Aunque el imaginario urbano de los intelectuales coexistía entre lo tradicional y lo moderno tenía dos diferenciaciones entre sí. Lo tradicional tenía una sobre su construcción de largo aliento latente en la primera mitad del siglo XX mientras que lo moderno era relativamente reciente. Es así que, en lo bucólico tradicional los intelectuales describieron a Ambato como un lugar romántico e idílico. La mención a las quintas, huertas y villas rodeadas de flores⁵² y frutas⁵³, le daban un aire de lugar tranquilo, apacible y propicio para vacacionar. Este fue el rostro del territorio local para los visitantes desde hace varias décadas siglos. Mientras que, lo moderno era reciente y se consolidó a inicios del siglo XX. Los intelectuales delinearon un imaginario de una urbe moderna respecto al comercio, la industria y la agricultura. Describen un “activo intercambio de valores y productos con las otras poblaciones de la provincia y con varias secciones del país, principalmente Guayaquil” (Montalvo, Efrén Reyes y Cuesta 1928, 143) y destacan el lugar muy preponderante en lo que respecta a las industrias, el comercio y la agricultura.

Entonces, ciertos sitios de la urbe eran representados con más características bucólicas y otros con más características modernas. Las monografías que funcionaban a manera de catálogos del lugar se construyeron tras un proceso de selección de los autores dando prioridad a

⁵¹ La primera mitad del siglo XX es una temporalidad útil para explorar la transición de Ambato hacia la modernidad; siendo una de sus consignas el dominio del hombre sobre la naturaleza (Del Pino Martínez 2020, 189). Esta nueva forma de ver las urbes conllevó la toma de decisiones por parte de las autoridades de la época para adoptar una serie de medidas que promovían la transformación de la ciudad. Estas medidas –aplicadas conforme la disponibilidad de recursos en las arcas municipales– en materia de arquitectura, servicios básicos y obras públicas también cambiaron progresivamente sus prácticas de sociabilidad. La modernidad por lo general produce estos efectos de coexistencia del imaginario urbano. En el relato de los intelectuales, el avance de los proyectos urbanísticos y modernizadores se conjuga con la nostalgia de un mundo que parece disolverse. Esta conjugación puede ser vista en otros espacios como el estudio en Sonora titulado “Lo que el desarrollo se llevó: Modernidad y nostalgia en Sonora” (2010). En la investigación, Guillermo Núñez Noriega revela que la producción intelectual debe interpretarse insertándose en los contextos de desarrollo regional.

⁵² Los calificativos que acompañaron a la descripción de las flores exaltaban a la belleza multicolor, el aroma y el brillo. Las variedades que se mencionaban eran: magnolias, claveles, rosas, amapolas, nardos, girasoles, geranios, verbenas, anémonas, petunias, tulipanes, gladiolos, azucenas, jazmines, dalias, lirios, adelfos, jacintos, hortensias, diamelas, glicinias, violetas, fucsias, malvas, heliotropos, camelias, narcisos, margaritas, orquídeas (Romero y Cordero 1951, 125-164).

⁵³ Los adjetivos que referían a las frutas eran fecundidad, exuberancia, abundancia jugosas y ricas. Se mencionan los pomares, peras, frutillas, ciruelas claudias, capulíes, membrillo, albaricoque, mandarina, moras, aguacate, durazno (Romero y Cordero 1951, 61-124). Algunas variedades eran de consumo local, nacional: “se produce toda la inmensa variedad de frutas que inundan los mercados de la República, desde las netamente americanas hasta las de origen europeo” (Montalvo, Efrén Reyes y Cuesta 1928, 273).

algunos elementos más que otros asignándoles ciertas características de lo tradicional o lo moderno. Con el tiempo estos sitios se volvieron representativos de lo moderno o lo bucólico. En el caso de Ambato, las significaciones imaginarias de lo que se consideraba bucólico se representó en narraciones acompañadas de fotografías de sitios y de elementos distintivos. Si bien la descripción del paisaje bucólico rodea a toda la urbe, predomina en ciertos espacios que son exaltados y evocados con mayor frecuencia.

En este sentido, Miraflores, Ficoa, Atocha y Huachi son los sitios que constantemente eran mencionados como representativos de esta imagen tradicional. Estos sitios alejados del centro de la ciudad son presentados en las monografías como espacios caracterizados por albergar grandes extensiones de tierra con flores, frutas y edificaciones como quintas o villas que se convertían en el sitio ideal de descanso para visitantes o lugareños que buscan un momento de ocio.

Al cotejar esta información con el plan regulador de 1951, es decir con la mirada de los ingenieros planificadores se puede notar que los sitios bucólicos estaban distanciados del centro de comercio, administrativo o industrial. Se encuentran en sectores que aun para la primera mitad del siglo XX están en expansión, poco poblados y con ausencia de servicios básicos (Garcés, Durán y Moreno 1951, 7-9).

Miraflores, ubicada al oeste del núcleo central ambateño, fue retratada con villas y hoteles que conviven con la naturaleza semejante a una combinación de terrenos amplios con sitios de hospedaje. En la monografía de 1928, destaca “una dilatada faja de terreno que, descendiendo suavemente hacia la orilla derecha de Ambato, termina en una ancha playa... con hermosos y cómodos chalés” (Montalvo, Efrén Reyes y Cuesta 1928, 142). Es el sitio de “ricas y pintorescas vegas cubiertas de verdor perenne, que cautivan con su belleza siempre floreciente a cuantos las visitan por primera vez” (Montalvo, Efrén Reyes y Cuesta 1928, 142).

Esta zona era un sitio donde abundaban los huertos de frutas y flores. De manera que, si Ambato se retrató como un jardín, Miraflores fue presentado como el jardín de Ambato, como “el barrio residencial de las flores” (Balarezo Moncayo 1942, 41). Algunos de sus huertos eran parte de terrenos cercados y otros huertos eran parte de la infraestructura del hospedaje. El sitio era apreciado por locales y visitantes transformándose en “el paseo favorito de todos los ambateños y de todos cuantos visitan nuestra ciudad llegados de diversas partes del globo” (Balarezo Moncayo 1942, 41).

Los intelectuales además de destacar los sitios para hospedarse, exaltaban en sus páginas los caminos de acceso y que rodean a Miraflores, caracterizado a Miraflores por “sus largas avenidas, el perfume de los tilos y el dosel que ofrecen los perales, (los cuales) se adueñan

con tranquilidad del lugar, para acoger en su seno los ensueños de los que aman” (Balarezo Moncayo 1942, 41). El lugar tenía conexión directa hacia el sector administrativo, siendo una zona con población dispersa y semiurbana.

También Ficoa, localizada a la orilla del río Ambato en el margen noroccidental, era una zona en expansión con población dispersa y semiurbana. Los intelectuales imaginaron a Ficoa como una de las zonas más pintorescas de Ambato con terrenos dedicados a la agricultura, sitio de albergue de huertas y quintas. Se trataba de un espacio que combina residencia de alta categoría como quintas y huertos con pequeños núcleos de población media y artesanía conjuntamente con agricultura (Garcés, Durán y Moreno 1951, 27)⁵⁴.

Ficoa es asociada con Juan Montalvo⁵⁵ por el intelectual Pablo Balarezo Moncayo. Es el espacio de la juventud del escritor “contemplando el interminable paso de su río, leyendo en el libro de plena naturaleza, que tanto le enseñó y por la que pudo hacer tanto” (Moncayo 1942, 24). Para otros intelectuales como Nicolás Rubio Vásquez (1941, 31-32) Ficoa es un sitio asociado con el descanso y la tranquilidad. Destaca sus campos soleados, su arboleda señorial y un ambiente pensativo caracterizado por el trigo y huertos frutales con capulíes, peras y zarzamoras; sitio para huir de la banalidad cotidiana y aligerar las penas, especialmente los domingos (1941, 31-32).

Por su parte, Atocha se encontraba compuesta por un centro poblado blanco-mestizo con jurisdicción sobre comunidades indígenas, con predominio de la mediana propiedad (Ibarra 1992, 235) y sin suficientes servicios básicos. El intelectual Nicolás Rubio Vásquez (1941, 33-34) describe a Atocha con caminos sombreados por eucaliptos y capulíes, con quintas con un encanto eglógico y fraterno; es un ambiente de dulzura, resignación y paz.

Si Ficoa era asociada con Montalvo, Atocha por su parte era relacionada con Juan León Mera⁵⁶. Según Pablo Balarezo Moncayo (1942, 26) “Atocha es Mera en cuerpo y espíritu [...]

⁵⁴ Como explico en los siguientes capítulos, cuando se planificó el plan regulador en 1951 tras el terremoto del 5 de agosto de 1949, una de las premisas era preservar la “apariencia agradable de Ficoa, con sus huertas y jardines que constituyen una de las riquezas de la ciudad y además se evitaría que el egoísmo individual y la especulación destruyan el patrimonio agrícola de la ciudad” (Garcés, Durán y Moreno 1951, 21). Al igual que previo al terremoto, el reordenamiento de la ciudad no contemplaba afectar la imagen de Ficoa haciéndose presente el anhelo de preservación de la naturaleza y de su imaginario bucólico.

⁵⁵ Juan Montalvo Fiallos (1832-1889) ensayista, novelista nacido en Ambato Ecuador. Combatió con su pensamiento liberal a la Iglesia. Es considerado como el más famoso creador de la cultura secular de la época, sus propuestas recogen una transformación integral del individuo (Paladines Escudero 2012, 36).

⁵⁶ Juan León Mera (1832-1894) novelista, político, ensayista y pintor nacido en Ambato, Ecuador. Carlos Espinosa Fernández de Córdoba y Cristóbal Aljovín de Losada (2015, 209) explican que la palabra “terrorista” hace referencia a la denominación de los liberales hacia los conservadores a finales del siglo XIX (184). El conservadurismo tenía dos vertientes, una terrorista y otra progresista. Juan León Mera pertenece a la primera. Julio Castillo Jácome (1990, 173) escribe: “Mientras Montalvo siembra la idea libertaria y da conformación al partido liberal ecuatoriano, otra egregia figura surge en el escenario político y cultural del país: don Juan León Mera también ambateño, es un conservador de ideas avanzada.

allí se encuentra, recorriendo los jardines que supo formar y cultivar con la misma delectación con que escribiera sus libros”.

En cambio, Huachi, ubicado al sur del centro administrativo, tenía aun poca correlación con la urbe. En el sector abundaba población dispersa o semiurbana, residencias medias económicas aun sin suficientes servicios básicos (Garcés, Durán y Moreno 1951, 27). Su población, que se desplazaba diariamente a trabajar en Ambato, estaba compuesta por campesinos y habitantes de pueblos que se desempeñaban en el trabajo industrial (Ibarra 1992, 257)⁵⁷.

Los intelectuales destacaban la transformación que tuvo este sector con la implementación de acequias. En principio, los terrenos de Huachi eran en su mayoría extensos arenales desiertos que no ofrecían “primitivamente ninguna facilidad ni para vivir ni para cultivar” (Montalvo, Efrén Reyes y Cuesta 1928, 271). De a poco, grandes acequias, instaladas gracias a la ardua gestión de sus pobladores, atravesaron esos espacios convirtiéndolas en aptas para el cultivo. Era de gran importancia la acequia construida por el propietario Pablo Albornoz que regaba “los arenales muertos de los Huachis” (Montalvo, Efrén Reyes y Cuesta 1928, 272). Con este cambio, los intelectuales destacaban que Huachi se convertía de a poco en un sitio de los huertos.

En Miraflores, Ficoa, Atocha y Huachi por lo general se ubicaban las quintas, las villas y los huertos. Su posesión simbolizaba cierto estatus social. Los sitios eran propiedad de la élite y vistos como espacios de esparcimiento especialmente para vacacionar. Allí “las familias pasan gozando de su ambiente saludable los mejores meses del año. Y donde los pobres van determinadas épocas, especialmente, en tiempos de fruta, a gozar y reír” (Balarezo Moncayo 1942, 50). Las villas, huertas o quintas eran como “nidos de alegrías, retazos de ensueño” en una ciudad que se modernizaba (Balarezo Moncayo 1942, 50).

Al rastrear las ofertas de bienes inmuebles en estos sitios se ve como se destacaban las características relacionadas con la naturaleza. La descripción a detalle de una propiedad hace pensar que un espacio que reuniera estas condiciones era más cotizado siendo un lugar que no todos podían adquirir. Para publicitar la venta de la Villa Esmeraldita se describió como un lugar “amplio e higiénico, en situación inmejorable; tiene una extensión de 1600 metros cuadrados, con muy buenas murallas, luz, agua potable y regadío propio, árboles frutales”. Todo esto bajo el título de “¿Quiere usted dominar el hermoso panorama de la ciudad de Ambato?” (*Semana teatral*, 17 de mayo de 1936, 10).

⁵⁷ De esta área el plan regulador señala que “dará cabida al mayor crecimiento de la ciudad futura, ya que es la más plana, la más extensa y la que ofrece mejores posibilidades de conexión con el núcleo central (Garcés, Durán y Moreno 1951, 21).

El imaginario urbano que exaltaba la modernidad visibilizaba en varias ocasiones elementos y ocultaba otros, acorde a la imagen que se quería mostrar a los habitantes locales y nacionales. Por un lado, se mostraba una ciudad tecnificada recalando su localización entre los primeros lugares como ciudad industrial, comercial, la agricultura en el Ecuador. Por otro lado, se ocultaba la situación de los sujetos obreros, a través de la romantización de sus actividades y de la omisión de las manifestaciones obreras, mencionando poco o nada la existencia de sindicatos, asociaciones o gremios.⁵⁸

El imaginario otorgaba un enorme valor a la industrialización de Ambato, siendo este el motivo para poder referenciarse a nivel nacional como ciudad pionera: “prestigio de ser, por esta y las muchas otras fábricas que funcionan en su seno, la primera ciudad industrial del Ecuador” (Montalvo, Efrén Reyes y Cuesta 1928, 191). Esto generaba la romanización de los problemas que acarrea la introducción de las industrias en las ciudades. Los intelectuales concebían las problemáticas que surgían en el proceso como parte de las consecuencias necesarias de construir una urbe moderna. El uso de los caudales de los ríos y los riesgos de contaminación que conlleva la industria, se convierten en la “líquida potencialidad de su río para convertirla en el fluido poderoso que enciende pupilas eléctricas para su actividad noctívaga” (Rubio Vásquez 1941, 8).

Mientras que, el sonido de las fábricas en una ciudad que estaba introduciéndose en la modernidad⁵⁹, algo que podía resultar ruidoso e incómodo, era transformado en un “himno de paz y de trabajo en el ruido de sus fábricas” (Balarezo Moncayo 1942, 9) o en un “largo e imperativo llamamiento a la labor cotidiana” (Rubio Vásquez 1941, 13). La apertura de calles y los obreros con demandas de trabajo se describieron de la siguiente manera: “las calles estrechas, empedradas aún, afluyen los obreros e industriales” (Rubio Vásquez 1941, 13). Además de romantizar la industria, los intelectuales disuelven en el discurso las problemáticas del obrero y lo transforma en un ser de trabajo. El trabajo enaltece la vida de la clase media que “ha encontrado en las profesiones el sustento de cada día. Las fábricas e industrias, que se multiplican en Ambato día a día ofrecen trabajo honorable a mujeres y hombres” (Rubio Vásquez 1941, 58). Según Silva, los imaginarios representan un amplio universo estético y sus lugares de expresión serán tan múltiples, amplios y variados como la imaginación (Silva [1992] 2006, 111).

⁵⁸ Al revisar información sobre el Primer Congreso Obrero celebrado en Ambato en 1938 se podrá constatar las demandas que los obreros industriales realizaron en este evento como la clarificación legal de la relación obrero patronal, para evitar que contratos de trabajo, jornadas laborales, despidos, huelgas, vacaciones, utilidades, accidentes de trabajo, derecho a organizarse (Bustos 1992, 90).

Otra forma de negar la presencia de los obreros y su agencia, era limitando su presencia en las fotografías que acompañaban las descripciones de las fábricas. Las monografías acompañaban los nombres de las principales industrias con las biografías de sus propietarios y las fotografías de las fábricas sin aparecer sus obreros, sino los espacios físicos.

Los imaginarios son así verdades sociales, no científicas, y de ahí su cercanía con la dimensión estética de cada colectividad (Silva [1992] 2006, 97). A su vez, los relatos romantizados buscaban condicionar las percepciones de los visitantes. Así, se decía que quien pase por Ambato “comenzará a oír el himno potente y rudo –con la potencia del hierro y con la rudeza que a veces puede tener el músculo– del trabajo, que se levanta desde las fábricas, diversas e innumerables, con el humo de sus chimeneas, con el chirrido de sus maquinarias” (Balarezo Moncayo 1942, 80).

En lo que respecta al comercio, la monografía en sí misma se convierte en un catálogo de publicidad que describe propietarios y productos. Los ejemplares contenían abundantes hojas con publicidad entre o al final sus páginas. Varios de los locales comerciales expedían mercadería diversa, como la Agencias Unidas, el almacén de Cesar de A. Chacón Vásquez, almacén de Víctor Hugo Diercks que expendían productos comestibles y artículos de diferente uso. Las actividades de intercambio se realizaban con productos importados o producción local que se expendían en locales.

Los intelectuales promocionaban los productos y los locales que aparecían en las monografías. Entre estos, amplios surtidos de conservas, licores, aguas, gaseosas, artículos de fierro, porcelana y aluminio, motocicletas, juguetería, artículos de librería y bazar como máquinas de escribir y de coser, maquillaje, ropa como sombreros de paño, mocoras, buratos, casimires, abrigos, telas de seda y media seda.

Destacaban las fábricas de muebles, molduras, trajes, medias, calzado, confites, harinas, cueros, suelas, café, sombreros, vino, cerveza, tejidos, lienzos, gabardinas, ternos, hormas, tacos. Estas eran fábricas especializadas en la producción de una misma línea de productos. Por ejemplo, la fábrica “Venus” expendía artículos de caucho en general. Así, “zapatos de lona, blancos, para deporte y de playa, gorras y zapatos para baño, zapatitos de caucho niños, sandalias para salida de cama, tacones para calzado, sobretodos, impermeables para cama y juguetería” (Balarezo Moncayo 1942, 155).

Por su parte, la agricultura⁶⁰ también se insertó en el discurso modernizante de Ambato. Se trataba de una agricultura vinculada con la introducción de maquinaria y técnicas agrícolas. Así, la publicidad de la época destinada a los agricultores buscaba mejorar los productos para aumentar su competitividad en el mercado. En la revisión de las revistas se puede divisar abundante propaganda sobre la venta de semilla Ray Grass como “el mejor pasto para rejos” en el almacén Eduardo Salazar Córdova (“Agricultores”, *Semana Teatral*, 17 de mayo de 1936, 3).

Las publicaciones de las monografías y de las revistas de la primera mitad del siglo XX se acompañaban de recomendaciones para los agricultores. Por ejemplo, en el año 1936, la revista *Ecos* comenzó una sección llamada “Páginas para nuestros agricultores”. Se trataba de una sección para transcribir artículos escritos por agrónomos. Se publicaron artículos de Luis A. Montenegro, agrónomo de Panamá con recomendaciones para el cultivo del tabaco. Y artículos para el cultivo de trigo bajo la firma de “campesino” y de la avena escrito por el ingeniero M. Chalons, agrónomo del Departamento de Agricultura (“Páginas para nuestros agricultores”, *Ecos*, 31 de julio de 1936-23 de octubre de 1936).

Para los intelectuales, el desarrollo agrícola estaba relacionado más con las técnicas aprendidas para mejorar el suelo y la producción de los dueños de la tierra que por la mano del campesino. El desarrollo agrícola “no se debe en Tungurahua al rutinario y prolongado esfuerzo del indio. Es el hombre blanco, estudioso e inteligente, el que retornó de Europa o el que se consagró al análisis de las condiciones naturales del medio” (Montalvo, Efrén Reyes y Cuesta 1928, 271).

En este sentido, la agricultura en Ambato se redujo a los personajes e instituciones que modernizaban esta actividad con la implementación de la técnica y a los espacios en los que se realiza este tipo de agricultura. En cambio, no se decía nada o casi nada de los campesinos. Se trataba de una agricultura institucionalizada que dependía de entidades como la Quinta Normal de Agricultura o los Centros Agrícolas Cantonales.

Así se describe la Quinta Normal de Agricultura como “organismo propulsor, no solo de la agricultura seccional, sino de toda la República” (Montalvo, Efrén Reyes y Cuesta 1928, 273). La misma se convirtió en el símbolo representativo de agricultura por las actividades que alrededor del ente se desplegaron. Fue una institución que surgió de Ambato para abastecer de productos a otras provincias y es la imagen de Ambato en las ferias. La Quinta

⁶⁰ El uso del término “agrícola” debe entenderse en un contexto económico más amplio que no solo incluye la agricultura sino también la ganadería, las industrias agrarias y más actividades económicas que se vincularon localmente.

“cultiva viveros de frutas para proveer las solicitudes de todo el país. Y hace poco pudo presentar una Exposición Frutícola en Quito” (Montalvo, Efrén Reyes y Cuesta 1928, 273). Por otro lado, se encontraban los centros agrícolas de Ambato, Pelileo y Píllaro, de los cuales apenas aparece información en la monografía de Landívar Ugarte (1947). Los integrantes de los Centros Agrícolas estaban conformados por miembros de distinta naturaleza, y mantenían relación con las élites locales y nacionales. Compartían un capital económico y cultural con los dueños o administradores de tierras como los propietarios del sector rural, arrendatarios, subarrendatarios y los profesionales que se prepararon en temas agrícolas.

Jean Paul Deler ([1987] 2007, 307) describió a Ambato como una región agrícola densamente poblada, caracterizada con pequeños propietarios campesinos, más fuerte que en otras zonas de la región y una especialización en los productos de gran valor comercial. En este contexto, los relatos de los intelectuales, cercanos a la idealización, ocultan otros aspectos de la agricultura. El espacio idílico narrado en las monografías difería con la mirada de los ingenieros encargados de realizar la planificación tras el terremoto. Por ejemplo, la feria del lunes y el espacio de comercialización de productos agrícolas provocaban “abundancia de peatones y acémilas y el aumento apreciable de tránsito, se producen congestiones serias y entorpecimientos del tránsito que deben ser tenidos en cuenta” (Garcés, Durán y Moreno 1951, 36,37).

Además de los espacios, los intelectuales construyeron una imagen de la población ambateña y sus valores. Con esta caracterización implícita o expresamente estaban separando de lo que no lo es considerado como ambateño. En las monografías se promovían valores que se vinculan con la nación, como el patriotismo como virtud cívica del sujeto moderno. Así, “ser ambateño quiere decir ser hombre activo, patriota y bueno. Anidar hermosos ensueños, alentar bellos ideales” (Rubio Vásquez 1941, 9). Los sentimientos de lealtad y fidelidad a la patria se construyeron como parte esencial del ciudadano en la comunidad imaginada local. Ser civilizado fueron las características exaltadas de la población ambateña en oposición a lo incivilizado, lo salvaje y la barbarie. De esta manera, se formó una imagen de lo civilizado y de lo bárbarico, siendo lo primero asociado a todo lo referente a lo ambateño; “en todo se refleja el espíritu ambateño, sociable, culto, acogedor, hospitalario” (Rubio Vásquez 1941, 9). La demostración de cultura y civilización estaba relacionada con el acceso a servicios básicos como la educación, así como la posibilidad de asistir a prácticas que cultiven el intelecto y el espíritu como teatro y cafés literarios.⁶¹

⁶¹ Si “ser culto” es visto como muestra de acceso a estos servicios, es un valor excluyente en una sociedad en que no todos podían acceder a la escuela, con altos índices de analfabetismo y con escasos servicios básicos. Incluso

La cultura y el patriotismo se complementaron con otros valores del sujeto moderno ambateño articulados entre lo sociable y su sentido acogedor y hospitalario. También el ser trabajador fue un rasgo que se repite constantemente en las monografías que caracteriza al ambateño.⁶² Nicolás Rubio Vásquez (1941, 9) señala “Ambato es nuestro solar. Los ambateños sentimos el fervor ambateñista con devoción, con fe, casi con orgullo, porque todo nos viene de la tierra, porvenir y gloria”.

Los intelectuales también incluyeron valores relacionados con el recogimiento a un ser superior, el agradecimiento por la producción y la confianza en el porvenir. De esta manera, sostuvieron la creencia de un Dios que creó un espacio privilegiado –tal como consideraban a Ambato– forjando la afición que sienten los ambateños a su tierra. Algunos intelectuales destacan de los pobladores, especialmente de Atocha su práctica religiosa cristiana, así: “por todas partes de divisa el signo de la Cruz. El cristianismo hizo mucho bien en estas regiones de ensueño” Rubio Vásquez (1941, 33).

La preservación y la conservación de los valores eran el legado a las generaciones futuras. Por consiguiente, las narraciones se acompañaban con motivaciones para comprometer a la población local en practicar y promover los valores como prueba de una legítima ambateñidad. Así lo señala Pablo Balarezo Moncayo (1942, 138) “porque el sentimiento de ambateñismo aumente, crezca y se multiplique día por día, hasta quemar en incendio de amor y de honor a todo espíritu que aliente en cuerpo tungurahuese”.⁶³

Estos relatos del imaginario urbano divulgados en las monografías eran imaginados por los intelectuales con suficiente capital cultural, simbólico e incluso económico para conjugar sus actividades entre la administración de industrias, comercio, agricultura y la producción intelectual.⁶⁴ Sus labores variaban entre el periodismo, la literatura, la docencia o la historia

en el año 1949, las zonas ubicadas al noreste del parque Montalvo y en Atocha eran descritas como lugares poblados o con pequeños núcleos de población sin suficientes servicios básicos (Garcés, Durán y Moreno 1951, 27)

⁶² El ser “activo” y “trabajador” es una característica designada especialmente al obrero lo que hace notar la importancia de las actividades industriales para la época.

⁶³ Nicolás Rubio Vásquez (1941, 83) muestra representantes locales de la ambateñidad, por ejemplo, Manuel Antonio Lalama como “cultivador de un ambateñismo autóctono, de aquel que supieron ejercerlo gentiles de todas las épocas”. El personaje dedicado a actividades económicas como el comercio, la industria y la agricultura lo acreditaban como un icono de ambateñidad. Manuel Antonio Lalama reunía los valores detallados incluyendo la contribución en la economía de su localidad.

⁶⁴ Pierre Bourdieu ([1980] 2007, 202) define “capital cultural” como la acumulación primitiva, monopolización total o parcial de los recursos simbólicos, religión, filosofía, arte, ciencia, a través de la monopolización de los instrumentos de apropiación de esos recursos (escritura, lectura y otras técnicas de desciframiento. Además, añade que el capital cultural funciona en cuanto establece relaciones entre el sistema de producción económica y el sistema de los productores. En la investigación no profundizo el concepto de “capital cultural”. Empero, alrededor de este concepto explico las condiciones de producción favorables de los intelectuales que alimentaron el imaginario local.

compartiendo espacios propios de la cultura letrada como periódicos, revistas, semanarios, colegios, universidades y asociaciones.

Dichos intelectuales tenían conexiones y era parte de los sectores industriales, artesanales, comerciales y compartían espacios con los dirigentes e integrantes de las asociaciones, sindicatos y gremios logrando de esta manera, promover el ambateñismo⁶⁵. Los sectores de las clases trabajadoras emergentes en la primera mitad del siglo XX habían empezado a organizarse y formar agrupaciones

Por ejemplo, la dirigencia de la Asociación de empleados y de la Sociedad obreros e industriales “Unión y progreso” realizó publicaciones como *El obrero* y *El boletín* e impulsaron conferencias con intelectuales locales. Su aporte a la construcción al ambateñismo se basaba en la formación de “patriotas fervorosos, con civismo” (Nicola López 1960, 379-397). La Sociedad de carpinteros, llamada “1 de mayo”, buscaba “propender al mejoramiento moral y cultural de sus asociados”. La sociedad “Unión y trabajo” era vista como un “paso de cultura, unión y confraternidad” (Nicola López 1960, 394).⁶⁶ Los barrios se encontraban organizados en lo que se llamaba la Federación de comités barriales⁶⁷.

Las asociaciones, sindicatos y gremios no estaban desconectados de los intelectuales, sino que pertenecían o apoyaban la formación de las agrupaciones. Las asociaciones podían tener finalidades altruistas como colaborar en servicios de beneficencia, así como labores económicas como motivar la tecnificación de la industria y la agricultura;⁶⁸ a su vez estos pretendían un acercamiento y la organización del obrerismo local.⁶⁹

El intelectual Nicolás Martínez se refería a la Sociedad de obreros e industriales “Unión y progreso” como una oportunidad para especializar el trabajo de los obreros, como un “mutuo y fraternal auxilio en las calamidades de la vida, uníos para dignificar vuestro trabajo, para

⁶⁵ La investigación no pretende reconstruir la historia de las organizaciones sindicales y asociaciones que bien merece un análisis especial. Sino que, el diálogo con otras fuentes primarias permita notar la formación de una clase trabajadora –vinculada con los intelectuales– de la cual también emergen los ambateñismos.

⁶⁶ La Cámara Artesanal de Tungurahua fue fundada en 1905 y estaba a cargo de la pequeña industria. Y de forma progresiva se crean sociedades de varias ramas artesanales. La Sociedad de carpinteros llamada “1 de mayo” se funda el 5 de junio de 1920. La Sociedad de zapateros “Luz del Obrero” fundada el 24 de mayo de 1926 coexistía con la sociedad de sastres, modistas y afines profesionales de la “Unión y trabajo” creada el 20 de enero de 1920 (Nicola López 1960 317-399).

⁶⁷ Según Estefanía Parra (2018, 67) los comités barriales fueron el elemento central para la identidad colectiva y la conciencia social de la población ante la tragedia.

⁶⁸ La Asociación de Empleados de Tungurahua se creó para proveer de servicios sociales, beneficencia y cooperativa a sus socios (Montalvo, Efrén Reyes y Cuesta 1928, 308) a la vez “era un medio para estimular la producción industrial o agrícola” (Nicola López 1960, 496).

⁶⁹ La Sociedad de obreros e industriales “Unión y progreso” pretendió el “acercamiento de los dispersos elementos del obrerismo ambateño”. A decir del autor los ideales de esta asociación eran la “sociabilidad y la unión, como una condición esencial del progreso” (Montalvo, Efrén Reyes y Cuesta 1928, 309).

mejorarlo por medio del estudio y de métodos más conformes con el adelanto moderno” (Acta en Nicola López 1960, 380).

El público lector cubría un espectro de destinatarios específicos lo que hacía variar las funciones de los documentos. El alcalde de Ambato de 1947, Alfredo Coloma, describió las monografías como folletos “reclamados por gente estudiosa, personas dedicadas a negocios, conexiones con el turismo” (Landívar Ugarte 1947, 5). Entonces, los intelectuales usaban las monografías con finalidades de difusión cultural, de promoción del comercio o la industria para personas dedicadas a estas mismas actividades y como un instrumento educativo.

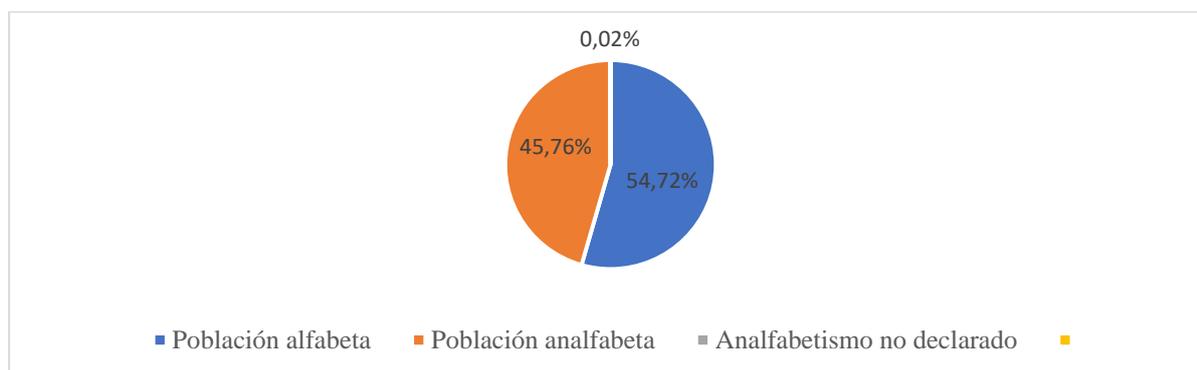
Como folletos de difusión cultural estaban destinados para un público visitante que buscaba conocer Ambato. De ahí, la existencia de las abundantes recomendaciones sobre lugares a visitar y hospedarse. A la vez servían de promoción del comercio y la industria a la manera de catálogos. Por lo tanto, contenían una extensa publicidad del comercio y de la industria de la localidad. Y en otras ocasiones, eran empleadas como recursos pedagógicos porque disponían de información histórica y geografía local, en estos casos las monografías se distribuían en las escuelas.⁷⁰ Dentro de este fin, los intelectuales se veían a sí mismos con el deber de civilizar a la población mediante las letras.

Basta con acercarse al censo de 1950⁷¹ para divisar la población alfabetizada y analfabeta en el cantón de Ambato y la desigualdad en el acceso a la educación. De una población total de 88 925 censados, 48 660 que corresponde a un 54,72% era una población considerada alfabetizada. Mientras que 40 246 que equivale a un 45,46% de personas censadas fueron consideradas analfabetas. Y finalmente 19 personas con una equivalencia del 0,02% correspondía a un analfabetismo no declarado.

⁷⁰ Los precios de las monografías variaban entre cinco sucres. Las casas editoriales que auspiciaban se ubicaron en Quito y en Ambato, que a la vez eran lugares de compra de los folletos. La monografía escrita en 1928 fue impresa por la Editorial Raza. Obra que financió el señor Filometor Cuesta, dueño de la industria “Venus”. Con el subtítulo de “propaganda seccional” incluyó abundante publicidad local circulando entre las redes de comerciantes e industriales. Varias editoriales de las monografías están asociadas a imprentas de educación primaria de Ambato (1941) y del Ministerio de Educación en Quito (1942). O en otros casos, el poder local auspició monografías como es el caso de Landívar Ugarte mediante la imprenta del Concejo cantonal de Ambato (1947).

⁷¹ Según Mercedes Prieto (2015, 42), el censo de 1950, organizado por el sistema interamericano, contenía miradas que priorizaban la familia como institución jerárquica de la sociedad y su mejoramiento social.

Gráfico 2.2. Alfabetismo y analfabetismo en el cantón Ambato



Elaborado por la autora a partir de la información del primer censo de población del Ecuador de 1950 (1960).

Si bien, estos datos dan la ilusión de que la población alfabetizada correspondía al menos a la mitad de la población, es necesario preguntarse que se entendía por persona alfabetizada en la época. Los censistas definieron como alfabetizados aquellos quienes superen los diez años de edad y cuenten al menos con “la habilidad para leer y escribir un párrafo sencillo en un idioma cualquiera” (Dirección General de Estadísticas y Censos y Ministerio de Economía 1960, 4). Esto demuestra que a pesar de que estadísticamente existe un alto índice de alfabetización, se debe a los criterios básicos para establecer ese rango.

Estos factores hicieron que previo al terremoto el imaginario urbano nutrido por los intelectuales sea de acceso limitado.⁷² Los lugares de producción de los intelectuales tenían una difusión restringida para un sector exclusivo de la población. La socialización de la producción monográfica de la primera mitad del siglo XX fue investida con sus propias lógicas bajo las condiciones de posibilidad de la época como el acceso a la educación, los pocos sectores que se dedicaban a los negocios como propietarios o la escasa alfabetización de la cultura popular.

2.3. Conclusiones parciales

En este capítulo situé a Ambato en su entorno antes del terremoto de 1949 en perspectiva regional. Destaqué una serie de factores que la convirtieron en una ciudad intermedia en relación a las demás ciudades del Ecuador, entre estos su capacidad conectiva enfatizando el desarrollo de la red vial –panamericana y vías internas–, la línea del ferrocarril y su ubicación favorable en el mapa regional (Deler 1994). Luego de explicar su ubicación en la Sierra

⁷² Hernán Ibarra (2006, 213) explica que las monografías tenían una influencia ambigua en promover los sentimientos de conciencia local por el contexto de analfabetismo, los pocos tirajes y la poca circulación de los documentos propios de la época. Estos libros más bien se difundían entre los intelectuales, amigos en las bibliotecas y en las librerías; en realidad los pasacalles sirvieron como medio de afirmación local.

centro del Ecuador, mediante el uso de un mapa rastree su configuración espacial señalando la presencia de rastros de segregación espacial asentados en temporalidades de largo aliento.

A partir de estos elementos, exploré la configuración social en Ambato y sus alrededores de la primera mitad del siglo XX. Señalo que si bien, la localización de las zonas de vivienda y los sectores productivos en el plano es útil para distinguir dicha segregación espacial, la realidad social se complejiza en la vida cotidiana. En las prácticas del día a día se exhiben las relaciones de la sociedad como, por ejemplo, en la ocupación de ciertos espacios, en la intervención en las manifestaciones culturales y en las formas de interactuar entre las distintas capas de la sociedad.

Así se establecieron espacios de diferenciación y de separación de acceso y uso exclusivo para ciertos sectores de la población. Su restricción estaba dada por la disponibilidad de cierto capital cultural y económico (Bourdieu ([1980] 2007, 202). El acceso en ocasiones incluso normado por ordenanza municipal era además fácilmente distinguido por la vestimenta ostentosa. De esta manera, las élites se reservan estos espacios para hacer gala de su sitio privilegiado en el orden de la sociedad. Tal es el caso del parque Montalvo sitio reservado para la élite por normativa municipal hacía más evidente la configuración de una sociedad estamental y jerárquica. A estos sitios se sumaron los cafés, las sales de teatro, los cines como lugares de entretenimiento para la élite.

La división espacial norte sur y la zonificación de Ambato según sus problemáticas urbanas es tan solo el punto del iceberg de toda una realidad social y cultural. En el diario vivir las fronteras entre el campo y la ciudad y aún más, entre todas las zonas de la ciudad –señaladas en el plano– es ilusoria. El conjunto de la población se desplaza diariamente por la urbe estableciendo zonas de contacto y vínculos entre sus pobladores. Los acercamientos entre las diferentes capas de la sociedad son inevitables. Las calles y las ferias, por ejemplo, son los espacios de circulación y aproximación de los segmentos de la población.

A pesar de estos esfuerzos de separación proveniente de la élite, la diversificación de las actividades, propia de Ambato, hacía imposible esta medida. En la vida cotidiana los diferentes segmentos de la población como indígenas y mestizos compartían espacios de trabajo como la agricultura, la arriería y los talleres. En las zonas rurales, los indígenas ejercían las labores de servidumbre en las haciendas manteniendo relaciones cercanas con los hacendatarios. Mientras que, en la ciudad, los indígenas y mestizos que trabajaban en las fábricas formaban parte de la mano de obra de sus patrones donde se establecían tratos cercanos.

Los intelectuales imbuidos de esta realidad tomaron y seleccionaron algunos de estos elementos para inventar el imaginario urbano de Ambato. En este sentido el imaginario es una invención y una construcción compartida de la realidad (Silva [1992] 2006) Este imaginario compartía una percepción de la ciudad entre lo tradicional y lo moderno. Lo tradicional advocated a las poblaciones como Huachi, Ficoa, Miraflores y Atocha destacando las flores y frutas disponibles en sus huertos, quintas y villas. Mientras que lo moderno relacionado con la industria, el comercio y la agricultura tecnificada. Esta coexistencia era parte del avance de lo moderno y en consecuencia aparecía el sentido bucólico y nostálgico de lo tradicional.

Ellos no idearon este imaginario sin ninguna intencionalidad, sino que más bien, a través de las monografías –lugar de producción y circulación– el imaginario tuvo usos a nivel internacional, nacional y local. En lo que se refiere al entorno internacional, la tecnificación del sector productivo –reiterado en las monografías como el Ambato moderno– se justificada en su participación en el periodo de la postguerra. En este contexto, las localidades adquirían vital en tanto que, las actividades como la industria, el comercio y la agricultura estaban dotadas de maquinaria moderna para dar abasto a los mercados. El deseo de modernizar manifestado por los intelectuales se relacionaba con factores económicos y sociales globales. Es decir, el trazado económico social de Ambato era concebido también con una mirada exógena aportando en los conflictos globales.

Por otra parte, en el nivel nacional los intelectuales buscaban posicionar las “patrias chicas” en el relato de la nación al estilo de comunidad imaginada (Anderson [1983] 2021). Es posible apreciar casos similares de construcción de imaginario de las “patrias chicas” durante la primera mitad del siglo XX con el ambateñismo, la quiteñidad y la guayaquileñidad, entre otras.

Mientras que, en lo local el uso del imaginario como una estrategia guarda una doble intencionalidad. Por un lado, la exaltación de lo romántico además de idear la imagen un Ambato tranquilo para los locales y los visitantes procura evitar la expansión de la industria en los sitios de descanso y de vivienda de las élites como lo eran Ficoa, Atocha y Miraflores. Mientras que el entusiasmo por lo moderno es la aspiración de los intelectuales por el impulso del comercio e industria, sectores productivos de los que eran parte.

Empero, no fue posible la difusión del imaginario urbano construido por los intelectuales en las monografías al conjunto de la población. El acceso del público destinatario era bastante restringido y a esto se sumaba las condiciones de alfabetismo del cantón Ambato. De manera que, la socialización y reforzamiento del imaginario fue lograda únicamente con la invención

de la Fiesta de la Fruta y de las Flores inventada posterior al terremoto del 5 de agosto de 1949 como se demostrará en el conjunto de la investigación.

En este contexto, en el siguiente capítulo rastreo el terremoto del 5 de agosto de 1949 como un momento de desconfiguración social que comprometió el imaginario urbano previamente establecido. A través de las fuentes escritas, visuales y orales exploro las huellas que dieron cuenta de esta sensación de limbo y me detengo analizar las acciones de communitas de la población.

Capítulo 3. Terremoto y la desconfiguración del lazo social

El viernes 5 de agosto de 1949 a las 14h02 de la tarde, en la Sierra central del Ecuador se sintió un movimiento telúrico moderado que fue la antesala de un siniestro mayor. A las 14h08 se produjo un terremoto de magnitud $7 \frac{1}{4}$ con epicentro en el cantón Pelileo, perteneciente a la provincia de Tungurahua causado por una falla de carácter tectónico que va de sur a norte y que pasa por las inmediaciones de Guano, Pelileo, Patate, San Miguelito, Píllaro, Salcedo y Latacunga (Núñez 1949, 30).⁷³

La escala de Harry O. Wood y Frank Neumann determinó en Pelileo, zona del epicentro, una intensidad de XII equivalente a la fuerza máxima.⁷⁴ Los efectos en el lugar variaron entre la destrucción total, ondas visibles sobre el terreno, perturbaciones de las cotas de nivel, objetos lanzados hacia el aire (Semanate 1950, 99). Mientras que, en Ambato –lugar de este estudio–, ubicado a menos de 20 kilómetros de distancia del epicentro, la intensidad tuvo un nivel de X según la misma escala. Esto quiere decir que, la afectación varió entre daños ligeros y derrumbe parcial en estructuras bien construidas, caída de columnas, muros, pilastras, tejados, arena y lodo proyectados en pequeñas cantidades, cambio en el nivel de agua de los pozos y pérdida de control en las personas que guían carros de motor (Semanate 1950, 98, 99).⁷⁵

Este movimiento telúrico es considerado, hasta la actualidad, como uno de los más terribles hechos luctuosos de la historia ecuatoriana (Junta de Reconstrucción 1953, 6). Los registros técnicos de la época calcularon aproximadamente una afectación de 19 200 kilómetros cuadrados, 225 000 damnificados, más de 6000 muertos, 1000 heridos y 100 000 personas a la intemperie (Junta de Reconstrucción de Tungurahua 1953, 6). En todo el Ecuador el terremoto se sintió con mayor o menor intensidad según el lugar de ubicación.⁷⁶

El terremoto obliga a ejecutar cambios imprevisibles e inmediatos. Sus réplicas pueden afectar los ámbitos social, psíquico, político, geopolítico, poético, artístico (Derrida 2009, 23). Señalo que, en el caso de Ambato, el terremoto de 1949 produjo un momento de liminalidad o

⁷³ El primer movimiento fue a las 14:02 minutos de la tarde de un viernes 06 de agosto de 1949, el segundo movimiento a las 14:08 fue trepidatorio de abajo hacia arriba. La profundidad del terremoto fue menor a 15 km, esto ocasionó mayores daños (Semanate 1950).

⁷⁴ A mediados del siglo XX, la intensidad de los sismos se evaluaba según las consecuencias en la infraestructura del lugar. De manera que, la escala sismológica de Mercalli modificada en 1931 por Harry O. Wood y Frank Neumann fue usada para medir la intensidad del terremoto de 1949. Se trataba de una escala de doce grados que evalúa los daños estructurales causados por los sismos. Es decir, hace un énfasis en las estructurales siendo I como daños leves, sentida por muy pocas personas en condiciones especialmente favorables y XII como la destrucción máxima o catastrófica (Semanate 1950, 97).

⁷⁵ El Padre Alberto Semanate prefiere denominar “región epicentral” delimitada por Baños (oriente), San Andrés de Píllaro (norte), el Igualata (occidente) y Guano (sur) (Semanate 1950, 103).

⁷⁶ Para mayor información de la magnitud del terremoto del 5 de agosto de 1949 en todo el país se puede ver el anexo “Escala y efectos del terremoto en el Ecuador”.

una fase de transición entre el desastre y la recuperación. Este concepto –teorizado por Arnold Van Gennep [1909] 2008) y Victor Turner ([1969] 1988) – interesa en tanto la liminalidad en el caso de Ambato es concebida como una fase que presenta prácticas creativas que no se hallan comúnmente o pasan desapercibidas en la vida cotidiana.

No es la primera vez que este concepto se emplea para estudiar los desastres. A través de la liminalidad, la autora Vanessa Vera Costa (2021) explica el estatus de damnificados que adquieren los comerciantes del mercado en Tarqui, Ecuador después del terremoto del 16 de abril del 2016. Señala que, en su búsqueda por resignificar el presente, los comerciantes eslabonan lo antiguo y lo nuevo. Igualmente, en la investigación integra el concepto de *communitas* para demostrar que durante las crisis la población redirige este futuro organizándose en comunidad.

Por su parte, Francisco Ortega (2004) usa el concepto de liminalidad para estudiar la poética del Corregidor de la provincia de Yauyos Pedro Oña sobre el temblor de Lima de 1609. En los versos descubre que las formas de narrar la destrucción de Lima y el caos social que le prosiguió sitúa a Lima como un espacio ambiguo. Mientras que, Enrique Aureng Silva (2018) emplea este concepto para explicar la toma de decisiones sobre la arquitectura tras el terremoto del 2017 en México; manifiesta que estas disposiciones contendieron entre la preservación y la conservación.

Estos casos muestran que la liminalidad es un concepto flexible adaptado para investigaciones de la colonia y contemporáneas. Si bien su teorización se traslada hacia los terremotos cada investigación tiene un objetivo diferente, sea descubrir los cambios de estatus de la población Vera Costa (2021), la forma de representar el desastre en un poema (Ortega 2004) o preguntarse sobre las decisiones durante la liminalidad (Aureng Silva 2018). Mi interés es que a través del concepto se pueda rastrear las relaciones sociales que se modifican con el terremoto dando lugar a experiencias-de *communitas* e *innunitas*, rituales conjugados con las emociones, la ciencia y la religiosidad y fiestas que desdibujan el lazo social como se irá desarrollando en este y los siguientes capítulos.

Es así que, en este capítulo exploro el terremoto en la voz de los testigos, la destrucción en la mirada de los noticieros y las manifestaciones de comunalidad. Estos acápites interesan en el conjunto de la tesis en tanto permiten apreciar cómo se alteran los pactos sociales anteriores al terremoto de 1949 ante la magnitud de la destrucción. Entonces, en la investigación el terremoto es concebido un evento de corta duración que ocasiona una discontinuidad en el tiempo marcando un antes y un después en la cotidianidad de la población.

Para rastrear esta la ruptura temporal o el distanciamiento con la cotidianidad se integran progresivamente doce testimonios de los sobrevivientes del terremoto. Sus narraciones evocan en mayor o menor medida las sensaciones del movimiento, del ruido y de la oscuridad. Dichos testimonios se integran en la investigación siguiendo las recomendaciones de Alessandro Portelli (1991, 36-51). Es decir, se incorporan las fuentes poniendo especial atención en los gestos, las palabras y las expresiones para las formas de explicar la destrucción causada por el evento telúrico.

La exploración sobre la fase de emergencia⁷⁷ del terremoto fue a través de los noticieros escritos y cinematográficos de procedencia local, nacional y otra global. Para el caso de Ambato se empleó el periódico *Crónica* que fue el primer y único diario de la ciudad para el momento. Las noticias escritas contenían la transcripción de los testimonios y las descripciones de los reporteros. En este diario no circularon fotografías del sismo; para la época *Crónica* ilustra las noticias mediante la técnica del grabado ante la ausencia de equipos para añadir fotografías.

Mientras que, a diferencia de *Crónica*, el periódico *El Comercio* –de circulación nacional– además de las noticias escritas incluyó abundante producción visual del terremoto. Las fotografías fueron tomadas por cronistas gráficos que una vez enterados del sismo viajaron de Quito hacia la Sierra Central. Todo un contingente de cronistas gráficos se trasladó inmediatamente para registrar “la intensidad del terremoto que se había demostrado con insospechadas proporciones en la ciudad de Ambato” (“Muerte, desolación y daños calculados entre 80 y 100 millones de sucres produjo el terremoto en una zona de cien kilómetros de largo”, *El Comercio*, 07 de agosto de 1949, 1,5).

Ambos noticieros se integran en la investigación en tanto permiten apreciar la imagen del terremoto de 1949 difundida para la población local y nacional. En este sentido, como fuente histórica los noticieros adquieren valor porque ofrecen la interpretación de un suceso e ilustra las características de la época. Empero, su incorporación en la investigación requiere una crítica de fuentes a través del análisis del contexto, texto, técnico y la relación entre el texto y el contexto (Paz Rebollo y Sánchez Alarcón 1999, 20).⁷⁸

⁷⁷ La fase de emergencia corresponde a los primeros 7 días posterior al terremoto. La intención es rastrear el estado liminal que relatan la prensa entre el 6 de agosto de 1949 al 12 de agosto de 1949. Considero la fase de emergencia como la más rica para mostrar la ruptura de la estructura anterior y el limbo de los actores sociales. En la fase emergencia la labor de salvataje se encaminó al socorro de las víctimas, entierro de los muertos, reporto de víveres.

⁷⁸ La prensa escrita, como sucede con otras fuentes, requiere de un tratamiento especial para la incorporación en la investigación histórica. Al tener un carácter cautivador y encantador muestra una especie de sinopsis como el cine escenas del día a día. Empero, la información que presenta la prensa como primera historia “está plagada de errores; es cierto que es falaz; es cierto que se presenta como la superficie, fosforescente, discontinua de la vida

Por otro lado, se encuentran los noticieros en formato cinematográfico que también registraron el terremoto de 1949. Se trataba de un formato de noticias que marcó el inicio del nacimiento de los noticieros modernos como los conocemos hasta hoy.⁷⁹ Moderno en el sentido de que existía un formato similar a lo que conocemos hoy, es decir, la periodicidad de la información, la selección de temas y la organización detrás de las publicaciones (Paz Rebollo y Sánchez Alarcón 1999).

En esta tesis incorporo el noticiero filmado y editado por *Gaumont British News*. Este periodismo cinematográfico presentaba las noticias como una especie de películas estableciendo no solo un relato sino también una visualidad de los acontecimientos. En el caso del terremoto de 1949 se encontraron un total de cuatro filmes cortos que muestran un recorrido aéreo y vía terrestre de las zonas afectadas. Estos filmes proyectados en las salas de cine de varios países alcanzaron mayor audiencia internacional a diferencia de los diarios. Metodológicamente para la incorporación en la investigación de estas fuentes se recomienda la adaptación de algunos conceptos de análisis. Entre estas nociones están, el tipo de empresa, la estructura económica, los mecanismos de producción y distribución, el marco jurídico en que desarrolla su actividad, el estilo y criterios de selección de los temas que aportaron la fisonomía y carácter del noticiero, el análisis del texto, el análisis técnico, enlace entre el texto y contexto (Paz Rebollo y Sánchez Alarcón 1999, 21). Estos puntos se profundizan en mayor o menor medida conforme a la disponibilidad de información sobre el noticiero *Gaumont British News*.

En el capítulo también se incluyen fotografías de distintas procedencias. Su incorporación en el relato histórico se realiza reflexionando su valor documental. Así, se analizan las imágenes evitando creer en su carácter inocente y su mirada objetiva; no son solamente testimonios del pasado, sino que tuvieron una utilidad y una funcionalidad para la época. Entonces, para la lectura de las fotografías se presta atención a los pequeños detalles y a las pistas más insignificantes a través de la familiarización con los códigos culturales.

Haciendo uso de las herramientas de la geohistoria empleo un plano de Ambato para ubicar los lugares de *communitas*. La ubicación de estos espacios –por lo general las plazas, los

del mundo y solamente como su superficie; es cierto que mezcla los grandes acontecimientos con los nimios sucesos sin distinguirlos como convendría, pero esta es una primera historia de todos modos, resistente ya, que posee la fuerza y la potencia del primer ocupante” (Braudel 2002, 22).

⁷⁹María Antonia Paz e Inmaculada Sánchez (1999, 19) señalan el nacimiento de los noticieros modernos en 1905 en Estados Unidos y en 1908 en Francia con Pathé. Ubican a British Movietone News, Gaumont British News, Universal News y Pathé News, en Gran Bretaña, y Pathé Journal y Gaumont Actualités en Francia, a Fox Movietone, Warner-Pathé, Paramount News, MGM, News of the Day, en Estados Unidos como las grandes empresas de filmación que monopolizaban los noticieros en formato cine.

parques— se sobreponen en un plano que detalla la destrucción de las casas en cada zona de Ambato para divisar la destrucción por zona y los espacios de convivencia momentánea de la población.

En la primera parte, a través de los testimonios exploro la percepción de pausa de la vida cotidiana que atravesó la población. Se reconstruyen los recuerdos del escenario, de los acontecimientos y de las sensaciones que causaron el movimiento telúrico. La narración de los hechos desde los testigos enfatiza en el movimiento, la oscuridad, el ruido con ciertas asociaciones a registros religiosos como las ideas del juicio final.

En la segunda parte, rastreo otros relatos del terremoto de 1949 señalando que hay múltiples miradas de reconstruir un mismo movimiento telúrico. Así, las noticias escritas de la prensa local, de la prensa nacional *El Comercio* y de las noticias cinematográficas internacionales *Gaumont British News* también construyeron sus miradas particulares del desastre. Aunque cada noticiero tenía ciertas particularidades, tenían una clara intención de mostrar un relato sobre la destrucción de poblaciones encaminadas hacia el progreso.

En la tercera parte, examino las formas de solidaridad del tipo *communitas* que movilizó el terremoto de 1949.⁸⁰ Estos momentos de comunalidad, convivencia y cercanía no se presenciaban en la vida cotidiana, sino que eran parte del desdibujamiento temporal de la configuración social después del desastre. Merece especial atención la convivencia de la población en el parque Montalvo.⁸¹ Después del terremoto de 1949, este sitio construido históricamente como un espacio de exclusividad para la población de élite, se transformó en albergue para la población afectada.

3.1. Una pausa en la vida cotidiana: las voces de los testigos

Una mirada cercana al movimiento telúrico se encuentra en los testimonios de aquellos pobladores que vivieron el terremoto. El discernimiento de los testigos se asocia con las sensaciones de movimiento, el ruido y la oscuridad.⁸² Sin embargo, con el pasar de los años las evocaciones del 5 de agosto de 1949 se han permeado con los recuerdos, las lecturas de las investigaciones y con el discurso oficial del terremoto.

⁸⁰ El terremoto de 1949 abre la posibilidad de explorar fases de *communitas* glocales. En el Archivo Alfredo Pareja Diezcanseco, del Ministerio de Relaciones Exteriores se encuentran varios tomos que reúnen noticias, fotografías, comunicados, oficios de la ayuda recibida por diferentes países del mundo en el terremoto de 1949. Desde la organización de eventos, el envío de víveres, vituallas y la entrega de dinero fueron parte de las actividades desarrolladas para la colaboración con las zonas afectadas.

⁸¹ Alrededor de todos los capítulos, se muestra que este mismo parque, ubicado en el centro de la urbe, se convirtió en el sitio de concentración masiva de la población para diversas manifestaciones rituales y festivas después del terremoto.

⁸² A diferencia de las noticias escritas y los noticieros cinematográficos que analizo en las siguientes secciones, los testimonios orales revelan una vivencia más cercana con el terremoto.

De manera que, no se pretende pensar que el testimonio es la representación del pasado “tal como ocurrió” sino que, es más bien la transición entre la memoria y la historia. Por lo que, así como otras fuentes escritas, el testimonio debe ser sometido a la confrontación severa entre testimonios competidores y absorbido en un montón de documentos (Ricouer 2013, 208-214).

El terremoto de 1949 fue percibido como la interrupción de la cotidianeidad y la ruptura temporal marcando un antes y un después en la vida de sus habitantes. Esta separación de un estado de seguridad y de calma a otro de indefinición y de incertidumbre marca el inicio de la liminalidad. En este contexto, aunque, esta transición se manifestó tanto a nivel material como también a nivel perceptivo, los testigos pusieron énfasis en la segunda.

A menudo intentaron reproducir la impresión de su experiencia a través del lenguaje, sin embargo, por varias ocasiones las experiencias fueron difíciles de traducir en palabras. Al intentar expresar con palabras el ruido estridente, el movimiento y la oscuridad producido por el terremoto de 1949 los testigos recurrieron a otros mecanismos como la verbalización o la gesticulación. Mientras evocaban el evento sísmico, el movimiento telúrico se volvió cercano al registrarse en el lenguaje, no solo verbal sino también corporal. Es recurrente que, en situaciones difíciles generalmente se recurran a la mediación del lenguaje o a mímicas y gestos (Le Breton 2007, 25).

Así, el movimiento fue la primera sensación que recuerdan los testigos del terremoto caracterizándolo como “fortísimo”, “una especie de oleaje”, “una cosa impresionante”, “una cosa terrorífica”. Los testigos acompañaron sus descripciones del movimiento con movimientos de las manos y de sus brazos. De esta manera, intentaban graficar para el oyente la magnitud de la experiencia vivida. Jorge Ortiz Miranda señala: “cuando comenzó ahí si el terremoto, nos tambaleábamos, medio que nos caíamos, la tierra se abría y se cerraba” (sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 04 de julio de 2021). Por su parte, Ligia Velasco califica al movimiento como “bárbaro”:

para mi ese día era muy fuerte, como era todavía adolescente, la tierra era con movimiento trepidatorio, ese día no salimos de la casa, cuando a las 2:10 de la tarde comenzó el primer temblor fuertísimo, pero uno sabía ni qué dirección tomar. Adolescente y cogida de la mano de mi mamá, que en paz descansa. Entonces ahí con las hermanas mías de parte de mi papá... papá estuvo en Ambato, y nosotros pasando vacaciones en Santa Rosa... cuando eso de las dos de la tarde comenzó el segundo temblor, bárbaro, primera vez en mi vida que había sentido ese movimiento (sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 03 de junio de 2021).

De forma similar, el ruido fue traído a la memoria en los testimonios como una irrupción de los sonidos cotidianos aprendidos y familiarizados. La población local se encontraba habituada a los sonidos que generalmente suelen pasar por desapercibidos en la vivencia cotidiana vio alterada su tranquilidad por ruidos abruptos y desconocidos para los pobladores locales. Están, por ejemplo, los crujidos de las casas caer, de los techos desplomarse, de los vidrios romperse que ocasionaban la materialidad del terremoto. Los ruidos que trajo consigo el terremoto irrumpieron la rutina para dirigir la atención al sonido diferente al cotidiano. La peculiaridad de los sonidos es establecer una línea de demarcación que transforma la atmósfera del lugar (Le Breton 2007, 125). Entonces, el ruido calificado como “tremendo” y “terrible” por los testigos era ensordecedor alertando y poniendo en tensión el ambiente estableciendo una atmósfera diferente; anunciaba que el mundo construido previo al sismo se terminó para los pobladores locales.

Los testigos marcaron un antes del terremoto describiendo la rutina de una vida cotidiana y su día a día a través de los ruidos. Don Jorge Ortiz Miranda vivió el movimiento telúrico en el centro de la ciudad en compañía de su familia. Él recuerda el inicio del terremoto con “un ruido impresionante”. Por su parte, su abuela en relacionó el sonido con el ruido del tractor; este era un registro ya conocido y familiar. En otras palabras, la abuela vivió lo que Le Breton (2007, 31) señala es un camino de la interioridad, de asimilación y de conciencia del ruido que motiva ingresar una enseñanza de afuera y pone fuera de sí los estados mentales experimentados, así:

mi padre era taxista, siempre teníamos la costumbre y almorzar e irnos a la vuelta... mi mamá, yo y mi abuelita en el carro, nos encontrábamos por la calle Bolívar y Mera, cuando un ruido terrible (rrrrrrrrrrrrruun ruido), mi abuelita dice: ¡Abelardo, para! ¡tractor! ¡tractor está pasando!, No era un tractor, era un temblor, que hacía sonar las puertas del Banco de Fomento, puertas de esas plegables, las tejas comenzaron a volar (entrevista a Jorge Ortiz Miranda, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 04 de julio de 2021.)

En este testimonio el sonido del terremoto fue asociado con un tractor, mientras que en otros relatos se asoció al paso de un tren. Es decir, la población intentaba explicar lo que sucedía con registros de sonidos previos; de esta manera otro relato describe este ruido así: “fue un primer temblor fortísimo a las diez para las 2 del día viernes 5 de agosto, fue como cuando pasa un tren delante de uno, un sonido, pero tremendo. Rápido la gente salió a comentar que pasaba por aquí y por allá, rápidamente la ciudad se llenó de polvo” (entrevista a Enrique Díaz, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 31 de mayo de 2021).

Al movimiento y el sonido le siguió la oscuridad. Misma que se contrasta con la descripción del día soleado y con bastante viento de la mañana del 5 de agosto de 1949 (entrevista a Jorge Ortiz Miranda, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 04 de julio de 2021). La mañana de ese viernes es descrita soleada propicia para dar paseos por los lugares habituales bucólicos de Ambato (entrevista a Enrique Díaz, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 31 de mayo de 2021).

Este escenario se contrarresta con la descripción de la tarde de ese mismo día viernes.

Después del terremoto, “la ciudad estaba cubierta de polvo” “totalmente obscuro de la polvareda” “se oscureció todo” “nube de polvo terrible que no se podía ver nada”. Esta nube de polvo ocasionada por la infraestructura destruida no permitía ver hacia lo lejos nada más que oscuridad. Así lo describe María Antonieta Gómez:

Fue un susto terrible porque no sabía lo que pasaba. Era más o menos de seis años y no sabía. Nunca había experimentado un susto así, una experiencia así, lo que miraba era que todo mundo corría a la plaza y claro por instinto de conservación hice lo mismo. Pero no sabía que pasaba. Pero sí mire una nube de polvo terrible, que no se podía ver nada. Era a lo lejos todo un cúmulo de polvo (entrevista a María Antonieta Gómez, sobreviviente del terremoto, vía telefónica, 01 de junio de 2021).

Asimismo, el Padre Francisco Arturo Sotomayor, quien ese momento se formaba en la Congregación de los Josefinos de Murialdo, recuerda la nube de polvo que cubría la ciudad. Con una vista privilegiada desde la Loma de Ambato, una especie de mirador de la ciudad, recuerda ver desde la montaña como todo se oscurecía cubriendo a la ciudad de polvo:

Con el primer temblor salimos todos. Y a un cierto punto ya regresábamos a nuestras labores. Y entonces vino el terremoto, una cosa impresionante. Nadie pensaba que era un terremoto, todos pensamos que era el fin del mundo [...] La ciudad no se le veía por el polvo que había destruido todo (entrevista al Padre Francisco Sotomayor, sobreviviente del terremoto, Ambato, 04 de julio de 2021).

La referencia al movimiento, el ruido y la oscuridad encontrados en los testimonios demuestran la desaparición de su mundo cotidiano en que se desenvolvían. Expresiones como “no había nada” (entrevista a Enrique Díaz, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 31 de mayo de 2021), “nos quedamos sin nada” (Entrevista a Ligia Velasco, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 03 de junio de 2021), se repitieron al recordar el sismo. Enrique Díaz (entrevista a sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 31 de mayo de 2021) dijo sobre Pelileo, sitio que lo había visitado días antes del terremoto: “nunca pensé que sería la última vez que veía a Pelileo. Sobre Ambato compartió lo siguiente:

Ambato, la ciudad había desaparecido porque la ciudad estaba cubierta de polvo [...] Después del primer temblor, ya pasaron los diez minutos, ya la gente estaba regresando a sus actividades, pero de inmediato fue el segundo temblor, ya con ese sí la ciudad se fue al suelo. Era desesperante ver todo, yo tenía que subir a la Yahaira porque nosotros vivíamos en la Yahaira. Nuestra casita era solamente de bahareque nomás de esas antiguas. Yo al cruzar la ciudad ya veía los edificios en el suelo, la gente una locura era una psicosis tremenda, que cruzaba la ciudad, la gente lloraba, la gente gritaba, era algo que impactaba [...] entonces yo me decía, si estas casas se cayeron, como estará la nuestra que era de bahareque nomás” (entrevista a Enrique Díaz, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 31 de mayo de 2021).

Estas vivencias de liminalidad descritas con las percepciones del movimiento, el ruido y la oscuridad en algunas ocasiones fueron asociadas con la culpa y el castigo. Por ejemplo, Marcelo Rubio Castro recuerda dirigirse a la iglesia la Matriz para recibir el catecismo; empero se desvió de su lugar de destino por jugar cuando de repente sintió el temblor. Entonces el movimiento telúrico fue concebido como un castigo por su falta, así: “ese momento debí haber sentido culpa de la desobediencia y corro tratando de entrar a La Matriz” (sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 06 de noviembre de 2020). Con 13 años de edad la percepción del terremoto fue asociada con registros religiosos previamente aprendidos. Considerando que, a mediados del siglo XX el medio era profundamente católico, la representación religiosa de los desastres en algunos casos estuvo relacionado con relatos del apocalipsis, así:

Bueno, yo me acuerdo como ya estaba donde las madres dominicanas en primer grado, iba a catecismo, ya sabía que el final de los tiempos era con el ángel que salía con su corneta para convocar a los buenos y a los malos... entonces llegamos al parque Montalvo por la Gobernación y vamos ya cerca por esa entrada esquinera, en el primer arbolito a mano izquierda estaban las madres dominicanas... ahí estaba mi profesora... yyy... allí hicimos ahí el campamentito a lado, unas horas... entonces yo voy donde mi profesora, la Sor Cornelia y le preguntaba, a qué hora sale Jesús para tocar las cornetas... Mijito rece, rece... (entrevista a Marcelo Rubio Castro, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 06 de noviembre de 2020).

La comprensión del terremoto se relacionó con el conocimiento previo que tenían los niños, jóvenes y adultos aprendido generalmente desde sus cercanías con la religión. De manera similar, el padre Arturo Sotomayor asocio el movimiento telúrico con las descripciones aprendidas en su formación religiosa. Sobre el terremoto dijo asociarlo con una experiencia del apocalipsis: “Nadie pensaba que era un terremoto, todos pensamos que era el fin del

mundo (entrevista al Padre Francisco Sotomayor, sobreviviente del terremoto, Ambato, 04 de julio de 2021).

Los elementos como el ruido, oscuridad y movimiento ocasionados por el terremoto de 1949 dieron la sensación a los pobladores locales de atravesar el final de una estructura de su propia vida. En la biblia tanto el movimiento, el ruido y la oscuridad se narran como experiencias del fin del mundo. En el apocalipsis bíblico, el juicio consiste en el castigo y destrucción del reino reduciéndose a un espacio caótico y desolado.

Así, en la biblia, el oscurecimiento de las luminarias celestes es frecuente en las descripciones apocalípticas provocando pánico y angustia dando la acción de castigo o salvación de Dios (Rodríguez 2016, 51). En el sentido bíblico la luz de Dios la entroniza como una relación privilegiada con el mundo (Le Breton 2007, 32). El uso de la oscuridad en la Biblia se puede dar en un sentido literal o figurado asociado en algunos casos a desastres como parte de descripciones apocalípticas y en otros casos, simbolizada como un obstáculo al no creer en Jesús y vivir según su mensaje (Rodríguez 2016, 59). En el caso del terremoto de 1949, arrojó a los pobladores a una sensación de oscuridad que era sentida a horas de la tarde. En ese sentido, la oscuridad era símbolo de tinieblas y del apocalipsis.

3.2. La ciudad en ruinas, la mirada de los noticieros

La información que circuló en el espacio nacional y global construyó un discurso de unas zonas en ruinas abatidas por el terremoto de 1949. Las noticias en formato escrito de la prensa local *Crónica*, de la prensa nacional *El Comercio* y de los noticieros cinematográficos internacionales como el *Gaumont British News* graficaron la fase de emergencia que le precedió al terremoto de 1949.

El terremoto contado desde la perspectiva de los cronistas y los foto-reporteros, así como los editores de historias fílmicas revelan otros aspectos que no fueron hallados en los testimonios. Estas voces de los redactores y fotorreporteros de la prensa y de los noticieros en formato cine insistieron en retratar el Ambato en ruinas.

Aunque los noticieros escritos y audiovisuales plasmaron la ciudad en ruinas, sus miradas difieren de acuerdo a sus redactores y reporteros y sus públicos. Por ejemplo, las noticias del periódico *Crónica* tenían una mirada más local como testigos presenciales del terremoto. Mientras que, en el caso de *El Comercio* ofrece una perspectiva desde afuera porque sus portavoces recorrieron la zona afectada horas o días más tarde del terremoto.⁸³ Por su parte,

⁸³ Ambos casos nos ofrecen una mirada sesgada de la realidad. Esto es porque en la prensa no se encuentra retratada la realidad en sí misma, sino más bien las miradas de los cronistas sobre dicha realidad. La prensa

las noticias en formato cinematográfico construyeron una mirada desde afuera del terremoto que se difundió por todo el mundo.

Así, los destinatarios de los ejemplares del periódico *Crónica* eran habitantes locales. La gente que atravesó el terremoto. De manera que, sus noticias incluyeron anuncios para generar la calma y de motivación para reconstruir la ciudad. Estos ejemplares eran de consumo local y podían ser adquiridos por el costo de entre 0,30 y 0,40 pesos.

Mientras que los destinatarios del periódico *El Comercio* era un público nacional. Hacia 1944 la distribución de los ejemplares era hacia ciudades como Guayaquil, Riobamba, Cuenca, Tulcán y Ambato; estos sitios contaban con oficinas propias (Orquera 2020, 76). El interés de la población del Ecuador de conocer los sucesos en la provincia de Tungurahua. El periódico también replicó las noticias del diario *Crónica* como la nómina de los muertos y de los heridos para el conocimiento de familiares y amigos que se encontraban fuera de Ambato. Por su parte, los noticieros cinematográficos difundieron las imágenes de las noticias hacia un público más amplio. Por lo general las noticias en formato cine estaban hechas para proyectarse en las salas de cine de varios países. Su consumo era exclusivo de un sector de la población que se distanciaba de la prensa escrita para buscar un tipo concreto de noticias en formato cinematográfico (Paz Rebollo y Sánchez Alarcón 1999, 20).

El periódico *Crónica* realizó su primera publicación sobre el terremoto al siguiente día de acaecido el desastre. La información fue elaborada entre unos “talleres semidestruídos con continuas alarmas, sin luz ni fuerza eléctrica y sin que haya tiempo de corregir pruebas” (“Nuestro personal”, *Crónica*, 5 de agosto de 1949, 4). Esta edición se logró con la ayuda de los redactores del periódico *Crónica* Humberto Manzano, Segundo Vega, con los ayudantes Cesar Guerrero, Alfredo Jácome, los cajistas Jorge Viteri y Jorge Viñan y del jefe de talleres Ángel Carrasco.

En esta primera entrega además de ofrecer detalles sobre el momento del terremoto, se intenta narrar la afectación de las infraestructuras como las iglesias, en los edificios públicos y en las fábricas. En la prensa se describió el estado de destrucción de distintas infraestructuras: las

escrita, como sucede con otras fuentes, requiere de un tratamiento especial para la incorporación en la investigación histórica. Al tener un carácter cautivador y encantador muestra una especie de sinopsis como el cine escenas del día a día. Empero, la información que presenta la prensa como primera historia “está plagada de errores; es cierto que es falaz; es cierto que se presenta como la superficie, fosforescente, discontinua de la vida del mundo y solamente como su superficie; es cierto que mezcla los grandes acontecimientos con los nimios sucesos sin distinguirlos como convendría, pero esta es una primera historia de todos modos, resistente ya, que posee la fuerza y la potencia del primer ocupante” (Braudel 2012, 22). *El Comercio* contaba hacia 1944 86 personas que enviaban información desde las 16 provincias del país ampliando su cobertura de noticias (Orquera 2020, 76).

iglesias la Matriz, Santo Domingo, La Merced y la capilla de los Padres Josefinos, se incluyen la gobernación, el palacio municipal, el cuartel, el edificio del colegio Bolívar, el teatro Lalama, el cuartel de vencedores, la cárcel pública, el liceo Cevallos, la plaza de Mercado, así:

La hora de la tragedia: Luego de un movimiento de tierra, a las dos y seis minutos vino el mismo fuerte que casi ha destruido toda la ciudad, con una diferencia apenas de 4 minutos. Fue un prolongado y fuerte sismo que dejó en el suelo edificios públicos, casas particulares, mientras el resto están cuarteadas. No conocemos de ninguna casa que no haya sufrido desperfecto (“Nuestra ciudad destruida”, *Crónica*, 5 de agosto de 1949, 1-4).

A la par que el periódico insiste en relatar el impacto del movimiento telúrico en los avances de Ambato también procura motivar a la población a su recuperación. Si bien, señala que la ciudad que “arrolladoramente avanzaba por el camino del progreso” (“Después de la tragedia”, *Crónica*, 8 de agosto de 1949, 2) Un paréntesis forzoso en la vida del progreso” (“Nuestra ciudad destruida”, *Crónica*, 5 de agosto de 1949, 1-4) detuvo, de un momento a otro, este andar de forma abrupta, también recalca el énfasis de su población sustentada en la ambateñidad.

El dolor de nuestra ciudad: Las incontrolables fuerzas de la naturaleza se han sublevado contra nuestra Ciudad y el empuje de sus habitantes [...] Se la ha querido probar, enlutando centenares de hogares, destruyendo vidas valiosas y queridas, arrasando lo que tanto esfuerzo y dedicación requirió [...] El luto ensombrece por hoy nuestro afán ambateño (“Nuestra ciudad destruida”, *Crónica*, 5 de agosto de 1949, 1-4).

El Comercio ofreció datos de la destrucción y los posibles costos de los daños causados por el terremoto. Describe a Ambato con más del 30 % de sus edificios en el suelo, y otro gran porcentaje que ha sido inutilizado por el cuarteamiento de sus paredes o daño de sus cimientos (“Muerte, desolación y daños calculados entre 80 y 100 millones de sucres produjo el terremoto en una zona de cien kilómetros de largo”, *El Comercio*, 07 de agosto de 1949, 1,5).

En sus publicaciones demuestra una latente preocupación por los cambios en la geografía de las zonas afectadas. Ambato ya no era más la bella, alegre, activa, laboriosa y floreciente capital de Tungurahua. Como consecuencia, “los territorios ubérrimos cubiertos de frondosísimos y maduros frutos, de campos verdes y florecientes” (“Dolor ecuatoriano”, *El Comercio*, 7 de agosto de 1949, 4), que fueron abatidos por el movimiento telúrico, ya no eran más que el reflejo de las poblaciones florecientes, ricas, trabajadoras, pujantes pasando a transformarse en sitios de ruinas.

El más importante centro industrial del país era escenario de muerte, desolación y cuantiosos daños materiales (“Muerte, desolación y daños calculados entre 80 y 100 millones de sucres produjo el terremoto en una zona de cien kilómetros de largo”, *El Comercio*, 07 de agosto de 1949, 1,5). Las fábricas textiles tenían abundantes afectaciones en su infraestructura.⁸⁴ Los laboriosos habitantes fueron sepultados entre los escombros.⁸⁵ En las parroquias rurales de Ambato los reportes mostraban un panorama similar al de la urbe.

Igualmente, la reducción del acceso a los servicios básicos a causa del terremoto –como canalizaciones e instalaciones telegráficas destruidas y rotura de hidrantes de agua– irrumpía la cotidianidad. La ciudad con “fábricas, centros industriales, servicios públicos costosos, grandes edificios que han sufrido lo inesperado” mostraba discontinuidad de sus avances. (“Muerte, desolación y daños calculados entre 80 y 100 millones de sucres produjo el terremoto en una zona de cien kilómetros de largo”, *El Comercio*, 07 de agosto de 1949, 1,5). A diferencia del periódico *Crónica*, en *El Comercio* las noticias fueron acompañadas de memoria visual. En el periódico *El Comercio* los autores fueron los cronistas gráficos de Foto Pacheco, considerados como los hacedores del oficio del fotoperiodismo a mediados del siglo XX en Ecuador. El aporte del fotoperiodismo de Foto Pacheco era evocar emociones con las fotografías de instantes, lugares, personas y el cotidiano (Cortez Guamba y Gómez Ramos 2018, 43).

En 1949 las fotografías incluidas en los diarios dejaron de ser un anexo de las noticias y pasaron a transformarse en imágenes con autor que contaban su propia historia.

El titular “Muerte, desolación y daños calculados entre 80 y 100 millones de sucres produjo el terremoto en una zona de cien kilómetros de largo” (*El Comercio*, 07 de agosto de 1949, 1) fue acompañado de un total de cinco fotografías que se publicaron en la primera página. Al parecer tenían una clara intención de ofrecer al público una crónica del recorrido, el camino y la llegada a Ambato de los fotógrafos oficiales de la prensa.

Algunas de estas fotografías que se publicaron en la prensa nacional eran propiedad de estudios fotográficos locales. Por ejemplo, la fotografía publicada el 08 de agosto de 1949 con el título “Ruinas en una calle de Ambato” fue tomada en el estudio de fotos “Flores”. En la prensa, la fotografía estaba acompañada de la descripción: “las paredes de un edificio de

⁸⁴ Las fuentes mencionan a la Industrial Algodonera, Peral, Texgal, La Europea y la Venus cuarteados en algunas de ellas las maquinarias han sido rotas ya sea a causas del movimiento trepidatorio del suelo, o por el desplome del techo, o padres del edificio (“Nuestra ciudad destruida”, *Crónica*, 5 de agosto de 1949, 1-4).

⁸⁵ Toda la provincia arrasada, las parroquias de Quero, Cevallos, Montalvo, Huachi, Augusto N. Martínez y Atahualpa completamente destruidas, y que todos sus habitantes se encontraban despavoridos. (“Nuestra ciudad destruida”, *Crónica*, 5 de agosto de 1949, 1-4).

varios pisos han aplastado, como a un triste gusano, un enorme camión”. De manera que, es posible ver la circulación de fotografías formando una memoria visual del terremoto dirigida hacia el público exterior, siendo en muchas ocasiones la única forma de representar el terremoto en su imaginario.⁸⁶

Los rastros del progreso se hacen menos visibles hasta casi desaparecer para dar paso a las ruinas, construyéndose la imagen de una ciudad destruida. Ambato previo al terremoto mantenía las características de “florecente” y “pujante”:

La ciudad de Ambato cuna de los Tres Juanes a raíz del terrible terremoto acaecido anteayer ha quedado reducido completamente a escombros. Por toda la urbe y sus pueblos circunvecinos se observa únicamente destrucción, ruina, aniquilamiento y muerte. Centenares de familias se han quedado en la indigencia” (“Muerte, desolación y daños calculados entre 80 y 100 millones de sucres produjo el terremoto en una zona de cien kilómetros de largo”, *El Comercio*, 07 de agosto de 1949, 1,5.).

Por ejemplo, la iglesia de Santo Domingo es descrita como un “airoso templo” acompañada de una imagen que muestra los escombros del lugar. La figura 3.1. enfoca parte de la iglesia en el suelo. La mayor parte del plano de la imagen es empleada para captar la destrucción del templo. Su enfoque es la iglesia en ruinas sin posibilidad de reconstrucción.

Figura 3.1. Vista posterior de lo que fue el airoso templo de Santo Domingo



Fuente: El Comercio (07 de agosto de 1949).

⁸⁶ Las fotografías de Ambato se encuentran registradas como autor anónimo y sin fecha. Empero, en el reverso del material se encuentra escrito con lápiz “Sello Flores”. Desconozco la circulación y cómo llegaron las fotografías al fondo fotográfico Miguel Díaz Cueva. Empero, se sospecha que la procedencia es el estudio fotográfico “Flores” que a decir de la publicidad –obtenida de una monografía del cantón– “es el gabinete de todas las clases sociales” lo que motiva a creer en la popularización de la fotografía. El estudio fotográfico empezó a laborar a pocos días del terremoto “Fotografía Flores pone en conocimiento de su distinguida clientela que, desde hoy 23 de agosto se encuentra ya en condiciones de atender al público en general en su mismo estudio fotográfico (“Fotografía Flores”, *Crónica*, 30 de agosto de 1949, 4).

Los periódicos *El Comercio* y *Crónica* dedicaron varias páginas para describir las consecuencias en las vidas humanas ocasionadas por el terremoto. En las primeras noticias se prefirió no precisar el monto total ya que no era posible averiguar cuantos eran (“Nuestra ciudad destruida”, *Crónica*, 5 de agosto de 1949, 1-4). Más tarde, los cálculos de muertos y heridos los llevaron a publicar cifras aproximadas. Palabras como “decenas, cientos y miles” de afectados eran frecuentes en la redacción de los cronistas. Mientras iban llegando la información a los diarios se publicaban progresivamente el detalle del número de muertos con sus nombres.

Por su parte, las cintas fílmicas del *Gaumont British News* establecieron una visualidad del terremoto como imagen de la devastación y de una población en ruinas que recorrió el mundo. Con tomas abiertas los fotorreporteros mostraron la estructura de la geografía en ruinas. Las “progresistas ciudades y villorrios” “hermosos y ricos valles” como fueron descritas en las monografías de la primera mitad del siglo XX, fueron retratadas en estas cintas como sitios abatidos por la furia de la naturaleza.

En el *Gaumont British News* se abrió la noticia con el titular “Devastating earthquake in Ecuador”. A continuación, se presentaba una toma aérea para demostrar la magnitud del desastre como muestra la figura 3.2. El narrador Stanley Augustus Holloway ubicó geográficamente a los espectadores en el lugar del epicentro identificando el sitio con el nombre de Ecuador en América Latina a pocos minutos de Ambato. Manteniendo las tomas abiertas enfocaron los desplaves y barrancos señalando que han desaparecido pueblos calculando un aproximado de 6000 muertos y 25 000 heridos.⁸⁷

Figure 3.2. Earthquake in Ecuador kills thousands, toma 0:18



Fuente: Gaumont British newsreel (1949).

⁸⁷ Video con una duración de 02:28 minutos, disponible para consulta en el Archivo digital “British pathé historical collection, con el nombre “Earthquake in Ecuador kills thousands 1949” <https://www.britishpathe.com/video/VLVA2WNSFSW1K5BV40OFEV4KWLBO-EARTHQUAKE-IN-ECUADOR-KILLS-THOUSANDS/query/ecuador>

Las imágenes y videos que acompañaron a la narración de las noticias sobre el terremoto retrataron los efectos y cambios en el paisaje causados por el movimiento telúrico. A causa del tipo de plano amplio, no se ve las personas y a duras penas se pueden visibilizar algunas casas. Las edificaciones enfocadas están en el suelo. Las tomas hacia las montañas muestran los cultivos, las grietas, los deslaves y los derrumbes y a los “ricos y fértiles valles” con poblaciones enterradas entre escombros. Así, Las zonas son representadas con la ambivalencia y el contraste del imaginario previo al sismo en la geografía local.

Estas filmaciones se proyectaron en Ecuador y en otros países. Un anuncio en el diario local menciona: “hoy el primer documental del terremoto. Vistas completas de la destrucción de Ambato y Pelileo, la extracción de cadáveres desde los escombros de la Catedral, huérfanos que buscan a sus padres entre las ruinas, gente sin hogar y sin nada para vivir, en todas las funciones del Teatro Bolívar” (“Hoy primer documental del terremoto”, *El Comercio*, 27 de agosto de 1949, 2).

Además, los servicios básicos paralizados transformaban a Ambato en una urbe o incomunicada. Las características del Ambato del progreso como el lugar de conexión en la provincia de Tungurahua y hacia las regiones de Ecuador se perdieron con la destrucción de las carreteras y el aislamiento de los carriles del ferrocarril de Mocha, Cevallos y Ambato. Por ejemplo, la figura 3.3. muestra el ferrocarril impedido su paso por unos grandes escombros. Este medio de comunicación articulaba gran parte del territorio nacional (Clark 2004). Su paralización en la zona central era parte de una ruptura total en el espacio nacional. En este contexto, habría que preguntarnos sobre las reacciones que causaron las imágenes de las grietas, los deslaves, heridos, muertos y edificaciones destruidas en sus espectadores.

Figura 3.3. Earthquake in Ecuador kills thousands, toma 0:53



Fuente: Gaumont British News (1949).

3.3. La vida en *communitas*

Los desastres están seguidos de un momento de liminalidad o fase de transición desde la destrucción hacia la reconstrucción. En este limbo, por lo general, los conflictos o las conciliaciones entre los actores sociales se hacen más evidentes (Turner [1969] 1988). En el caso de Ambato, los cambios sufridos en las relaciones sociales durante este momento provocado por el terremoto de 1949 muestran experiencias de *communitas*.

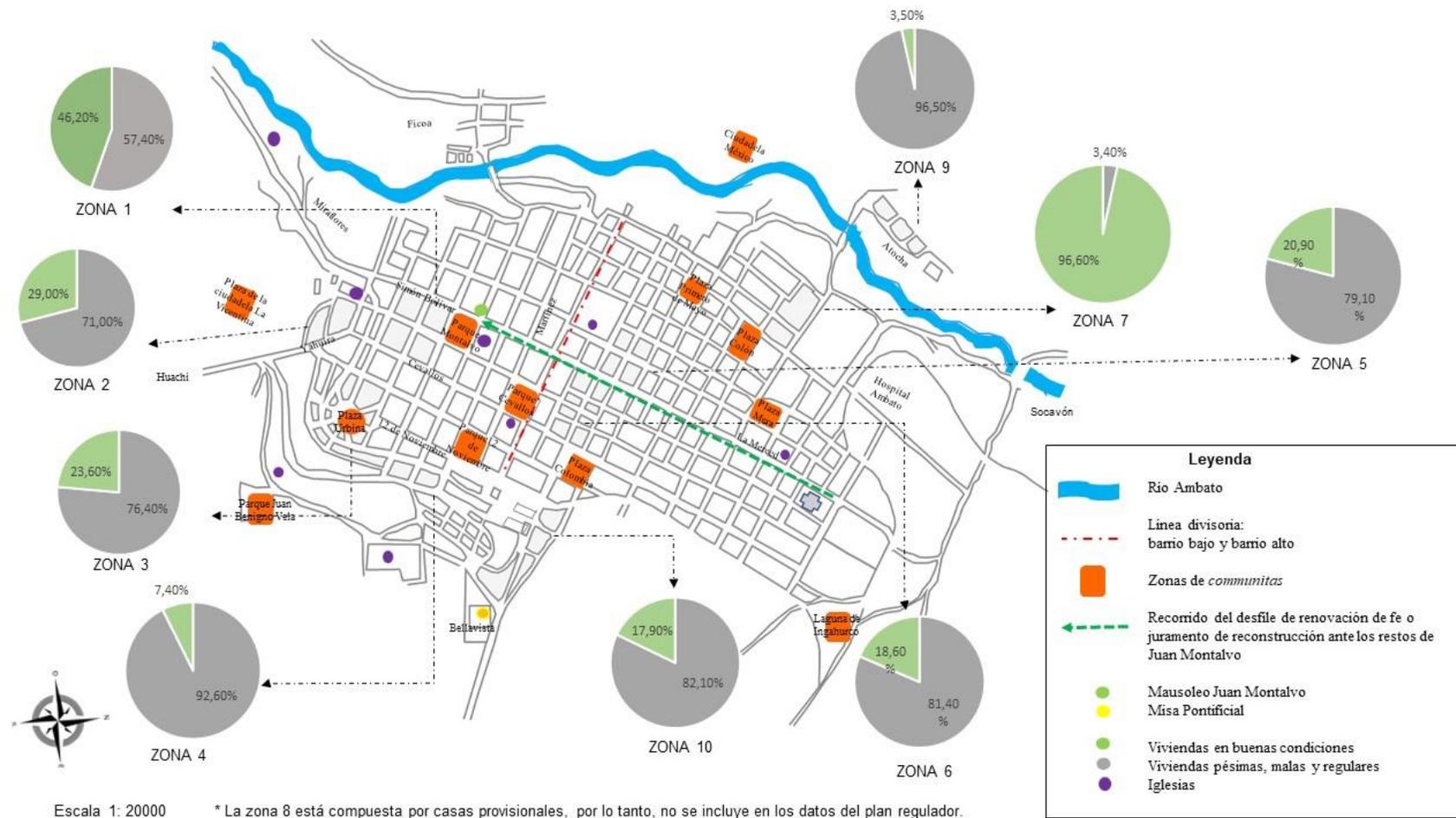
Las continuas réplicas movilizaron a las personas a los espacios abiertos como las plazas, los parques, los alrededores de la laguna de Ingahurco y los patios de las casas. La acción inmediata fue elaborar refugios improvisados con los pocos enseres que quedaron. Marcelo Rubio, por ejemplo, recuerda llevar una radio y un reloj como gesto de aferrarse a su cotidianidad:

cuando a los minutos llega mi papá y claro ya enseguida comienza a organizar dice: ¡ya salgamos!, ¡salgamos!, llevemos alguna parada, algunas mudas, entonces ahí en costalillos, ¡qué sé yo!... pero yo me acuerdo que cogí el radio y un reloj de esos de campana y bajaba... y mi papá dice: ¿para qué llevas el radio? ... para oír noticias, no ve que es eléctrico y el reloj era para ver las horas (entrevista a Marcelo Rubio, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 06 de noviembre de 2020).

Testimonios como estos develan el inicio de los esfuerzos de la población encaminada a sobrevivir e intentar reestablecer el orden a través de dos formas de *communitas*, una rudimentaria y otra más elaborada. La primera, a pocos minutos, horas y días del terremoto con formas rudimentarias de organización mediante la improvisación de maneras de sobrevivir incipientes creyendo que la convivencia duraría pocos días. Y la segunda, con formas de organización más elaboradas y estructuradas. En esta forma de *communitas*, los afectados por el terremoto pasaron meses e incluso años viviendo en lugares provisionales, improvisando sus rutinas en las carpas y casas de madera.⁸⁸

⁸⁸ Las réplicas continuas, las casas derrocadas, los muros conmovidos, un plan regulador que aún no se aprobaba impedía a varios habitantes retomar sus rutinas cotidianas en sus viviendas. El plan regulador que establecía los lineamientos de construcción y ubicación de los actores locales se presentó en marzo de 1951 y fue aprobado en agosto 7 de agosto de 1951 (Torres Lescano 2021, 7). Mientras tanto los pobladores locales hacían su vida en primera instancia en las carpas que eran repartidas por instituciones como la Cruz Roja que buscaban evitar el congestionamiento entre grupos de vecinos y familias (“Ayer fueron repartidas muchas carpas entre diversas personas sin hogar”, *Crónica*, 14 de agosto de 1949, 8). A días del terremoto se hizo la entrega de casetas de madera a fin de desalojar los parques y las plazas (“Viviendas provisionales”, *Crónica*, 28 de agosto de 1949, 3). Las casetas que eran provisionales sirven de vivienda para algunos pobladores hasta la actualidad.

Mapa 3.1 Destrucción por zonas y lugares de communitas



Elaborado por la autora en el software Philcartho a partir del plan regulador de Ambato (1951) y del plano de la ciudad (1900 aproximadamente).

3.3.1. Formas rudimentarias de organización

La búsqueda de lugares sin riesgo de la caída de escombros convocó a la población hacia lugares abiertos. Los lugares de concentración fueron la laguna de Ingahurco, parque Juan Benigno Vela, plaza Primero de Mayo, plaza Colón, plaza Colombia, parque Cevallos, parque 12 de noviembre, parque Montalvo, plaza de la ciudadela Vicentina, explanada de la ciudadela México y plaza Urbina (“Nuestra ciudad destruida”, *Crónica*, 5 de agosto de 1949, 2).

En instantes las familias fueron desplazadas de su vivienda en escombros, con grandes grietas o con los muros y paredes inestables. Una de las tantas cifras de la destrucción de Ambato, determinó que, de un total de 3500 casas, 1260 estaban destinadas a demolerse, 1330 eran reparables y 910 habitables (Wilson Garcés, Sixto Durán Ballén, Leopoldo Moreno 1951, 125-165). Estas cifras denotan el grado de afectación de las viviendas locales que tras el terremoto eran de alta peligrosidad por el temor de los derrumbes.

Con el paso de las horas, las réplicas y otros factores que ahondaron el panorama de la destrucción. Por ejemplo, la lluvia de toda la tarde y la oscuridad se sumó a las condiciones desfavorables de los refugiados. Ante estas circunstancias de riesgo, la población de Ambato encaminó acciones en comunalidad con la finalidad de resguardarse.

Durante estas experiencias de destrucción, la población despliega acciones creativas en *communitas* para protegerse mutuamente (Cohen [1979] 2011, 105,106). Tal es el caso, de la elaboración de las viviendas provisionales con los materiales disponibles en su medio. Los refugios provisionales elaborados con hojas de achira, carrizos, plásticos, cobijas, esteras, carpas de los negocios eran compartidos entre vecinos y familiares. Alisa María de Lourdes Sánchez que vivía en una hacienda por el sector de Píllaro recuerda que sus padres improvisaron refugios elaborados con hojas de atzera (Entrevista a sobreviviente del terremoto, Quito, 05 de junio de 2021).⁸⁹ Por su parte, María Antonieta recuerda a sus padres cubriéndola con algunos escritorios en el patio de su casa, en caso de que los escombros de los tejados sigan cayendo (Entrevista a sobreviviente del terremoto, vía telefónica, 01 de junio de 2021).

Este panorama se vivía con los habitantes mientras que la destrucción en la mayoría de zonas encuestadas se acercaba al 50% o más de las viviendas. Así, en la zona 1 entre viviendas pésimas, malas y regulares se sumaban 55 de 61, equivalente al 57,4%; en la zona 2 fueron un total de 108 de 152, con la equivalencia del 71%; en la zona 3 eran 55 de 72 es decir el

⁸⁹ La aztera o achira es una planta con hojas muy amplias y de superficie impermeable.

76,4%; en la zona 4 eran 218 de 264 esto es el 92,6%; en la zona 5 eran 114 de 144 es decir el 79,1 %; en la zona 6 eran 60 de 74 equivalente al 81,4 %; en la zona 7 eran 1 de 29 equivalente al 3,4 %; la zona 8 no tiene datos por ser una zona ocupada por los refugios improvisados y ubicada alrededor del estadio municipal; la zona 9 eran 110 de 114 viviendas equivalentes al 96,5 %; y, en la zona 10 era un total de 133 viviendas equivalente a 82,1 %. Al pasar las horas y los días, los refugios provisionales e improvisados en algunos casos se reemplazaron por carpas y casetas de madera de las donaciones. Las primeras –descritas por los testigos como carpas grandes “como de los circos”– albergaban a grupos grandes de familias y vecinos. Las carpas de menor tamaño alojaban a familias enteras de hasta doce integrantes. Otros pobladores más privilegiados tuvieron acceso a unas casetas de madera, que, aunque pequeñas brindaban mayor comodidad y resguardo de la intemperie. Las carpas como las casetas fueron las viviendas provisionales de la población. Su rutina diaria se trasladó de la casa hacia estos espacios temporales. “Hicimos la vida en las carpas” señaló Ligia Velasco, sobreviviente del terremoto (videoconferencia, 03 de junio de 2021).

Figura 3.4. Refugios levantados por los habitantes de Ambato en sus calles y plazas



Fuente: Fondo reproducciones fotográficas y cinematográficas, Archivo Alfredo Pareja Diezcanseco (1949).

Los espacios abiertos concentraron a la población convirtiéndose en lugares de convivencia. La noche del terremoto llegaban una a una las familias hacia los parques, plazas, los alrededores de la laguna y los patios de las casas para pasar la noche. Ante las cifras de destrucción de las casas en cada zona, el encuentro en los espacios abiertos fue entre las familias de distintos barrios como lo explicó Enrique Díaz “allí fuimos todos los de ese barrio [...] estábamos ubicados tres o cuatro barrios” (sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 31 de mayo de 2021).

Es decir, en la plaza o parque de un sector fue posible el encuentro de los barrios con distintas condiciones sociales y económicas expuestas en la zonificación de Ambato. Enrique Díaz, por

ejemplo, quien vivía por el sector de la Yahaira recuerda que su refugio fue el parque cercano a la entrada de Miraflores. Jorge Ortiz que vivía por el sector sur esta de la ciudad recuerda que su refugio fue los alrededores de la estación del tren: “vamos todos, incluso la familia que estaba con nosotros” (entrevista a Jorge Ortiz Miranda, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 04 de julio de 2021). Esto convocó a la cercanía entre las distintas capas de la población.

Como muestra la figura 3.4. el parque Montalvo fue el albergue momentáneo de la población tanto mestiza e indígena. La imagen, que parece ser tomada a horas de la noche, muestra un indígena sentado en la banca cubriéndose con su poncho. Cerca de él se encuentran otros pobladores que parecen ser mestizos en un escenario similar. Es decir, los lugares para el descanso se acomodaron en colchones o en sillas del parque. En este acercamiento dado por el terremoto los pobladores atravesaban la misma situación que los colocaba en la misma posición. Ligia Velasco recuerda dirigirse a la plaza Colombia cercana a su casa y allí improvisar un refugio:

Lo que hicimos con mi mamá y con toda mi familia fue salir al mercado que en ese tiempo era la plaza Colombia, que era a una cuadra de la casa de mi mamá. Entonces salimos allá, porque toda la gente salió para allá y ahí pasamos todo el tiempo. Ahí pasamos unos dos a tres meses porque a cada rato había temblores...Hicimos una carpa y ahí comíamos ahí dormíamos, todo. Un susto porque se movía la tierra duro, nos sacudía. Dormíamos en los colchones en el suelo... en un puestito poníamos los colchones (entrevista a Ligia Velasco, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 03 de junio de 2021).

El terremoto puso a la población a colaborar entre sí. En las plazas, parques, patios de las casas se movilizaron formas de cooperación en su afán para resguardarse de las réplicas, de la lluvia, el frío y la noche. En los espacios abiertos se vivía un estado de compañerismo y homogeneización, propio de la *communitas*. Esto se puede dilucidar de un testimonio que señala:

Era un puestito tapada con una carpa y ahí hicimos la vida. Cocinábamos así aparte, en un ladito cocinábamos con el carbón, con lo que sea, antes había los reverberos, cocinábamos ahí, nunca nos faltó la comida. No había para más, acomodamos una partecita, los colchones y la media carpita y ahí la cocina (entrevista a Teresa Mejía, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 28 de mayo de 2021).⁹⁰

⁹⁰ La señora Ligia Velasco (entrevista a sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 03 de junio de 2021) describe así: “Porque el puestito a donde fuimos a hacer como casa era un puesto de comida de una señora conocida de nosotros, entonces ella usaba la mitad del puestito y la otra mitad nos daba a nosotros... éramos doce personas las que salimos a la plaza, mi mamá, mi papá y mis diez hermanos”.

Los lugares eran muy estrechos, al punto que apenas alcanzaban algunos enceres como cobijas, ropa acomodada en costales. Los colchones se adecuaban en el suelo sobre plásticos: “una señora le regaló a mi mamá una funda muy grande y con eso tapó la cama, ahí vivíamos todos mis hermanos” (entrevista a Teresa Mejía, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 28 de mayo de 2021). Cuando no se encontraba adentro de las carpas, la gente se sentaba alrededor de los refugios en grupos de vecinos, familiares y amigos sea en el suelo o en algunas sillas rústicas.

La alimentación se organizaba por grupos de familias o vecinos. En un lugar del parque, plaza o patio de la casa se improvisaba un fogón que abastecía a la multitud. La estufa improvisada se la construía con unas piedras formando un cuadrado y unas varillas para sostener el recipiente. La leña y el carbón eran los elementos más usados para preparar la comida.

La comida se preparaba en grandes ollas y recipientes que luego eran repartidos para todos los habitantes del grupo. Los testigos recuerdan que cada grupo se organizaba para proveer alimentos y que no le faltara a nadie. En cuanto al reparto de la comida “estábamos en las carpas, llegaban los alimentos, nos preguntaban cuántos son de la familia, cinco, entonces cinco papitas, cinco panes, azúcar, arroz” (entrevista a Enrique Díaz, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 31 de mayo de 2021).

La provisión de alimentos era fruto de la asistencia entre los vecinos. Cada uno colaboraba con lo que tenía disponible para preparar. Así, “una familia que tenía papas, le compartía a la que no tenía, porque no había donde comprar, no había donde comer” (entrevista a Ligia Velasco, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 03 de junio de 2021). Los vecinos se organizaban para que el reparto de alimentos fuera equitativo.

Algunos afectados por el terremoto tenían negocios que con las horas y los días empezaron a funcionar. Los productos eran obsequiados para los vecinos de los refugios. Los que eran propietarios de tiendas regalaban parte de sus productos: “le mandaron a mi mamá, papas leche, cocinaban para dar de comer entre todos” (entrevista a Teresa Mejía, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 28 de mayo de 2021). Las panaderías repartían el pan recién elaborado.⁹¹

En consecuencia, la población local atravesó una especie de *communitas*, una vida en comunalidad o vida en común. En procesos así, los opuestos son parte integrante los unos de los otros y son mutuamente indispensables (Turner [1969] 1988, 104). Toda la población era imprescindible y se necesitaba mutuamente para sobrevivir. La organización para la

⁹¹ La parroquia de Santa Rosa se caracteriza por la producción de pan que se prepara en grandes hornos construido en una especie de túneles de ladrillo.

elaboración en las carpas y para la provisión de alimentos así lo refiere. Por ejemplo, la figura 3.5. muestra la organización de la comida. En el centro de la imagen un fogón improvisado y unas ollas, alrededor del fogón se ubica la población a la espera de los alimentos.

Figura 3.5. 5000 die in earthquake, toma 0:49



Fuente: Pathé newsreels (1949).

En la *communitas* se hacen presentes valores universales como la solidaridad dado que no se desarrolla en solitario porque busca satisfacer las necesidades materiales y organizativas de los seres humanos (Turner [1969] 1988, 135). El vínculo entre la población se vuelve más fuerte en la *communitas* relacionado con el sentimiento de confraternidad. En este sentido, Jorge Ortiz Miranda explica: “cada grupo tenía su comidita y todo lo demás, pero lo lindo era la solidaridad, ha hecho un caldito de gallina, mandaba dando un caldito de pata, es decir íbamos intercambiando” (entrevista a Jorge Ortiz Miranda, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 04 de julio de 2021).

Para los pobladores, los espacios fueron en primera instancia lugares momentáneos de convivencia. Los afectados mencionan sus continuos intentos de retornar a sus casas durante unas horas intentando retomar su vida cotidiana en sus viviendas. Sin embargo, al sentir las réplicas no les quedaba más que regresar inmediatamente a sus refugios, condición que duró meses y años: “regresamos a la casa prácticamente al año, regresamos con cuidado y al año se dio otro temblor fuertísimo, regresa otra vez a las carpas” (entrevista a Enrique Díaz, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 31 de mayo de 2021). Esta inestabilidad en la población hizo que se recorra a formas más elaboradas de vida en el marco de la *communitas*.

3.3.2. Formas de vida elaboradas

En principio, los afectados consideraban que la permanencia en los refugios duraría días como lo señalaron los testigos. Ligia Velasco mencionó “no pensamos que estaríamos meses ahí” (sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 03 de junio de 2021). Su decisión de retorno estaba condicionada por el estado de la vivienda y la aprobación del plan regulador.⁹² De manera que, la ocupación de las carpas y de las casetas se dio durante meses e incluso años. Las nuevas carpas y las casetas ya no solo eran los refugios provisionales, sino que se convirtieron en lugares donde las actividades cotidianas fueron retomadas. La población hacía uso de las instalaciones para generar prácticas habituales en los espacios diferentes. Jorge Ortiz Miranda (entrevista a sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 04 de julio de 2021) recuerda de Osvaldo Barrera y Beatriz –Bachita– Nieto, profesores que habían establecido casarse en vacaciones pospusieron su matrimonio por unos días a causa del terremoto, pero fue retomado contrayendo nupcias en el parque Montalvo.

Figura 3.6. Estudio fotográfico instalado en una carpa



Fuente: Paredes (2010).

Asimismo, se optó por instalar sus negocios en las carpas de los parques generando nuevas formas ocupación de los espacios. Estas prácticas, por un lado, eran vitales para la subsistencia familiar y, por otro lado, eran importantes para la subsistencia de los vecinos. En el parque Montalvo se habrían situado “algunos de los más indispensables servicios” (“Servicios instalados en parque de Ambato”, *El Comercio*, 14 de agosto de 1949, 7). Por ejemplo, el señor José Paredes ubicó su estudio fotográfico en una carpa como lo muestra la figura 3.6.⁹³ Al estudio fotográfico improvisado asistía la población para conocer las

⁹² Estaba prohibido el retorno de la población hacia sus viviendas por su peligrosidad. No era sino hasta una inspección de los ingenieros locales que se autorizaría el ingreso hacia las viviendas.

⁹³ Una vez verificado que su familia se encontraba a salvo después del sismo, recorrió las calles de Ambato documentando visualmente su destrucción. Días más tarde se dirigió a Pelileo, lugar del epicentro. Su labor de registro se complementó con la instalación de una carpa en la que adecuó su laboratorio fotográfico. El estudio fotográfico de José Paredes fue el único en Ambato hasta la primera mitad del siglo XX contando con el servicio de retratos, revelados y ampliaciones (Villacís Molina 2010, 18).

representaciones visuales del terremoto “días después del terremoto instaló en una carpa junto a la de su familia, su taller de fotografía, con un rótulo en el lugar más visible” (Villacís Molina 2010, 18).

Así, una fotografía publicada en *El Comercio* mostraba una peluquería funcionando al aire libre con “los útiles más indispensables”. Aunque no se menciona el nombre del parque algunos elementos como las bancas, las palmeras y el portón nos demuestran una vez más el parque Montalvo. Mientras que, el periódico *Crónica* como lo muestra la figura 3.7 anunciaba una oferta de trabajo en el mismo sitio: “Peluquería Tungurahua, necesita urgente operario en parque Montalvo” (“Peluquería Tungurahua, *Crónica*, 18 de agosto de 1949, 1). Los negocios instalados, que eran parte de las formas más estructuradas de organización. El funcionamiento de los negocios en estos sitios también generaba otras formas de convivencia y acercamientos de la población fuera de sus lugares habituales de funcionamiento.

Figura 3.7. Servicios instalados en parque de Ambato



Fuente: El Comercio (1949).

Así como se presentaron formas de *communitas* también se evidenciaron experiencias de *inmunitas*. Estas experiencias no son contrarias ni contrapuestas, sino que se complementan mutuamente (Esposito [2002] 2005, 15-16). Si la comunidad es el don, la deuda, la *inmunitas* es la exoneración de la deuda. En el caso de Ambato, los testimonios muestran experiencias

de cuando existe una clara intención de protección de la vida en relación a otros segmentos de la población.

Según Esposito ([2002] 2005, 16-33) es inconcebible que una comunidad no aplique un mecanismo de inmunidad para proteger la vida de sus miembros. Por ejemplo, durante el reparto de víveres la población velaba por sus intereses. Los testigos recuerdan a alguna población asaltando bodegas que tenían las autoridades para obtener alimentos por la desesperación, la gente corría detrás de los vehículos para alcanzar los víveres de las donaciones.

La confusión obstaculizaba las actividades de salvataje como el socorro de las víctimas y el entierro de los muertos. Labor, que, según la prensa, “se dificultaba por la desorientación en que se hallaba la ciudadanía” (“Nuestra ciudad destruida”, *Crónica*, 5 de agosto de 1949, 1-4). La expectativa por nuevos sismos hacía que la población permaneciera temerosa e incluso en ocasiones desorganizada a la hora de establecer las labores de rescate como se muestra en la figura 3.8. a la gente sin organización alguna intentando alcanzar un plato de comida.⁹⁴

Figura 3.8. Earthquake homeless flee disaster area, toma 0:38



Fuente: Gaumont British News (1949).

En la inmunitas la población decide protegerse replegándose sobre sí (Esposito ([2002] 2005, 161). Algunos pobladores prefirieron partir de Ambato mientras duraban los efectos del terremoto y la ciudad se restablecía. En algunos casos de los testigos, sus padres decidieron enviarles a otros lugares del Ecuador. Alisa María de Lourdes Sánchez recuerda que sus padres prefirieron trasladarla a Quito a la casa de unos familiares, a partir de este suceso se radicó en esta ciudad. Marcelo Rubio tuvo un destino similar solo que él si regresó a radicarse

⁹⁴ A minutos del terremoto, la prensa describió a los pobladores “desorientados y en pánico” como una especie de seres ambiguos que se trasladaban de un sitio a otro buscando sitios seguros para protegerse: “todo el mundo trataba únicamente de huir del peligro, yendo hacia las partes deshabitadas y sin casas (“Nuestra ciudad destruida”, *Crónica*, 5 de agosto de 1949, 1-4.).

en Ambato; explica que junto con su familia pasaron “la noche del viernes y la noche del sábado. En esa madrugada del sábado para amanecer el domingo en la noche fui trasladado a Quito de agosto a septiembre” (sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 06 de noviembre de 2020).

Otros testigos como Franklin Mantilla Salcedo mencionan que varios niños incluido él, fueron enviados por las autoridades a unos refugios en Conocoto. La madre “tomó la decisión de mandarme a Conocoto, aprovechando que las autoridades estaban haciendo ese trabajo con el fin de proteger a la niñez de aquel entonces” (entrevista a Franklin Salcedo Mantilla, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 30 de mayo de 2021). En el periódico se informa sobre el “perfecto estado de salud y del trato que reciben los niños que hace pocos días viajaron a ese lugar con el fin de pasar un periodo de vacaciones” (“Desmienten rumores sobre malos tratos a niños llevados a hogares de protección”, *Crónica*, 15 de agosto de 1949). En estos casos como señala Esposito ([2002] 2005, 234) la comunidad se suprime a merced de estas acciones inmunitarias.

3.4. Conclusiones parciales

En el capítulo planteé que los desastres como los terremotos son eventos de corta duración que provocan una ruptura temporal en la vida de la localidad. Señalé que, la fase de liminalidad que le sigue al terremoto ofrece una imagen completa para analizar esta suspensión temporal. En este sentido, he prestado especial atención a los testimonios orales de los sobrevivientes del terremoto, a la producción escrita y visual de los noticieros de la época y a las experiencias de *communitas* e *inmunitas*.

Las formas de narrar el terremoto del 5 de agosto de 1949 por los testigos, los noticieros escritos y en formato cine, así como las prácticas de resguardo o distanciamiento de la población son muestras de esta ruptura temporal. Los testimonios describen las sensaciones del movimiento, el ruido y la obscuridad como señales de desprendimiento del día a día; las noticias que recorrieron los espacios locales, nacionales y globales elaboraron una narrativa de la desaparición de las zonas florecientes convertidos en unos sitios en ruinas; mientras que las prácticas de comunalidad evidencian un desdibujamiento temporal de la configuración social.

Entonces, el terremoto generó cambios en las relaciones sociales. Este desdibujamiento pudo ser dilucidado al acercarse a las experiencias de *communitas* plasmadas en los diarios escritos y visuales, en las fotografías y especialmente, en los testimonios. Así, a partir del tiempo que duró la conmoción se modificaron las formas de relacionarse con el otro procedente de

distintas capas de la sociedad. Esta necesidad de mantener sitios separados y de distanciamiento del otro se disolvió temporalmente. En estos momentos diversas acciones pusieron en evidencia la preocupación por el otro. Entre estas prácticas de solidaridad estuvieron la donación de los víveres o vituallas, así como en la organización de los barrios para la distribución de la comida o de los sitios de refugio.

Esto no quiere decir, que no existieran acciones de distanciamiento de la población. En muchos casos, la separación del resto de la población fue en un sentido de protección. Los padres trasladaron a sus hijos a otras ciudades hasta que pase la conmoción. Estas son muestras de una configuración social conmovida por el terremoto. La irrupción no planificada del movimiento telúrico introdujo a la ciudad en una fase ambigua, un tiempo intermedio que no correspondía al estadio de vida anterior y ni al estadio de vida futuro que aún estaba por planificarse. Aquello que estaba establecido cambió sustancialmente generando acciones para recobrar la tranquilidad.

Capítulo 4. Miedo y ritos de paso

En el capítulo exploro los ritos de paso vistos como manifestaciones de la población local frecuentes en fases de liminalidad. Muestro que, estos ritos son de utilidad para gestionar emociones y en el caso de Ambato, también para negociar la transición del terremoto hacia el restablecimiento de la población. En este contexto, me pregunto si en el caso de Ambato, estos ritos de paso fueron manifestaciones que lograron la conciliación de la población o si, por el contrario, no lograron el tan anhelado consenso.

Esta reflexión interesa en el conjunto de la investigación porque devela las posibilidades de retorno a la estabilidad en medio de la incertidumbre. De manera que, en este capítulo la noción de liminal es de utilidad por considerarse un momento altamente ritualizado que busca procesar el miedo causado por la sensación del movimiento, los ruidos y la obscuridad. En contextos como los desastres, es frecuente esta proliferación de acciones –formalizadas, expresivas, portadoras de una dimensión simbólica– que buscan apaciguar el miedo y generar calma.

Aunque el miedo⁹⁵ no es la única emoción que atravesaron los pobladores en el terremoto de 1949, me concentro en esta emoción por tener un carácter de centralidad en los testimonios a través de la pronunciación constante de esta palabra. En los relatos esta emoción fue verbalizada con las palabras “miedo”, “susto”, “pánico”. Por ejemplo, María Antonieta Gómez (sobreviviente del terremoto, vía telefónica, 01 de junio de 2021) recuerda el “susto” que experimentó seguido de gente que se arrodillada, descrito de esta manera “fue una experiencia terrible, no sabía que pasaba, nunca había experimentado un susto así, un movimiento así”. En este sentido, los relatos sobre el terremoto no son simples descripciones del evento, sino que, en las narraciones se evoca la sensación, principalmente el miedo. Esta es una emoción choque causada por la toma de conciencia del peligro presente. Es una emoción invasora y se desencadena rápidamente frente a acontecimientos inesperados (Delemeau [1978] 2002). ¿Cómo no temblar?, ¿cómo hacer para no temblar? se preguntó Jacques Derrida (2009). El terremoto sacude en sentido literal el suelo y en sentido figurado el orden social (Derrida 2009, 32). En este sentido, los discursos construidos alrededor de los desastres naturales pueden estar basados en el miedo.

⁹⁵ En los desastres pueden presentarse escenarios emocionales complejos con la presencia del dolor, la resignación, la esperanza, la culpa, el optimismo, entre otras. En esta investigación se rastrea el miedo, emoción que tiene una centralidad en los relatos de los testigos. Eventualmente, se pueden explorar otras emociones, cada una con un corpus teórico propio.

Existen miedos hacia una diversidad de factores;⁹⁶ en este capítulo se explora el miedo a la subversión de las fuerzas de la naturaleza (Rosas Moscoso 2005, 27). Estos son eventos inesperados, que, aunque forman parte de la historia de la humanidad, siguen causando efectos traumáticos en la población. Así, un evento de esta naturaleza, altera el orden natural ocasionando graves problemas y un impacto colectivo a las sociedades.

Los terremotos se encuentran dentro de la categoría de la subversión del orden natural específicamente de las fuerzas de la naturaleza. Esto no quiere decir, que durante el miedo al terremoto se puedan exteriorizar otros miedos como a la subversión del orden sociopolítico o al orden espiritual. En el primero, el ser humano es el agente causal de los miedos y el segundo se relaciona con las alteraciones de la adhesión y compromiso con las creencias (Rosas Moscoso 2005, 28-30).

Los miedos a los terremotos se construyen desde diferentes espacios y lugares. Los pobladores observan, viven y arman un relato sobre el terremoto (Coen 2013, 13,14). Es por esto que, en este capítulo se integran el relato de los testigos y de los noticieros en formatos escritos y de video para señalar que desde estos espacios se forma redes de observación del movimiento telúrico.

Entonces, el miedo al terremoto de 1949 generó en Ambato una serie de manifestaciones individuales y colectivas que identifiqué como ritos. A pocas horas del terremoto de 1949, se despliegan ritos como la genuflexión, las confesiones y la improvisación de los funerales en los espacios abiertos como las plazas y los parques. Esta serie de comportamientos estuvieron bastante ligados a la religiosidad. Asimismo, se generaron rituales colectivos como una misa pontifical y un juramento de reconstrucción.⁹⁷

Asimismo, interesa el concepto de ritos en la medida en que son considerados como un “conjunto de conductas individuales o colectivas relativamente codificadas, con un soporte corporal (verbal, gestual, de postura), de carácter repetitivo, con fuerte carga simbólica para los actores y testigos” (Segalen [1998] 2015, 31). Sus funciones varían según la forma simbólica; los ritos de paso en Ambato desplegados a horas y días del terremoto revelaron las primeras muestras de repensar la ciudad.

⁹⁶ La aversión de la realidad genera miedo o temor visto, es decir, un estado de inseguridad (Rosas Moscoso 2005, 24). El miedo es una emoción de aviso y alerta sobre una situación inesperada y desconocida. Por lo tanto, el acontecimiento y los efectos son importantes de rastrear en las sociedades sujetas a los desastres para hallar una menor comprensión de sus causas y efectos (Rosas Moscoso 2005, 26).

⁹⁷ Esta no ha sido la única ocasión que el clero interviene en los terremotos con rituales. Por ejemplo, los terremotos ocurridos en el siglo XVIII ocasionaron una serie de reacciones religiosas en Ayamonte con la finalidad de mediar los cambios de la sociedad de Antiguo Régimen (Petit-Breuil-Sepúlveda 2000, 263, 264). En esta investigación se estudia una cadena de terremotos ocurridos en 1722, 1755, 1761 y 1773. Es decir, una cadena de sismos que ocasionaron reacciones en el clero.

De manera que, en la primera parte exploro las manifestaciones del miedo generadas individualmente o colectivamente entre la población local. Miro la genuflexión, las confesiones y los funerales como ritos de paso para gestionar la transición entre la vida y la muerte y procesar el duelo. En la segunda parte, exploro los ritos de paso colectivos y masivos organizados por las autoridades locales de distintas tendencias políticas. En la tercera parte, profundizo esos rituales señalando que son dos miradas distintas de reconstruir la ciudad. Y finalmente exploro, los símbolos religiosos y cívicos que se desplegaron durante la fase de emergencia y de reconstrucción; esta articulación me permite acercarme hacia las manifestaciones y los símbolos extendidos por la población y de las autoridades.

4.1. Ritos individuales y familiares

Según las fuentes escritas, visuales y orales durante e inmediatamente después del terremoto se desplegaron ritos con la presencia de una buena cantidad de símbolos religiosos. Estos símbolos religiosos se desplegaron en las demostraciones de fe como las misas, procesiones y oraciones entre la familia y vecinos o como efigies halladas en medio de las ruinas de las iglesias.

4.1.2 La genuflexión

El “gesto simbólico” de arrodillarse remite a un orden de significación enraizado en una ritualidad especialmente religiosa. Este tipo de gestos, por lo general, se frecuentan durante la oración y el culto. Era natural que la posición de genuflexión esté presente en diferentes momentos de la celebración de un acto litúrgico. Empero, excepcionalmente se presentaron rituales de genuflexión durante y después del terremoto de 1949.

En esta situación excepcional, me pregunto ¿cuál fue el significado de arrodillarse para los pobladores en su mayoría católicos? ¿Se trató de un acto consiente o más de un reflejo inconsciente del cuerpo para enfrentar el miedo? ¿Los pobladores lograron el control de esta emoción al arrodillarse?

Las fuentes revelaron que esta práctica fue bastante frecuente a durante esta fase de liminalidad mostrando un vínculo cercano de la población con la religiosidad. Ante el movimiento del terremoto y ante cada réplica se vivieron escenas frecuentes de gente arrodillada en las calles como parte de los actos devocionales en todo Ambato y sus alrededores.

Algunos fotógrafos aprovecharon la oportunidad para captar dichas escenas como es posible distinguir en la figura 4.1. Es esta fotografía publicada en un libro científico y divulgada en

Colombia se ve a la población de Riobamba arrodillada con la siguiente descripción: “fotografía quizá única en la historia sismológica tomada en Riobamba por el señor Botta, durante el terremoto mismo. La gente corre y se arrodilla en la calle; el joven, con la mano crispada, mira con terror la casa que tambaleaba” (Ramírez 1950, 135).



Fuente: Ramírez (1950).

Así como en la fotografía, la acción de arrodillarse también fue encontrada en los testimonios de algunos pobladores. Es decir, a la percepción y la conciencia del acontecimiento materializada en el movimiento, el ruido y la oscuridad le continuó este gesto simbólico de la genuflexión]. María Antonieta Gómez (sobreviviente del terremoto, vía telefónica, 01 de junio de 2021) recuerda el “susto” que experimentó seguido de gente que se arrodillada, así: “lo que miraba era que todo mundo corría, rezaba, se arrodillaba. Todo mundo corría a la plaza. Por instinto de conservación yo hice lo mismo”.

La acción de inclinarse debe considerarse menos como un gesto de sumisión biológica y más como un gesto de sumisión religiosa. Dicha sumisión no siempre debe verse como opresión sino como una acción voluntaria y enriquecedora (Sarró 2008, 277). Este es el caso de los pobladores que se pusieron de rodillas durante el terremoto de 1949. Su reacción puede leerse más como una acción voluntaria para aplacar el miedo y menos como un gesto de sumisión y/u opresión.

No es posible saber si las personas que se arrodillaban profesaban el catolicismo. Sin embargo, a mediados del siglo Ambato era considerada como una ciudad eminentemente católica. Entonces las manifestaciones corporales del pánico responden a orientaciones sociales y culturales; estos son gestos aprendidos por medio de la educación religiosa que moldea movimientos. Así, el individuo representa estas emociones según su repertorio personal.

Para el cristianismo –religión practicada por un gran número de ambateños– arrodillarse es un rito individual para transitar del mundo profano o terrenal al mundo religioso o espiritual. En este mundo espiritual se hace posible la oración privada o devocional y la búsqueda de la compasión y la misericordia de un ser superior. La población en genuflexión busca la piedad y el alivio de quien sufre. El cuencano Arturo Rosales, quien ese entonces vivía en Ambato, recuerda el terremoto de la siguiente manera:

Amaneció el día viernes: como de costumbre nos dirigimos a nuestro trabajo. El día es un poco pesado. Serían las dos y minutos de la tarde, cuando súbitamente tuvo lugar un fuerte movimiento de la tierra de carácter trepidatorio. Lo primero fue salir todos precipitadamente de nuestras habitaciones. Ya afuera, en calles, parques, plazas, todos arrodillados implorábamos perdón y protección a Dios y amparo a la Santísima Virgen María” (Rosales, “La Verdad” 4 de septiembre de 1949, citado en “El terremoto del 5 de agosto de 1949 en Ambato”. *Hoja popular*, 3 de agosto de 1950, 1, 4).⁹⁸

Testimonios como estos indican que la acción de arrodillarse fue acompañada de rezos, llanto y gritos. En este contexto, el rezo es aquella “relación verbal en que la decisión a alterar el curso de la realidad recae en la divinidad, limitándose al ser humano a pedir y a reconocer su dependencia de Dios” (Sarró 2008, 280). Así, el cuerpo se convierte en socio de la lengua, la palabra envuelve y da carne a la corporeidad. Teresa Mejía (sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 28 de mayo de 2021) recuerda que además del gesto de genuflexión la población rezaba, lloraba y gritaba; lo describe así:

Vimos caer las tejas, todito empezó a caer y nosotras arrimadas en el cerramiento del parque Montalvo. Estaba otro señor a lado de nosotros, y ese señor decía: ¡Señor, señor apiádate de nosotros! Nosotros también decíamos así. Las tejas se caían todito, fuimos para la esquina del parque Montalvo para seguir para Miraflores. Cuando debió haberse caído una pared muy grande porque había hartísima tierra, no podíamos subir. Ahí les cojo a mis hermanos de las manos, ahí seguimos la [calle] Bolívar. Porque antiguamente en la entrada de Miraflores había una lavandería. Nosotros vivíamos ahí en la lavandería. Seguimos la [calle] Bolívar cuando llegamos para la entrada de Miraflores, ahí veo a la gente amontonada, la gente ahí rezando diciendo que es el día del juicio, ahí la gente llorando, todita arrodillada (Teresa Mejía, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 28 de mayo de 2021).

En este sentido, arrodillarse en el cristianismo se encuentra ligado a todo un universo simbólico que provee de significación espiritual; este acto que va más allá de una simple

⁹⁸ La publicación del testimonio de Arturo Rosales en el diario “La Verdad” de Cuenca a pocas semanas del terremoto y reproducido casi un año después en el semanario “Hoja popular” de Riobamba muestra entre otros aspectos: la circulación de los testimonios fuera del espacio local a través de los cronistas que recorrieron las zonas afectadas y la voluntad de recordar el aniversario del acontecimiento luctuoso.

sumisión. Arrodillarse, así como rezar, fueron elecciones voluntarias para aplacar el miedo. El llanto, los gritos, la genuflexión significan la corporeidad inmediata del miedo causado por el terremoto:

La población fue presa del pánico y hemos presenciado por doquier a gente de rodillas imploraba la clemencia divina a gritos y con lágrimas [...] en los primeros momentos, fueron largos, no fue posible organizar ningún salvamento (“Nuestra ciudad destruida”, *Crónica*, 5 de agosto de 1949, 1-4).

En medio del miedo, según el cristianismo, la genuflexión “permite hacernos pequeños y despertar misericordia (ya sea a Dios, a un superior, o a un cazador de monos), precisamente porque perdemos altura y aproximamos para decirlo con Isidoro, la mejilla a la rodilla, pero no perdemos, a pesar de ello, nuestro atributo humano por excelencia: la verticalidad que nos da vida y nos espiritualiza” (Sarró 2008, 289). Al arrodillarse no se pierde el atributo de humanos, sino que se mantiene una armonía corporal entre la parte inferior superior.

La emoción del miedo, encontrada en las crónicas y los testimonios, era la oposición a la tan ansiada serenidad casi extinguida en esos momentos de liminalidad. Arrodillarse fue un rito presente no solo durante el terremoto, también se extendió a sus continuas réplicas. Los movimientos telúricos repetitivos provocaron nuevas manifestaciones de genuflexión:

Una de las causas para que no pudiera volver la serenidad al pueblo, fue que, durante toda la tarde, hasta las siete y media de la noche, se repitieron una serie de movimientos terráqueos de menos intensidad. Sentimos nosotros nueve de esos temblores, que hacía volver el pánico a la ciudadanía, registrándose nuevamente hombres y mujeres arrodillados en calles y plazas (“Muerte, desolación y daños calculados entre 80 y 100 millones de sucres produjo el terremoto en una zona de cien kilómetros de largo”, *El Comercio*, 07 de agosto de 1949, 1.)

En Ambato, tras el terremoto, dicha genuflexión se presentó fuera de los espacios habituales como la iglesia y fuera de los actos litúrgicos como la misa. Arrodillarse fue un acto de fe ritualizado en el sitio donde se encontraba la población el momento del movimiento telúrico, por lo general, las calles, las plazas y los parques. Además de la genuflexión, la búsqueda de la confesión fue otro rito bastante frecuente tras el terremoto como se verá a continuación.

4.1.2. Las confesiones

A pocos minutos y horas del terremoto del 5 de agosto de 1949 se emprendió la labor de salvataje. Cada poblador asumía la acción que podía estar o no relacionada con su profesión. Las primeras acciones comprendieron el rescate de las víctimas y desenterrar los cuerpos inertes de los escombros. Mientras los heridos eran trasladados a hospitales, los muertos eran reconocidos por los familiares y los amigos y los médicos y las enfermeras prestaban auxilio.

Por su parte, los periodistas escribían los relatos con la intención de que la noticia del terremoto se publicara al siguiente día. La Guardia Civil controlaba a la población y vigilaba las casas evitando los robos.

En este contexto, los religiosos también colaboraron proporcionando su servicio espiritual. Mientras recorrían los escombros se encontraron con una población predispuesta a calmar el miedo mediante la confesión. Esta atención de salvataje espiritual provino desde los religiosos de todas las congregaciones. Fueron varias las escenas narradas en la prensa y en los testimonios, así: “su auxilio espiritual a muchísimas personas que solicitaban la confesión” (“Nuestra ciudad destruida”, *Crónica*, 5 de agosto de 1949, 1-4).⁹⁹

Por ejemplo, los integrantes de la Congregación de Josefinos de Murialdo se organizaron en dos grupos. Algunos permanecieron en los alrededores de La Loma –sitio de residencia– para retirar los escombros y dar socorro a los vecinos, y, otros miembros emprendieron el camino hacia el centro de la ciudad (entrevista al Padre Francisco Arturo Sotomayor, sobreviviente del terremoto, Ambato, 04 de julio de 2021). Mientras que, la labor espiritual de los sacerdotes de la Orden Mercedaria se recuerda de la siguiente manera:

El mismo 5 de agosto, apenas se dieron cuenta los Padres Josefinos del peligro inminente de las multitudes, se acercaron al hospital, cuarteles, etc., y prestaron los auxilios religiosos más urgentes a los heridos y moribundos. El que habla recorrió las casas, los puestos de refugio, administrando el Sacramento de la Confesión, en plena calle, a hombres y mujeres (Echeverría, “Labor sacerdotal durante los días del flagelo sísmico en la ciudad de Ambato”, *Hoja Popular*, 8 de agosto de 1950, 11).

Llama la atención la reiteración en tres particularidades de las confesiones durante la fase de liminalidad. En primer lugar, eran los mismos pobladores quienes solicitaban la confesión como acción para aplicar la emoción del miedo causada por el terremoto. En segundo lugar, los sacerdotes fueron –con más razón por el contexto del terremoto– los portadores de la labor espiritual ofreciendo sus servicios de confesión. Y, en tercer lugar, las confesiones eran realizadas en las calles ante el peligro de derrocamiento de las iglesias.

Debió ser un escenario bastante lúgubre con gente deambulando por las calles solicitando la confesión en medio de los escombros. Por lo que, en momentos de confusión como estos, por lo general, se presentan mecanismos de preparación para afrontar todos los acontecimientos

⁹⁹ Para 1949 Ambato había dejado de depender de la Arquidiócesis de Quito a cargo del Monseñor Carlos María de la Torre que estaba a cargo de la zona central del Ecuador. Ambato tenía su propia Diócesis creada por el Papa Pío XXII el 28 de febrero de 1948. La Diócesis estaba ubicada en la iglesia La Matriz cercana al parque Montalvo. Además de la Diócesis, existían abundantes órdenes religiosas en el sector urbano. Aproximadamente en unas ocho cuadras que correspondía la ciudad en la época se ubicaban los mercedarios, dominicos, franciscanos, la Misión e Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl y la orden de los padres Josefinos.

que puedan causar el miedo y mantener la calma. (Delemeau [1978] 2002, 14). En el caso de Ambato, la población recurrió a la confesión como una maniobra para reestablecer su tranquilidad. De manera que, el sacramento espiritual de la confesión es un rito de paso que prepara al alma para la absolución después de contar los pecados:

La confesión sacramental se presenta entonces como curación antropológicamente idónea para ese cáncer espiritual, en cuanto es revelación del pecado a la luz. El hombre se sacude las cadenas de la vergüenza ante el Médico divino; Dios subraya y eleva este movimiento de libertad otorgando la plena liberación de la esclavitud del pecado (Odero 1983, 841)

Apelar a la confesión en un contexto que parecía apocalíptico significó además la búsqueda del perdón de los pecados. Esto porque, la confesión es vista como una buena obra del pecador que en el ejercicio de comunicar sus faltas a través de los mediadores como los sacerdotes logran obtener el perdón y reestablecer el orden espiritual. Este es el medio necesario al que recurrieron los pobladores para alcanzar la salvación. Las confesiones fueron aquellos ritos de paso para encontrar el perdón divino adquiriendo un sentido terapéutico; la confesión, los funerales, las oraciones e incluso la acción de arrodillarse propia de los espacios como la iglesia se dirigieron a otros espacios como las calles, las plazas y los parques como se verá con los funerales.

4.1.3. Los funerales

La muerte es una “manifestación de un desorden que, en todas las culturas, se acompaña con gestos que permiten retomar el curso normal de la vida” (Louis-Vincent Thomas 1983, 58). Ritualizar la muerte tras el terremoto de 1949 fue una forma de reestablecer el orden y calmar el miedo. Los individuos empezaron a desplegar ritos funerarios que buscaban llevar a los muertos al descanso eterno, es decir, buscaban llevar al cuerpo de un estado social a otro y ayudar al doliente a exteriorizar su pesar de forma pública.

Por lo general, los funerales que buscaban asimilar al fallecido al mundo de los muertos son “los más elaborados y se les atribuye además especial importancia” (van Gennep ([1909] 2008, 28). En el caso de Ambato, la muerte relacionada con el terremoto condujo a lo que Louis-Vincent Thomas (1983, 59) en su libro “Antropología de la muerte” la “mala” muerte. En comparación con la “buena” muerte esta se produce por causas naturales y es acompañada por procesos de duelo y rituales de despedida habituales, mientras que la “mala muerte” se manifiesta con muertes violentas, fuera de lugar, que impiden el procesamiento del cuerpo o enfrentaban a los deudos a repensar el duelo. Tras el terremoto de 1949, la población tuvo un

acercamiento con la “mala muerte”; situación compartida entre familiares, amigos y conocidos.

No eran pocas las descripciones de la “mala muerte” a causa del terremoto. Los testimonios mencionaban “llantos desesperados de padres o madres que habían perdido a sus hijos, de éstos a sus hermanos, padres o parientes. En todos los rostros de aquellos se hallaba pintada la más tremenda amargura y desesperación” (“Muerte, desolación y daños calculados entre 80 y 100 millones de sucres produjo el terremoto en una zona de cien kilómetros de largo”, *El Comercio*, 07 de agosto de 1949, 1).

Mientras pasaban las horas y los días los cuerpos hallados entre los escombros empezaron a descomponerse requiriendo tomar decisiones inmediatas sobre su velación. El olor desprendido por el cuerpo enfrentaba a los sobrevivientes a “desembarazarse de él”. Por ejemplo, Alisa María de Lourdes Sánchez (entrevista a sobreviviente del terremoto, Quito, 05 de junio de 2021), recuerda que en su traslado de Píllaro a Ambato junto con su familia pudo distinguir el olor a descomposición de los cadáveres trasladados por pobladores que seguían el mismo trayecto. Cuenta que sus padres le cubrieron los ojos con una manta mientras pasaban los cadáveres cerca de ella.

Esta transición entre la vida y la muerte en un panorama con la infraestructura destruida y un número inusual de muertos, adquirieron nuevas formas y espacios rituales. Si bien es cierto, en el catolicismo es común que en el ritual funerario se sitúe al cuerpo cerca del altar en la iglesia, con la destrucción de los espacios físicos se reinventaron los espacios funerarios. Esto también genera otras formas de relacionarse con el cuerpo y entre los deudos.

Colocar el cuerpo cerca del altar genera una actitud tranquilizadora porque el muerto está allí visible y cercano a símbolos religiosos y es angustiante “en la medida en que este discurso de la presencia mortuoria es totalmente otro y extraño, inasimilable, imposible, a la vez que ineluctable, y que emplaza a la absoluta diferencia en una frialdad mineral” (Louis-Vicent 1983, 310).

Las iglesias, espacios físicos destruidos por el terremoto de 1949, fueron retratados ampliamente por la prensa. Las iglesias de la urbe sino se encontraban destruidas, tenían los muros sentados o parte de su infraestructura en el suelo, como la fachada o la torre. Este escenario, además de las continuas réplicas, provocaba inseguridad y miedo en los devotos que afrontaron la zozobra de buscar nuevos lugares para el ritual fúnebre. Sobre el estado de las iglesias se señala que:

Santo Domingo ha quedado completamente destruida. Su construcción era antigua y no es posible tal vez salvar nada de su interior. Con relativa felicidad, la iglesia ha estado cerrada a

esa hora creyéndose que la única víctima era un pintor que allí había hallarse. La Capilla de los Josefinos ha sufrido grandes daños, pero sin sepamos del número de víctimas suponiendo que no las hay. Las Merced también estuvo cerrada. Igual cosa las otras capillas (“Nuestra ciudad destruida”, *Crónica*, 5 de agosto de 1949, 1).¹⁰⁰

Este escenario de “mala muerte” en varios sitios de la ciudad y sus cercanías reinventó la lógica de velación del cadáver. Así, se alteró la relación con la muerte y la atención particular del sobreviviente con el difunto. Las víctimas del terremoto que buscaban entre los escombros a sus familiares y amigos traducían su dolor en nuevas formas de velar los cuerpos; los ritos funerarios fueron resignificados.

Ante la escasez de ataúdes se fabricaron artesanalmente sarcófagos artesanales; escenario replicado en la urbe y en sus alrededores. Los reporteros del periódico¹⁰¹ narraron escenas de traslado de cadáveres entre el espacio que comprende del Socavón a Samanga. Describieron “cajas mortuorias grotescamente construidas y en la que encerraban a sus seres queridos que habían rendido su vida en la trágica catástrofe” (“Muerte, desolación y daños calculados entre 80 y 100 millones de sucres produjo el terremoto en una zona de cien kilómetros de largo”, *El Comercio*, 07 de agosto de 1949,1).

El periódico local *Crónica* narró esta dinámica de los funerales como “trágicas velaciones” y *El Comercio* como “desfiles funerales”. Lo que hace pensar que no eran pocos los cuerpos que sufrieron destinos similares.¹⁰² Teresa Mejía (entrevista sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 28 de mayo de 2021) recuerda haber visto unos carros que venían y gritaban “hay muertos” cogían a los muertos y le ponían encima de un camión.

Ante la ausencia de salas de velación, casas o iglesias se pensaron nuevos espacios para los ritos funerarios. La inestabilidad de los muros, las casas entre escombros trasladaron la velación del espacio cerrado de las iglesias hacia espacios abiertos. El cadáver que no era ya posible sea velado en la iglesia era llevado hacia la calle o al parque. Los reporteros locales que recorrieron la ciudad también describieron que “en los vagones de la estación del ferrocarril se velaban tres cadáveres en donde sus pocos familiares derramaban lágrimas y lanzaban angustiosos llantos” (“Nuestra ciudad destruida”, *Crónica*, 5 de agosto de 1949, 1-4.).

¹⁰⁰ En la iglesia La Matriz la población se encontraba en mitad de una misa cuando se produjo el terremoto. Las consecuencias en la infraestructura no fueron menores. A decir del periódico *Crónica* “se vino abajo con toda la bóveda, quedando únicamente el frontispicio” (“Nuestra ciudad destruida”, *Crónica*, 5 de agosto de 1949, 1-4).

¹⁰¹ El Comercio describió el escenario en las afueras del sector urbano presenciado por sus cronistas mientras viajaban de Quito hacia Ambato inmediatamente después de enterarse del terremoto.

¹⁰² Sólo en el área urbana de Ambato se calcularon aproximadamente 450 muertos y en toda la Sierra Central el terremoto del 5 de agosto de 1949 dejó un alrededor de 6000 muertes. El terremoto fue calificado como el hecho más luctuoso de la historia ecuatoriana hasta la fecha (Junta de Reconstrucción de Tungurahua 1953, 6).

Los funerales en los vagones de la Estación del ferrocarril pueden ser interpretados desde en un contexto más amplio relacionando los acontecimientos históricos locales y nacionales. Para la ciudad de Ambato el paso del ferrocarril tuvo gran repercusión económica, a tal punto que la llevó a convertirse en una de las ciudades industriales más importantes del país. Este factor se condensó con su ubicación geográfica en el centro del país, la inversión de capitales, el comercio entre Quito y Guayaquil como lo menciona Jean Paul Deler ([1987] 2007, 294). El ferrocarril era símbolo de la modernidad y para mediados del siglo XX, el sitio de la estación del ferrocarril era un sector con una gran dinámica comercial y residencial. Esta se encontraba ubicada en las cercanías del parque 12 de noviembre albergando en las cercanías hostales, comedores y edificios con predominio de arrendamiento a sectores obreros y campesinos (Garcés, Durán Ballén y Leopoldo Moreno 1951, 34-37).

En este contexto, los rituales funerales en los vagones de la estación del ferrocarril pueden ser considerados como la pausa del proceso de modernización. El cataclismo detuvo por un momento la construcción de la “bella, floreciente e industrial ciudad de Ambato”; significó un presente congelado, inmovilizado y estático. En este tiempo el futuro no podía ser imaginado de inmediato; la población intentaba comprender y asimilar el presente.

En ausencia de ataúdes, la población vio la posibilidad de apropiarse y adecuar los vagones del tren para velar los muertos. La muerte se volvió una experiencia común que obligó a replantearse las acciones y las conductas con respecto al cadáver como los espacios de velación y las cajas mortuorias. La muerte, como en otros casos, impuso una noción de unicidad e identidad del hombre universal independientemente de la desigualdad del destino que espera a los cadáveres (Louis-Vicent 1983, 312). Usualmente, la percepción de unicidad e identidad se intensifica en estos momentos de ambigüedad.

El cadáver es la materialidad de la situación desconocida y de la subversión al orden natural; produce sobrecogimiento, una suerte de “rechazo a la violencia, separación de la violencia” (Louis-Vicent 1983, 298). Los muertos eran el reflejo de la situación catastrófica que congeló el tiempo. Los cuerpos significaron el distanciamiento del terremoto o del acontecimiento de dolor.

Colocar los muertos en los vagones del ferrocarril puede verse como una metáfora del congelamiento de la modernidad y progreso. Los sobrevivientes dieron sentido a ese momento de dolor y lo resignificaron en el espacio. Entonces, el ferrocarril se puede entender como símbolo de la modernidad en pausa y, los cuerpos tendidos en los vagones como parábola de la muerte del Ambato en progreso. Los familiares a su alrededor como los espectadores de la escena vivían el tiempo en descomposición o desequilibrio. En este

sentido, Ambato, que era una ciudad económica importante, percibió estancado su auge con el terremoto de 1949. La velación de los muertos en el ferrocarril puede interpretarse como esa muerte simbólica.

Hasta aquí exploré rituales individuales y familiares; a continuación, rastreo los ritos de paso con la presencia masiva de población. Estos ritos buscaban preparar a la población para la instauración de nuevos sentidos en Ambato. Entonces, el desfile de renovación de fe y la misa pontifical conformaron dos formas de imaginar Ambato. Estas manifestaciones multitudinarias son estudiadas como ritos de paso porque representaron la negociación hacia una nueva configuración de la sociedad.

4.2. Contexto político de mediados del siglo XX

Ecuador vivió entre 1948 y 1960 un periodo de estabilidad política relativa gracias a la interacción de varios factores como la bonanza económica y al acuerdo de sostenibilidad monetaria (Moncayo 2010, 292). En este contexto, Galo Plaza Lasso, presidente del Ecuador entre septiembre de 1948 y septiembre de 1952, tuvo que afrontar el evento inesperado del terremoto de 1949. Su gobierno, caracterizado por una democracia despolitizada, no se daba cabida a tendencias totalitaristas como el fascismo y el comunismo (Moncayo 2010, 297). Mientras que en Ecuador gobernaba Galo Plaza Lasso de tendencia política, la alcaldía de Ambato estaba a cargo de Neptalí Sancho que provenía del ala izquierda del partido socialista¹⁰³. Su elección como alcalde en 1947 representó una ruptura con las estructuras de poder conservadoras tradicionales y el avance de políticas a favor de las personas pobres y marginadas (Becker 2020, 131). Él mismo creció en un contexto con terratenientes ricos que controlaban las estructuras sociales y políticas mientras sus trabajadores indígenas sufrían discriminación y explotación (Becker 2020, 131).

Su ganancia en la alcaldía se produjo en un contexto de influencia política del populismo y de los partidos de izquierda que iba en aumento (Moncayo 2010, 296).¹⁰⁴ Ambato se convertía

¹⁰³ Neptalí Sancho Jaramillo (1906-1911) era más socialista que comunista, empero, no se descarta que haya invitado y alentado a los comunistas a venir a Ambato (Becker 2020, 132). Fue inscrito en el Seminario en Cuenca, pero no terminó sus estudios. Viajó a Guayaquil conociendo la realidad obrera del país. Desempeñó cargos como presidente de la Cámara de Comercio, diputado por Tungurahua, alcalde de Ambato.

¹⁰⁴ La tensión política de Ecuador se había agudizado, considerando las tendencias políticas que se habían sumado para mediados del siglo XX como socialistas, comunistas y anarquistas. Varios cronistas locales como Julio Castillo Jácome (1990) y Gerardo Nicola López (1997) coincidieron en señalar que Ambato, a principios del siglo XX, fue un espacio importante en la fundación de nuevos partidos. Es decir, tuvo “una cifra importante en el nacimiento de la república así también en el desarrollo de las ideas renovadoras de Libertad y Justicia con la creación de los nuevos y revolucionarios partidos políticos, el Socialista y el Comunista” (Castillo Jácome 1990, 34).

rápido en uno de los bastiones del comunismo en Ecuador como el tercer centro más grande de comunicación solo después de Guayaquil y Quito contando con seis células partidarias y una membresía de cuatrocientos miembros. A este factor se suma el aumento del número de electores pese a la valla del analfabetismo (Moncayo 2010, 291).¹⁰⁵

Neptalí Sancho ganó las elecciones un 14 de noviembre de 1947 con una victoria amplia. Los electores en la ciudad fueron un total de 5580 personas ganando con 3781 votos que equivale al 67,8 % de la votación total en relación a su contrincante José Villagómez con 1799 votos equivalente al 32,2 % del electorado. Mientras que, en las parroquias la victoria no fue tan amplia para Neptalí Sancho. Obtuvo 6187 votos equivalente al 55,6 % y José Villagómez tuvo 4937 votos equivalente al 44,4 % del total (Sancho de la Torre 2012, 54).

Este dato no es menor porque representa el amplio crecimiento de adeptos al partido socialista. Sin embargo, la aceptación de Neptalí Sancho sigue siendo mayor en la ciudad. En general, esto demuestra la pérdida progresiva de poder del conservadurismo popular en centros urbanos como Ambato hacia mediados del siglo XX. Asimismo, es posible dilucidar la creciente aceptación y expansión del partido socialista en Ambato:

Era un movimiento político que había calado hondo en las masas populares. En las luchas políticas, en las campañas electorales tomaba activa participación el pueblo, y especialmente en estas últimas su triunfo era definitivo en Ambato. Por más de 10 años se imponía el socialismo sobre liberales y conservadores (Castillo Jácome 1990, 140).

Este clima político local, nacional e internacional tuvo eco en el terremoto del 5 de agosto de 1949 para las diferentes tendencias políticas de la época. Por un lado, los miembros del partido comunista socialista fueron acusados de aprovechar la situación la destrucción del terremoto a su beneficio. Los principales funcionarios de Estados Unidos señalaron que el momento fue “[an] excellent site [for] Socialist Commie elements [to] exploit unrest and anti-govt sentiment” (Becker 2020, 131).¹⁰⁶

Por otro lado, miembros del partido conservador difundieron la idea de lo que ellos llamaron una mala elección municipal como causante del terremoto. Esta elucubración se propagó difundándose en el imaginario popular. De manera que “no faltaron cándidos que atribuyeran

¹⁰⁵ Estas políticas impulsadas por gobiernos anteriores como José María Velasco Ibarra y Guevara Moreno buscaban la despolitización del sufragio. Estos líderes populistas creían que era necesario pagar el precio de modificar la democracia restringida hacia una democracia más amplia (Moncayo 2010, 294).

¹⁰⁶ Los funcionarios diplomáticos de Estados Unidos denunciaron que cuando los oficiales de la United States Information and Educational Exchange USIE recorrieron Pelileo se encontraron con “Commies taking advantage [of the] situation” (Becker 2020, 91). Sea con fines oportunistas o ideológicos, el Partido Comunista aún más en el contexto del terremoto se colocó frente a la lucha de la clase trabajadora y la población indígena (Becker 2020, 92)

el fenómeno telúrico a la mala elección municipal (testimonio de Francisco Dalmau Gavilanes, “Los niños de la calle”).

El Doctor Francisco Dalmau Gavilanes, en su relato sobre el terremoto de 1949 señala: “la elección de Sancho para la Alcaldía de Ambato trajo cola pues fue el primer alcalde socialista electo en el país. Una empingorotada señora de la sociedad ambateña le fue a visitar expresamente al Municipio y al encontrarle sentado en el sillón principal no pudo contenerse y exclamó airada: "Ele, véanle sentadote [El original dice sentadote; presumiblemente con una connotación despectiva] allí como caballero, al muy indio fiero. Es el colmo de la insolencia. Diosito dará castigando con un terremoto... cuando efectivamente ocurrió el terremoto en agosto del 49, que destruyó no solamente esa población sino casi todos sus contornos, como así se había pronosticado” Este relato, independientemente de su veracidad, muestra las formas en que los miedos se conjugan entre la subversión del orden sociopolítico y del orden espiritual.

Adicionalmente, el terremoto se produjo en un contexto de transición de autoridades municipales. De manera que, las elecciones que no estuvieron exentas de polémicas con denuncias del uso de las donaciones de la reconstrucción para captar los votos (Becker 2020, 131). Neptalí Sancho, que terminaba su periodo de alcaldía, participó como candidato perdiendo en las votaciones producidas en noviembre de 1949 contra la coalición conservadora liberal encabezada por José Arcadio Carrasco Miño. Así, los “temores se plasman con frecuencia en prácticas culturales que evidencian las formas de decodificar la contingencia y hacer inteligible el mundo para una sociedad determinada” (Cid 2014, 86). Entonces, el triunfo de Carrasco Miño pudo ser impulsado por el ambiente de miedo tras el desastre y a la vez reforzado con los pronunciamientos de castigo divino.

4.2.1. El desfile de renovación de fe o juramento ante los restos de Juan Montalvo

Transcurridos catorce días del mes de agosto de 1949 en Ambato se realizó una primera manifestación colectiva. El desfile de renovación de fe o juramento de reconstrucción ante los restos de Juan Montalvo fue un rito de paso que pretendió el restablecimiento del orden. Este primer intento masivo de organizar la reconstrucción hacia una misma dirección tenía como fin “levantar el patriotismo y la moral del pueblo que sufre en estos momentos las consecuencias de un gran dolor” (“Grandioso desfile de renovación de fe realizará hoy tarde el pueblo ambateño”, *Crónica*, 14 de agosto de 1949, 8).¹⁰⁷

¹⁰⁷ Al parecer no fue un rito improvisado, sino que requirió de una planificación previa por las múltiples noticias que aparecieron días antes del desfile. No se pueden revisar las actas del Concejo cantonal durante la alcaldía de

El rito contó con una planificación rigurosa. La agenda del desfile se publicó un día antes del desfile en el periódico *Crónica*. La noticia incluyó algunos detalles del recorrido como el lugar de salida, el lugar de llegada, el orden y la ubicación de los elementos civiles, militares y eclesiásticos, así como otros pormenores. Esta divulgación de la agenda en el periódico demuestra la intención de hacer la invitación a la población y contar con una participación masiva.

La convocatoria se extendió a las autoridades religiosas como el Vicario de Ambato Monseñor Wilfrido Barrera Valverde y al doctor Humberto Albornoz, presidente de la Junta de Reconstrucción de Tungurahua (“Grandioso desfile de renovación de fe realizará hoy tarde el pueblo ambateño”, *Crónica*, 14 de agosto de 1949, 8). Según el reporte del desfile publicado en el periódico *Crónica*, se sabe que estas autoridades, de forma intencional o no, no asistieron al rito.¹⁰⁸

El recorrido del desfile de renovación de fe o juramento de reconstrucción se realizó en sentido norte-sur de la urbe. El inicio del desfile fue en una zona en expansión y con poca población para luego dirigirse hacia al núcleo central o matriz de la ciudad alrededor del parque Montalvo; sitio caracterizado por ser el centro administrativo y comercial a mediados del siglo XX (Garcés, Durán Ballén y Leopoldo Moreno 1951, 27). Se caminó la calle Simón Bolívar por ser la avenida principal y que conectaba de norte a sur a toda la urbe.

Así como la agenda y el recorrido, el lugar seleccionado como inicio del desfile no fue una decisión improvisada. El cementerio de la ciudad ubicado entre las calles Bolívar y Calderón fue el sitio de partida. Esta selección era un “simbólico acto de que el pueblo se levanta desde las cenizas de sus muertos, para iniciar su camino hacia el futuro, basado en las glorias de

Neptalí Sancho de 1949. Las actas fueron invalidadas y descartadas por la posterior administración ante la ausencia de firmas del alcalde y secretario quedando constancia “con el objetivo de proceder a la revisión de los Libros de Actas de las Sesiones del I. Concejo Municipal de Ambato, correspondientes a los años de mil novecientos cuarenta y siete, mil novecientos cuarenta y ocho y mil novecientos cuarenta y nueve, durante la alcaldía del Señor Neptalí Sancho J. [...] comprobando que en dichos Libros se han omitido las firmas del exalcalde Señor Neptalí Sancho J. en dos actas del mes de diciembre de mil novecientos cuarenta y siete y en cuarenta y tres actas del año de mil novecientos cuarenta y ocho. Asimismo, se han omitido las firmas del exsecretario señor don Jorge Almeida H. en diez actas del año de mil novecientos cuarenta y ocho. En el año de mil novecientos cuarenta y nueve hasta el mes de noviembre inclusive, no se han sentado las actas correspondientes” (Acta del Concejo cantonal de Ambato, 03 de enero de 1950).

¹⁰⁸ La prensa publicó días la convocatoria a participar de todos los “elementos civiles, militares y eclesiásticos” sin que esto fuera posible (“Grandioso desfile de renovación de fe realizara hoy tarde el pueblo ambateño” *Crónica*, 14 de agosto de 1949, 6). Días más tarde, las noticias sobre el juramento no mencionan al clero. La prensa señala los siguientes asistentes: el doctor Teodoro Alvarado Oleas como presidente del Congreso Nacional, el director del periódico *Crónica*, la escritora local Blanca Martínez Mera, el doctor Jorge Isaac Robayo como presidente de la Casa de la Cultura Núcleo de Tungurahua, jefe civil y militar, banda de guerra del Batallón Vencedores y la banda municipal (“8 mil personas desfilaron en calles de la ciudad” *Crónica*, 15 de agosto de 1949, 1, 2).

nuestros antepasados” (“Grandioso desfile de renovación de fe realizará hoy tarde el pueblo ambateño”, *Crónica*, 14 de agosto de 1949, 8).

Las delegaciones avanzaron por la calle Bolívar en el orden acordado. Los primeros en desfilar fueron la banda de guerra del batallón “Vencedores”, la banda Municipal, el presidente del Congreso Nacional doctor Teodoro Alvarado Oleas, el alcalde Neptalí Sancho, el Jefe Civil y Militar. A continuación, el público que aproximadamente llenaba seis cuadras y finalmente los elementos de la fracción del cuartel militar Vencedores, la policía municipal y la guardia civil (“8 mil personas desfilaron en calles de ciudad”, *Crónica*, 15 de agosto de 1949, 1).¹⁰⁹ Al arribar al parque Montalvo, lugar de concentración, fue entonado el Himno Nacional. El alcalde de Ambato Neptalí Sancho y luego el doctor Teodoro Alvarado Oleas, presidente del Congreso Nacional, portaron la Bandera Nacional en brazos mientras recorrieron la calle Bolívar, luego se cantó el Himno a Tungurahua.

Los símbolos cívicos nacionales y locales desplegados durante el rito conjugaron dos formas de generar entusiasmo alrededor de la reconstrucción. Una nacional, empleando elementos de cohesión como el Himno y la Bandera Nacional. Y otra de carácter más local recurriendo a el Himno de Tungurahua. De esta forma, el rito de paso anunciaba que la rehabilitación de la provincia debía ser el resultado de un esfuerzo conjunto de la provincia y el país y, a la vez era el intento por señalar que desde la patria chica también se construye Estado.

Además de estas demostraciones simbólicas, el rito incorporó discursos de las autoridades nacionales y locales. Se procedió al discurso del alcalde cantonal Neptalí Sancho que según el periódico *Crónica* exaltó a la reconstrucción: “luchamos, trabajemos y muramos para siempre, pero en este mismo sitio donde Ambato necesita la cooperación y el trabajo de sus hijos” (“8 mil personas desfilaron en calles de ciudad”, *Crónica*, 15 de agosto de 1949, 2). Por su parte, Blanca Martínez de Tinajero señaló “por los conceptos de mujer ambateña que está de pie para ayudar a todos en la obra que tenemos por delante” (“8 mil personas desfilaron en calles de ciudad”, *Crónica*, 15 de agosto de 1949, 1).

Luego, el doctor Jorge Isaac Robayo, presidente de la Casa de la Cultura Núcleo de Tungurahua motivó el juramento de reconstrucción ante los restos de Juan Montalvo como “símbolo de valor y rebeldía”. La promesa fue realizada por el presidente del Congreso Nacional, el doctor Teodoro Alvarado Oleas quien se dirigió al Mausoleo de Juan Montalvo. El doctor Alvarado sacó del mausoleo el cofre que contenía los restos de Juan Montalvo y lo cargó en medio de la muchedumbre hasta llevarlo al parque del mismo nombre. En el lugar de

¹⁰⁹ El desfile de renovación de fe incluyó varios símbolos cívicos asemejándose a las conmemoraciones cívicas realizadas en memoria de las fiestas patrias (Bustos 2017, 146-205).

la concentración masiva y ante los restos de Juan Montalvo se juró reconstruir la ciudad y se cantó el Himno de Tungurahua. Finalmente, mientras se retornaban los restos a su sitio, se entonó por última vez el Himno Nacional (“8 mil personas desfilaron en calles de ciudad”, *Crónica*, 15 de agosto de 1949, 1).

4.2.2. La misa pontifical

En las primeras semanas de acontecido el terremoto se desarrolló otra manifestación colectiva denominada misa pontifical. Este rito de paso fue una reacción del desfile de renovación de fe o juramento de reconstrucción ante los restos de Juan Montalvo. La misa fue oficiada por el arzobispo de Quito Monseñor Carlos María de la Torre con una mirada distinta al desfile de renovación de fe.¹¹⁰ Este acto litúrgico de transición, a diferencia del ritual ante los restos de Juan Montalvo, buscó restablecer el orden de Ambato en su retorno y confianza en Dios.

El sitio escogido para desarrollar la misa pontifical fue el Estadio Municipal. La zona donde se encontraba el estadio se caracterizaba por tener una población dispersa y “semiurbana” (Garcés, Durán Ballén y Leopoldo Moreno 1951, 27). Con el terremoto de 1949, en esta zona lugar que se caracterizaba por tener terrenos baldíos se instalaron refugios improvisados para los damnificados del terremoto. El periódico local describe carpas improvisadas en ese sitio con capacidad para aproximadamente “cinco mil personas [...] agua potable y letrinas para el establecimiento completo de los servicios higiénicos” (“Establecerase Ciudadela con casas provisionales y con capacidad para cinco mil personas”, *Crónica* 2 de septiembre de 1949, 1). Entonces, la misa pontifical realizada en el Estadio Municipal, lejos del parque Montalvo y la iglesia La Matriz que eran las zonas céntricas de Ambato, puede mostrar tres aspectos.

Primero, la necesidad de desprenderse y diferenciarse del primer acto multitudinario realizado tan solo una semana antes; segundo, la búsqueda de un espacio suficientemente grande bajo la aspiración de tener una asistencia masiva y; tercero, la convocatoria a la gente instalada en los refugios cercanos al Estadio Municipal.

La misa pontifical, rito de paso en tensión con el desfile de renovación de fe, saca a la luz una compleja tensión en las distintas miradas para la reconstrucción de Ambato. La homilía de Monseñor Carlos María de la Torre, a más de ser una manifestación de dolor por la gran desgracia causada a toda la provincia, lamentar la muerte de figuras religiosas como Vicarios y religiosos de Ambato, Pelileo, Píllaro y Patate, fue una plataforma para disputar las

¹¹⁰ Las misas se celebraban entre los escombros ocasionados por el terremoto. Lugares como la Capilla del Colegio la Providencia, templo de La Merced o el parque Montalvo eran los sitios que retomaban las actividades católicas incluyendo los bautizos (“Van organizándose aspectos del culto católico”, *Crónica*, 11 de agosto de 1949, 3).

tensiones políticas de dos formas de imaginar Ambato después del terremoto (“Con gran solemnidad se celebró misa pontifical”, *Crónica*, 22 de agosto de 1949, 1).

Para la Iglesia, el terremoto hacía un llamado necesario para redirigir la mirada hacia Dios. El terremoto habría sido una especie de advertencia que provino de la divinidad. Por lo tanto, la reconstrucción también requería de la confianza en Dios. Durante la misa el Monseñor señaló que “todo creyente debe aceptar que todo venía de Dios, y que por lo mismo en él se debía confiar para tratar de salvar de los grandes males que podían presentarse” (“Con gran solemnidad se celebró misa pontifical”, *Crónica*, 22 de agosto de 1949, 1).

La misa pontifical empleó todos los elementos que la caracteriza desplegando una mayor presencia de símbolos religiosos. De manera que, la misa se efectuó “con todos los ritos solemnes de una liturgia pontifical, que según se nos ha afirmado ha sido la primera celebración entre nosotros” (“Con gran solemnidad se celebró misa pontifical”, *Crónica*, 22 de agosto de 1949, 1). A diferencia de una misa cotidiana, la misa pontifical era celebrada por el Obispo en su diócesis con la asistencia del diácono y el subdiácono y acompañada por el Coro de los Padres Franciscanos. El obispo ocupaba el lugar del trono revestido de una capa magna y los diáconos con los monaguillos vistiendo la capa pluvial.¹¹¹

Desafortunadamente no existe más información sobre la misa pontifical en el periódico local *Crónica*. La prensa, de tendencia política contraria, no ofreció noticias abundantes como lo hizo con el desfile de renovación de fe o juramento de reconstrucción ante los restos de Juan Montalvo. Esto porque, la prensa también se convierte en espacios con “connotaciones militantes que pueden conducir a reivindicaciones de naturaleza política” (Segalen [1988] 2005, 13-39). Empero, se sabe que la misa tuvo gran acogida con “una inmensa concurrencia que llenó el espacioso estadio municipal” de Ambato (“Con gran solemnidad se celebró misa pontifical”, *Crónica*, 22 de agosto de 1949, 1).¹¹²

¹¹¹ La misa pontifical por lo general se celebraba para actos solemnes del año, además de contar con elementos como el incienso, el rito del beso de la paz. Finalmente se habla sobre el arribo del cuadro de la Virgen de la Dolorosa de Quito en las próximas semanas a Ambato. Aunque esto no se puede corroborar porque no hay noticias al respecto, resulta interesante la mención de este símbolo religioso.

¹¹² Por su parte, el periódico *El Comercio* sobre el desfile de renovación de fe –que se enfocó en la figura de Juan Montalvo– tuvo una versión particular. Aunque coinciden en la renovación de la “promesa de trabajar por la reconstrucción de la provincia” (“El desfile cívico de ayer”, *El Comercio*, 15 de agosto de 1949, 4). Hay error en el lugar de concentración –sea intencional o no– nada se dice sobre las autoridades, los discursos, la asistencia masiva y la figura de Juan Montalvo. La reseña del desfile menciona el espacio del desfile el parque Cevallos y no el parque Montalvo. Igualmente, bajo el título de “El nivel moral de los ambateños” explica el decisivo propósito de trabajar por “la ciudad de los Montalvos, los Mera y los Martínez” (“El desfile cívico de ayer”, *El Comercio*, 15 de agosto de 1949, 4). Y se incluye la percepción de un consenso entre los dueños o gerentes de las fábricas y los obreros para regresar a las actividades económicas (“El nivel moral de los ambateños”, *El Comercio*, 15 de agosto de 1949, 4).

Hace algunos años existía una tendencia errónea en considerar que los símbolos aminoran o desaparecen durante los procesos de secularización; en otras palabras, que “la influencia de los símbolos en las relaciones sociales se debilitaba a medida que la sociedad se diferencia socialmente y se organizaba más formal y racionalmente” (Cohen [1979] 2011, 104). Por el contrario, en el caso de Ambato se encontraron una efervescencia de símbolos que variaron entre religiosos en la misa pontifical y símbolos cívicos en el desfile de renovación de fe. Ambos ritos que solicitaban apoyo y aunar las fuerzas de la población en la reconstrucción no lograron un consenso por las distintas miradas que proponían. Por un lado, la mirada promovida por grupos políticos socialistas tuvo gran presencia de símbolos cívicos como las banderas e himnos local y nacional. Para ciertas autoridades locales, encabezadas por el alcalde Neptalí Sancho, la reconstrucción de la ciudad se pensaba como una oportunidad para recobrar el espíritu cívico de la población. Desde esta perspectiva, Ambato se reconstruiría en nombre del amor a la patria chica y a la patria grande. Esto motivó la presencia de elementos simbólicos de carácter cívico. De ahí que, durante el desfile de renovación de fe, las banderas y los himnos no cayeron en desuso, sino que desempeñaron el papel de mantener el orden político. Por otro lado, la mirada desplegada por la iglesia católica fue acompañada por grupos políticos de tendencia conservadora con abundancia de símbolos religiosos propias de la misa pontifical.

Ambato se convirtió en un espacio de disputas simbólicas o una selva de símbolos en el vocabulario de Víctor Turner ([1967] 1999, 21-64). Empero, hasta ese momento ninguno de los símbolos rituales desplegados logró el cometido de articular la organización y el consenso del conjunto de la población. Considerando que, solo a través de los símbolos es posible abstraer y observar las relaciones sociales (Cohen ([1979] 2011, 106) a continuación se explora la figura de Juan Montalvo que adquirió centralidad en el despliegue de estos ritos de paso. Se indagan los usos, la aceptación y el distanciamiento con este símbolo para develar contiendas políticas de larga data.

4.2.3. Juan Montalvo, un símbolo controversial

Durante el juramento de reconstrucción y la misa pontifical el símbolo de Juan Montalvo tuvo gran protagonismo sea por su aceptación o por su reproche. Señalando que, durante esta época eran usuales estas reacciones de la Iglesia mezclando los asuntos políticos con los religiosos (Moncayo 2010, 299). En esta sección exploro las razones por las que la Iglesia reprimió moralmente su inserción en el primer ritual.

La figura de Juan Montalvo alarmó a la Iglesia pues significó un distanciamiento con la forma más religiosa de ver la reconstrucción. De ahí que, mientras para los sectores socialistas el símbolo de Juan Montalvo era el pilar de la reconstrucción, para los sectores más conservadores y religiosos como el Obispo Carlos María de la Torre era un símbolo de profanación de lo religioso. Durante la misa pontifical –producida a casi una semana después del juramente de reconstrucción de Juan Montalvo– señaló: “desgraciados los hombres (...) que hincan sus rodillas ante ídolos de lodo y barro o echan incienso ante los hombres” (“Con gran solemnidad se celebró misa pontifical”, *Crónica*, 22 de agosto de 1949, 1). Para entonces, el Obispo ya estaría enterado del desfile de renovación de o juramento de reconstrucción ante los restos de Juan Montalvo.

Este acontecimiento demuestra que las cosas sagradas no pueden existir sin las cosas profanas, se necesitan mutuamente (Segalen [1988] 2005, 17). En este contexto, para la iglesia se profanaron las acciones consideradas sagradas como la adoración que debía ser dirigida solo a símbolos religiosos. De manera que, entre otros fines, la misa pontifical fue un acto simbólico religioso que tuvo, la misión de proteger y aislar los tabúes desplegados en el desfile de renovación de fe y ser una demostración de aquellas fuerzas religiosas benefactoras, guardianas del orden físico y moral, dispensadoras de vida a las que la población debía recurrir.

Me pregunto, ¿incomodaba la figura de Juan Montalvo o su uso por grupos políticos de tendencia socialista? Juan Montalvo no era un símbolo nuevo en el imaginario ambateño. Hacia mediados del siglo XX en Ambato, la presencia de Montalvo estaba materializada en la infraestructura de la urbe. En 1949, fecha del terremoto, la ciudad albergaba varios sitios que hacían alusión a la figura de Juan Montalvo, entre ellos, el parque, el monumento, el mausoleo y la casa de Montalvo.¹¹³

A esto, se suma el proceso de larga data de construcción del imaginario de Ambato como la ciudad cuna del cosmopolita que se refuerza a inicios del siglo XX. Por ejemplo, en el año 1905 la plaza mayor o también llamada plaza Matriz fue cambiada de denominación a parque Montalvo. Más tarde, en el mismo lugar, en el año 1911 se instaló una estatua de Juan

¹¹³ La coyuntura nacional de celebración del centenario del primer grito de independencia organizada por el presidente Eloy Alfaro fue aprovechada por el dueño de la Cervecería Tungurahua y presidente del Concejo cantonal don Alfonso Troya la construcción del parque. El diseño fue realizado por el arquitecto Francisco Durini. Luego se añadiría en la mitad del parque, el monumento diseñado por el italiano Pietro Caputo y fundido por Pietro Lippi inaugurado en el año 1911. Y finalmente, la Casa de Montalvo transformada en mausoleo y construida por el Arquitecto Jorge Mideros para el traslado de los restos mortales e año de 1932 (Nicola Garcés, 2021, “*Ambato eterno*”. Cuenca: Bosco).

Montalvo.¹¹⁴ En este sentido, los símbolos—en palabras de Cohen ([1979] 2011, 103-105)—tienen la función de reforzar su distinción, identidad y exclusividad. La difusión del símbolo demuestra, como lo señala el mismo autor, la creación simbólica es producto de una interacción dialéctica entre los actores y la realidad social.

Entonces, el ritual de juramento de reconstrucción sobre los restos de Juan Montalvo tuvo como finalidad suavizar el drama social —en el vocabulario de Victor Turner (1988, 191)—causado por el terremoto de 1949. La selección del lugar y del símbolo por parte del alcalde Neptalí Sancho —de tendencia socialista— y los integrantes del Concejo cantonal no fue casual, sino que responde a procesos de construcción identitaria anterior al terremoto. Es usual que, en épocas de cambio, quienes crean, movilizan y articulan estas formas simbólicas puedan llegar a ser líderes y conseguir que sus símbolos sean adoptados por el grupo (Cohen [1979] 2011, 106).

Como forma simbólica, los restos mortales de Juan Montalvo reposaban en el cofre; mientras su función simbólica se puede analizar con la interacción de los demás símbolos cívicos que fueron parte del desfile. Así, el juramento se puede leer como la invitación de algunas autoridades locales y nacionales a poner la reconstrucción en las manos del ser humano; coloca a Juan Montalvo como el genio protector de la reconstrucción en desmedro de otras figuras religiosas.

Empero, no era la primera vez que elementos del partido socialista utilizaron recursos del pasado. Es usual que hasta la actualidad representantes políticos retomen sus frases para elaborar sus pronunciamientos. De manera que, “durante siglos, los políticos y los comentaristas han utilizado precedentes históricos para justificar estrategias políticas y militares” (Leventhal 2012, 5). Por ejemplo, Hugo González Toapanta (2015, 48-54) menciona el uso de frases de Juan Montalvo en la revista socialista *La Antorcha*. El autor señala que las primeras ediciones de la revista contenían frases de José Martí y Juan Montalvo para hacer ver a la revista como un espacio amplio de circulación de ideas. Los escritores de la revista “apelaban al pensamiento de Montalvo y Martí por los aportes que supieron dar estos escritores, a la corriente libertaria, por su lucha y crítica contra toda acción y pensar, que sostenía las relaciones de opresión política, social y cultural” (Toapanta 2015, 49).

¹¹⁴ No era el primer acto de censura de Juan Montalvo después de su muerte. Durante la inauguración del parque y estatua en honor a Juan Montalvo se mantenía la preocupación por considerarse una figura del liberalismo en Ambato. Julio Castillo Jácome escribe que el 9 de agosto de 1911 “se pone en la expectación pública en el parque Montalvo, la estatua de Don Juan, con una fuerte oposición para que no se realice en los días de mando de Don Eloy Alfaro. Mas, el comité presidido por Don Cesar Holguín, corona la obra con todo entusiasmo, concurriendo el representante del Gobierno Central y el Colegio Militar. A las 48 horas se derrocaba a don Eloy Alfaro en la Capital” (Castillo Jácome 1990, 101).

Solo en este contexto es posible entender que, el uso del símbolo de Juan Montalvo por parte de elementos socialistas fue un elemento incómodo para la Iglesia. Por un lado, los concejales y el mismo alcalde Neptalí Sancho –organizador del juramento de reconstrucción– era un crítico acérrimo de la iglesia. Por otro lado, según el cronista local Gerardo Nicola López (1997, 499), las publicaciones de Juan Montalvo continuaban siendo leídas en el siglo XX. Así, en periódicos y revistas locales, especialmente de tendencia socialista, estaban cargadas de pensamientos de Montalvo como diatribas y enfrentamientos al partido conservador y a la iglesia.

4.2.4. Entre símbolos religiosos y cívicos

Además de los símbolos que corresponden a los ritos de paso masivo, existió la proliferación de símbolos religiosos y cívicos en todo el espacio. Esta particularidad es característica de los fenómenos socioculturales altamente complejos presentándose una fase intensa de creatividad con el despliegue de símbolos asociados a las experiencias y los afectos previos de la población.

Los símbolos encarnaron y manifiestan diversas funciones según su forma simbólica. Los símbolos religiosos a menudo sirvieron para gestionar las emociones sentidas el terremoto, para orar por el alma de las víctimas. Esta acción fue llevada adelante ante la pérdida de familiares y vecinos y para pedir por clemencia para la humanidad o para los que han quedado como saldo del trágico suceso (Pacheco, “Gráficas de los efectos del terremoto en la ciudad de Ambato”, *El Comercio*, 07 de agosto, 8).

Los símbolos religiosos variaron entre efigies intactas entre los escombros y otras instaladas a posterior en altares improvisados. Por ejemplo, durante la inspección de las iglesias destruidas se produjo el hallazgo de una efigie intacta como lo muestra la figura 4.2. Este encuentro que no pasó desapercibido por los periódicos local *Crónica* y el periódico *El Comercio*¹¹⁵.

La noticia publicada junto a la fotografía mostraba en primer plano la imagen de la Virgen entre los escombros con la siguiente descripción: “en forma milagrosa, una imagen de la catedral (La Matriz) de Ambato se ha mantenido sin destruirse con el sismo del 5 de agosto, pues ha sido encontrada entre las ruinas del templo” (Wenguerow, “Imagen que se ha salvado”, *El Comercio*, 09 de agosto de 1949, 8). El símbolo religioso, hallado sin ningún

¹¹⁵ El fotoreportero de *El Comercio* que retrató el momento fue Miguel de Wenguerow. Dicho personaje es parte del ejercicio profesional fotográfico de inicios y mediados del siglo XX caracterizado por su fuerza estética y ejecutoria (Estévez 2015, 104).

resquebrajamiento a pesar del movimiento telúrico y de la caída de la torre central de la iglesia La Matriz cuyo material era en piedra pishilata,¹¹⁶ fue catalogado como milagroso.

Figura 4.2. Imagen que se ha salvado



Fuente: El Comercio (9 de agosto de 1949).

La noticia de la imagen intacta contrastaba con las primeras noticias del terremoto. Estas noticias, por el contrario, mostraron algunas efigies y cuadros artísticos entre los escombros totalmente arruinados y sin opción de reparación (“Calculan en 100 millones de pérdidas por el terremoto”, *El Comercio*, 07 de agosto de 1949, 8).

Las formas simbólicas muestran las maneras en que la población se relaciona con su vida diaria, siendo producto de un profundo trabajo creativo convocado por el drama social causado por la liminalidad (Cohen [1979] 2011, 105). La forma simbólica fue la efigie que permanecía intacta y su función era sostener la creencia en las fuerzas divinas, mediante la idea de que la permanencia de las piezas, sin ningún raspón, es fruto de un milagro. Es decir, la efigie intacta de la Virgen fue asociada con la presencia del poder de un ser superior tras el terremoto. Estos símbolos religiosos pretendían encontrar estabilidad, contención y alivio emocional para el futuro.

Así como las efigies intactas encontradas entre los escombros consideradas milagrosas, también se presenciaron símbolos durante las ceremonias religiosas. Estas ceremonias improvisadas realizadas en las calles, las plazas y los parques tienen un alto grado de simbolización. La población local se situaba alrededor del símbolo religioso para suavizar los

¹¹⁶ Pishilata es la denominación de una piedra usada como material constructivo en Ambato apreciada por su resistencia y majestuosidad. Su uso fue común en las iglesias del siglo XIX y XX; extraída por lo general de una parroquia urbana con el mismo nombre.

cambios producido el terremoto. La memoria compartida de la población sobre el evento telúrico motiva a la población a reunirse alrededor del símbolo religioso.

Los símbolos religiosos permitieron encontrar alternativas para regresar a la cotidianidad. La imagen del *Gaumont British news* muestra un grupo de pobladores arrodillados alrededor de un símbolo religioso.¹¹⁷ Algunos con los ojos cerrados, con la cabeza inclinada, las manos juntas en señal de oración religiosa. El símbolo religioso convocó a grupos de toda edad entre ellos, niños y adultos, y en la mitad, se muestra imponente un sacerdote, que, por el contrario del resto de la población, permanece de pie mientras al parecer observa al camarógrafo. De manera que, la forma simbólica se representa en la imagen, en el cuadro o en la efigie religiosa como se demuestra en la figura 4.3. Y la función simbólica es la cohesión que convoca el símbolo religioso. Así, los pobladores locales se reunían entre familiares y vecinos invocando clemencia; era habitual realizar solicitudes de compasión frente a las calamidades. Tras el terremoto la iglesia desplegó una gran campaña que asoció la destrucción con el alejamiento de la población de Dios. Esto fue posible gracias a los símbolos religiosos desplegados en las ceremonias y altares improvisados fomentaron la cohesión grupal. Estos símbolos religiosos desplegados en las ceremonias y altares improvisados fomentaron la cohesión grupal. Por otro lado, estaba la acción de los sacerdotes en las misas que pretendía hacer un examen de conciencia mediante el miedo y la culpa para volver a Dios. Para noviembre de 1949, la homilía del obispo Carlos María de la Torre seguía abordando el terremoto; señala que:

lejos de reconocer sus faltas, pedir perdón de ellas y arrojarse confiadas en los brazos de su Padre, se atreven a poner la lengua sacrílega en su justicia y santidad, y desenterrando ídolos de barro que tiene ojos y no ven, oídos y no escuchan, manos que si no puede valerse a sí mismo menos salvaran a los demás, juran ante ellos que no obstante el incontrastable poder de la ciudad naturaleza, sabrán reedificar sus casas y reconstruir sus ciudades (De la Torre 1949, 9).

La oración como un acto cargado de símbolos se convirtió en el medio para suplicar piedad y calmar el miedo. Solicitudes clamadas mediante la oración que mediaba entre la presencia divina y lo terrenal. Se hizo frecuente que después del terremoto se armen grupos de oraciones en las calles, plazas y parques. Por ejemplo, Ligia Velasco (entrevista a

¹¹⁷ Noticias como estas fueron frecuentes en el periódico local *Crónica* y nacional *El Comercio*. Por ejemplo, en *El Comercio* se muestra una fotografía en Baños. La imagen muestra un altar improvisado en la plaza pública, elevando plegarias al cielo, en demanda de clemencia para la humanidad, el pueblo derrama lágrimas ante la Virgen de Agua santa. A la derecha, el público de rodillas (“Fotografías del aspecto de Baños con oportunidad del movimiento terráqueo del día 5”, *El Comercio*, 11 de agosto de 1949, 8.)

sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 03 de junio de 2021), recuerda que todas las noches la mamá organizaba a sus familiares en los refugios para rezar. Siguiendo esta línea los símbolos religiosos que aparecían intactos en medio de los escombros fueron interpretados como manifestaciones de que sus súplicas y las oraciones que pedían clemencia y misericordia eran escuchadas.

Figura 4.3. Earthquake in Ecuador kills thousands, toma 2:26



Fuente: Gaumont British News (1949).

Además de los símbolos religiosos también se desplegaron símbolos cívicos. Estos aparecieron especialmente en las acciones comunitarias de organización de Ambato como las mingas barriales para retirar escombros y limpiar las calles. Los símbolos cívicos que envolvían la ciudad tenían como finalidad motivar a la población hacia la reconstrucción. Entre las acciones comunitarias se organizaron. Las mingas se acompañaban por la banda municipal que mientras recorría las calles céntricas entonaba el himno nacional con el objetivo de “resaltar el valor cívico de la ciudadanía ambateña y levantar el ánimo de todos los pobladores” (“Se entonó el Himno Nacional”, *Crónica*, 10 de agosto de 1949, 2).¹¹⁸ Estas prácticas se atendían, según señala la prensa, con respeto y veneración logrando su cometido de gran convocatoria a motivar la reconstrucción.

4.3. Conclusiones parciales

El rito producido en una configuración espacio-temporal específica mediante el uso de una serie de objetos, unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo y acompañan la búsqueda de sentido a las pérdidas (Segalen [1998] 2005, 29). En este

¹¹⁸ “La Banda Municipal, de orden del señor alcalde, recorrió los diferentes lugares de concentración de la gente de nuestra Ciudad, animándola con los aires de piezas musicales. El día de hoy, por la mañana, también repetirán estas retretas, procurando así disipar la tensión nerviosa que aún puede quedar a consecuencia de las horas de angustia que ha soportado (“Banda Municipal ofrece retretas en lugares de concentración”, *Crónica*, 21 de agosto de 1949, 2).

sentido, en Ambato, los ritos de paso permitieron suavizar el drama social causado por el terremoto a través de la genuflexión, las confesiones y los funerales. En este sentido, no son meras imposiciones desde arriba, sino que son mecanismos de la población para canalizar las emociones y se convierten en un espacio de apropiación popular.

Asimismo, los ritos de paso masivos estuvieron anclados en disputas políticas y religiosas de larga data. Por ejemplo, el desfile de renovación de fe o juramento de reconstrucción ante los restos de Juan Montalvo y la misa pontifical fueron dos propuestas distintas de pensar la reconstrucción. Estas miradas provinieron de tendencias políticas opuestas. El primer ritual fue propuesto por el sector político socialista y el segundo ritual por un sector político conservador. Estos espacios no están libres de disputas, sino que son arenas contenciosas de negociaciones, acuerdos y discordancias. Estos rasgos son propios de los ritos al ser manifestaciones que fluctúan entre la confrontación, la asimilación y la resistencia (Rosas Moscoso 2005, 26).

Asimismo, es común que durante los ritos de paso se presencie un amplio despliegue de símbolos. En Ambato estos símbolos variaron entre los religiosos y los cívicos. Esta ambigüedad es propia de las sociedades liminales que se expresan por medio de una amplia complejidad de símbolos. En estas sociedades se ritualizan las transiciones sociales y culturales (Turner [1969] 1988, 102). En este contexto, adquiere centralidad, el símbolo de Juan Montalvo evidenciando las maneras de como los acontecimientos del pasado son empleados por los actores políticos para movilizar a la sociedad.

Si bien es cierto, los desastres se convierten fácilmente en vías para promover las agendas políticas (Becker 2020, 91), en Ambato, ninguna de las agendas políticas desplegadas a través de los rituales llegó a articularse con el conjunto de la población. Las prácticas rituales masivas no alcanzaron el consenso que solo llegaría con la Fiesta de la Fruta y de las Flores.

Capítulo 5. Las miradas de la reconstrucción desde la ciencia

De pronto, en una pesadilla del sonido, se despertaron las campanas
de pronto, las sirenas violaron su horario;
de pronto, los clarines –casi lívidos– inauguraron sus gargantas
ágiles con la voz del espanto.
La ciudad tambaleaba.
La ciudad tambaleaba.
Y sólo los sismógrafos sabían las noticias profundas de la Tierra.
La ciudad tambaleaba
—Augusto Sacoto Arias

El poema “Sismo” del intelectual azuayo Augusto Sacoto Arias (1937, 40) va más allá de la descripción per se sobre un movimiento telúrico. La producción del autor forma parte de un poemario de poesía ecuatoriana contemporánea publicado en el año 1937. El poema muestra una nueva manera de pensar y explicar los terremotos basada en instrumentos científicos situada en el imaginario de la población.¹¹⁹ La mención de los sismógrafos, para medir los movimientos de la tierra y determinar la magnitud de los sismos, figura la inserción del Ecuador en un marco mundial de investigaciones sismológicas de la primera mitad del siglo XX.

Esta inserción del país en la ciencia sismológica se complementó la incorporación y adaptación al contexto ecuatoriano de la planificación urbana con raíces europeas y norteamericanas. Ingenieros, arquitectos y urbanistas empezaron una campaña de elaboración y aplicación de planes reguladores en Ecuador. Ciudades como Quito, Guayaquil y Cuenca habían ingresado a la dinámica de planificación urbana moderna de la primera mitad del siglo XX.

El terremoto del 5 de agosto de 1949 que afectó a la Sierra Central ecuatoriana se produjo en este contexto novedoso de la ciencia. Ambos factores fueron determinantes para la reconstrucción de estas zonas planificada desde la ciencia. La rehabilitación de las zonas “en ruinas” fue tarea de expertos en el campo de la sismología y la planificación urbana.

Con estos argumentos, exploro las miradas de reconstrucción desde la ciencia. Sostengo que, el terremoto de 1949 llevó a las zonas afectadas a insertarse en esta lógica de prevención de

¹¹⁹ Lorena Valderrama y Elisa Sevilla (2021) estudian la difusión de trabajos científicos, especialmente en sismología, hacia otros públicos a finales del siglo XIX. Sostienen que los científicos de la época circularon sus investigaciones sobre terremotos ante un público interesado en: comprender estos fenómenos, conocer sobre pronósticos y calmar su miedo ante un nuevo suceso.

sismos y de planificación bajo los preceptos de la ciencia a través de la sismología, la arquitectura y la ingeniería. Por un lado, la sismología, ciencia con raíces católicas, discutía sobre las posibilidades de predecir un terremoto con miras a contrarrestar la destrucción. Mientras que, la arquitectura y la ingeniería, promovía la planificación de urbes modernas. Este capítulo interesa en el conjunto de la investigación en la medida en que estas miradas se producen durante la liminalidad ocasionada por el terremoto y así como los ritos de paso, estuvieron plagadas de tensiones y acuerdos sin llegar a la conciliación de la población. En este sentido, la liminalidad (Turner 1988) es de utilidad en la primera parte de este capítulo, en la medida que permite entender la inserción de nuevas voces provenientes de los científicos –católicos o no– que se suman a las voces de los intelectuales, así como sus acciones en la reconstrucción y las explicaciones del sismo. Igualmente, en la segunda parte es de utilidad, para explicar el planteamiento de una reconfiguración espacial y el imperativo de retomar la vida cotidiana por parte la población mientras se espera la aprobación del plan regulador.

Deborah Coen (2014) integra los miedos, la ciencia y los terremotos en sus investigaciones. La autora señala que los observadores de los sismos han contribuido en el campo de la investigación científica. De esta manera se forman nexos entre las ciencias físicas y humanas. Por su parte, Valderrama (2021) retoma el terremoto de 1906 en Valparaíso para explicar el desarrollo de la sismología en Chile. El conocimiento sísmico en ese país se articuló por múltiples actores como los predictores de terremotos, informantes, profesores de colegio, sacerdotes y marinos, entre otros. En esos contextos, suelen combinarse explicaciones religiosas, acciones comunitarias y respuestas filosóficas y científicas (Petit-Breuil-Sepúlveda 2017).

La investigación, está dividida en dos partes, una que rastrea la sismología y otra que explora la planificación urbana desde la ingeniería y la arquitectura. En la primera parte exploro la sismología con raíces católicas y la participación de los sismólogos en el terremoto de 1949. Regreso al ritual de juramento reconstrucción ante los restos de Juan Montalvo para señalar que tuvo reacciones en la ciencia católica. En la segunda exploro la reconstrucción desde la planificación urbana enmarcándola en las nociones de modernidad de la época.

Las fuentes para reconstruir este capítulo provienen de archivos locales, nacionales y fuera del marco nacional; consecuencia de la particularidad de la sismología de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. Esto porque la sismología fue institucionalizada por científicos jesuitas y de otras congregaciones cuyo proyecto era fomentar la fundación de centros de estudio, la formación de sismólogos y el equipamiento de varios países con estaciones sismológicas.

Este corpus documental está conformado principalmente por varios informes y pronunciamientos científicos provenientes del sismólogo ecuatoriano sacerdote Alberto Semanate de la congregación dominicana, el científico sacerdote Nelson Aníbal Núñez de la orden mercedaria, el colombiano jesuita sacerdote Jesús Emilio Ramírez González y el estadounidense jesuita James Macelwane.

Para dialogar las fuentes escritas incluí literatura científica producida desde el marco de la fe católica escrita a inicios y mediados del siglo XX. Asimismo, incorporé investigaciones sobre la sismología desde una escala nacional y global realizando un recorrido de las instituciones y actores que institucionalizaron esta ciencia.

Las fuentes para reconstruir la segunda parte del capítulo provinieron de la planificación urbana. Después de rastrear la aplicación de planes en ciudades en Latinoamérica y en el Ecuador, exploré el plan regulador propuesto para Ambato, presentado y aprobado en 1951. En este documento exploro planificación de Ambato, principalmente, la reubicación de la población local en el espacio.

Explico la formación, los espacios de estudio y la circulación de ideas tanto de los sismólogos como de los técnicos interventores del plan regulador. Es decir, pensando en las instituciones científicas que pertenecieron, la formación académica o religiosa y sus intereses personales de investigación. Es decir, desde su lugar de enunciación tomando en consideración la biografía del autor y a partir de los debates de la sismología.¹²⁰

Durante todo el capítulo incluyo fotografías obtenidas de los informes científicos sobre el terremoto de 1949. Como resultado, el capítulo se diferencia del anterior sobre los ritos de paso, porque las fuentes visuales fueron parte de los textos científicos y formaron una visualidad del terremoto desde la ciencia. Varias de estas fotos fueron capturadas por sismólogos como el sacerdote Alberto Semanate o el intelectual Eduardo Mena, en otros casos, se trataron de fotografías prestadas de estudios fotográficos locales luego publicadas en informes científicos fuera del país como es el caso del informe del sacerdote Jesús Emilio Ramírez González en Colombia.

Este capítulo no pretende una descripción del terremoto de 1949 basado en informes científicos como acostumbró la historiografía local. Los textos de investigadores locales acostumbran a explicar el terremoto empleando el libro del sacerdote Alberto Semanate para señalar la magnitud, epicentros y los efectos en la infraestructura y la geografía de la Sierra

¹²⁰ Varios de estos debates fueron publicados en las noticias y editoriales del periódico *Crónica* y el periódico *El Comercio* demostrando una importante circulación de noticias desde la sismología y la planificación urbana hacia públicos más amplios.

Central. Más bien, mi intención fue que la ciencia, sea la sismología y la planificación urbana, resulten de utilidad para explorar las miradas de reconstrucción de Ambato.

5.1. Sismología con raíces católicas

La explicación del origen de los terremotos ha cambiado conforme el paso de los años. La sismología, ciencia que estudia los terremotos, tiene una larga tradición de exploración por parte de científicos jesuitas (Udías 2009, 135-143). Su interés empezó entre los siglos XVII y XVIII con las descripciones de las posibles causas de los movimientos telúricos.¹²¹ Por mucho tiempo se mantuvo la tradición aristotélica; esta teoría sostenía que los movimientos telúricos eran causados por el efecto explosivo del material que se encuentra en el interior de la tierra. Para la primera mitad del siglo XX, temporalidad de esta investigación, se atravesaba el desarrollo y la expansión de la sismología como ciencia moderna tras la instalación de sismógrafos en todo el mundo.¹²² Esta expansión prolifera con la iniciativa de formar una serie de estaciones sismológicas a nivel continental como iniciativa de las instituciones jesuitas de Estados Unidos.¹²³ Con la sede en la Asociación Sismológica Jesuita, Jesuit Seismologica Association (JSA), su objetivo era recolectar los datos recabados por las estaciones ubicadas en distintas zonas del mundo para determinar los epicentros de los movimientos telúricos.

La presencia de las estaciones sismológicas en América del sur fue promovida por James Macelwane.¹²⁴ El jesuita norteamericano era uno de los promotores de toda actividad que

¹²¹ En América central y del sur hasta 1773, los científicos jesuitas mostraron un marcado interés por conocer y desarrollar una historia natural de estos territorios. Los naturalistas de la Compañía de Jesús incluyeron en sus crónicas descripciones de terremotos y erupciones con lo propensas de estas regiones a desastres. Si bien existió una pausa en sus investigaciones ocasionada por su exilio de América, a partir de su restauración en estos territorios en 1814, continuaron su contribución en la sismología. El investigador Agustín Udías Vallina (2009, 135-143) sostiene que tras la restauración de los jesuitas en 1814 continuaron su labor científica instalando observatorios sobre astronomía, meteorología, geofísica y sismología. Actividades que no resultaban ajenas a su fe católica por el principio ignaciano de “encontrar a Dios en todas las cosas”. La fundación de universidades e instituciones con este fin era muestra de la enseñanza como fundamental de su labor apostólica.

¹²² El terremoto del 18 de abril de 1906 en San Francisco fue el precedente para la profesionalización de la sismología. La preocupación por los daños fue el punto de partida para fundar la Sociedad Sismológica de América SSA incorporando a profesionales sismólogos, geofísicos, geólogos e ingenieros.

¹²³ El primer intento se inició en 1911 con el Seismological Society of America, Servicio Sismológico Jesuita, Jesuit Seismological Service o por sus siglas (JSS) equipada con mecanismos uniformes de recolección de datos sismológicos. Disuelto el servicio sismológico, se inició un segundo intento en 1925 con la fundación de la Asociación Sismológica Jesuita, Jesuit Seismologica Association (JSA). El proyecto, impulsado por el científico jesuita James B. Macelwane, estableció un punto central de Saint Louis alrededor del cual funcionaban el resto de las estaciones. La asociación contó además con un boletín que publicaba y difundía los resultados de las investigaciones en todo el mundo.

¹²⁴ James Macelwane (1883-1956) se ordenó en la Compañía de Jesús a inicios del siglo XIX cursando estudios que vincularon la ciencia y la teología. Sus estudios sobre física, geología fueron realizados en la Universidad de Saint Louis y en la Universidad de California respectivamente. Fungió como docente y director de universidades, así como inició la formación de unas alianzas entre las estaciones sismológicas en todo el continente (Byerly y Stauder 1957, 159-163).

impulsaba las sociedades científicas. Fue parte de proyectos sismológicos como director o integrante; asimismo incentivaba la cooperación y el conocimiento en común con vínculos en países, entre estos, Ecuador (Byerly y Stauder 1957, 271).

Respecto a América del sur, la estación sismológica de la que más se conoce es la ubicada en Colombia, a cargo del sacerdote jesuita Jesús Emilio Ramírez (Udías 2009 135-143).¹²⁵ Las investigaciones del sacerdote en sismología y geología circulaban por todo el continente en las revistas nacionales y extranjeras. Los científicos ecuatorianos no eran ajenos a las investigaciones del sacerdote, sino que más bien eran parte activa de algunas ponencias y proyectos con la intención de “fomentar el desarrollo de las ciencias geofísicas sobre todo en los países andinos (Ramírez González 2004, 34).

Los religiosos dedicados a la sismología –que representaban un grupo minoritario dentro de la orden– establecieron relaciones en sus viajes de formación académica hacia universidades, especialmente de Estados Unidos. En Ecuador, las sociedades sismológicas globales no estaban desvinculadas de las instituciones nacionales dedicadas al estudio de los sismos como el Observatorio Astronómico, la Escuela Politécnica Nacional y la Casa de la Cultura. Se generaron alianzas cuando los profesionales de estas entidades formaban parte de las comisiones internacionales de sismología en el mundo, fungían como representantes en congresos, o cuando trabajaron en la Seismological Society of America. De esta forma mantuvieron relaciones de intercambio científico entre las estaciones e institutos sismológicos del Ecuador.

Las primeras instituciones científicas del siglo XIX tuvieron mayor presencia religiosa jesuita. Situación cambiante para el siglo XX con la mayor presencia de profesionales seculares católicos y la incursión de otras congregaciones como los dominicos o mercedarios, sin perder la presencia de elementos religiosos jesuitas.

Los proyectos de las entidades sismológicas nacionales no pueden ser considerados como inamovibles y estáticos a través del tiempo, sino con modificaciones según las agendas de los presidentes de turno, la trayectoria de la ciencia y los intereses de los investigadores. La Escuela Politécnica Nacional [Instituto Superior Politécnico hasta el año 1946] y el

¹²⁵ El colombiano Jesús Emilio Ramírez González (1904-2004) inició sus estudios de Filosofía en la Compañía de Jesús en Estados Unidos. Continúa su profesionalización en geología y ciencias geofísicas en la Universidad de Saint Louis; lugar en el que conoció a James Macelwane. Realizó cursos de sismología en Holanda y con sus conocimientos al regresar a su país fue docente y dirigente de instituciones científicas. En 1941 inauguró el Instituto Geofísico de los Andes Colombianos tras realizar sus estudios en sismología. Su actividad apostólica era realizada sin opacarse con su carrera científica (Ramírez González 2004, 17-33). El profesor Alberto Sarria Molina (2005, 121-126) marca en 1940 como el inicio de la sismología en Colombia tras la llegada del sacerdote Jesús Emilio Ramírez González tras realizar sus estudios en el exterior.

Observatorio Astronómico de Quito¹²⁶ –fundadas bajo la presidencia de Gabriel García Moreno– demuestran su espíritu de proporcionar al país una educación científica para abrir aplicaciones tecnológicas especializadas. La dirección de la educación científica de ambas instituciones estuvo a cargo de jesuitas alemanes (Miranda Ribadeneira 1972, 28).

Fue hasta mediados del siglo XX que se instituyó otra entidad encargada, entre otros aspectos, de la sismología en Ecuador.¹²⁷ En el contexto del conflicto bélico con el Perú de 1941 y la firma del Protocolo de Río de Janeiro en febrero de 1942, se fundó la Casa de la Cultura en 1942.¹²⁸ Esto significó un acto de refundación de la pequeña nación; el país que, en lo militar, lo económico sufrió la derrota con Perú, buscaba reivindicarse en cultura (Carrión 2010, 251). La cultura fue pensada institucionalmente como un elemento unificador del Estado; era la voz autorizada para reconocer la producción intelectual, impulsar el apoyo y difusión de investigaciones (Polo Bonilla 1998, 69).

Los miembros de la Casa de la Cultura participaban activamente en la vida social, cultural y política de otras entidades en todo el Ecuador. Parte de los profesionales vinculados al Observatorio Astronómico de Quito luego fueron miembros de la Casa de la Cultura. De forma que, las instituciones científicas formadas en el siglo XIX mantuvieron sus relaciones con las entidades creadas en el siglo XX procurando el trabajo de forma conjunta. Varios intelectuales de sus filas pertenecieron a las tres entidades y tenían buenas relaciones con los directivos e integrantes de las instituciones. La cooperación en materia científica era permanente para las publicaciones, las investigaciones y el trabajo de campo como sucedió en el terremoto de 1949.

¹²⁶ En el contexto de instalación de la Escuela Politécnica Nacional varios “grupos de ingenieros, geólogos, geógrafos y artesanos calificados fueron traídos al país para impulsar los planes de modernización” (Ayala Mora 2016, 63). El Observatorio Astronómico surgió unos años más tarde, como gestión de la Escuela Politécnica Nacional, contaba con buenos equipos para el siglo XIX (Ayala Mora 2016, 63). La entidad estuvo destinada a las observaciones meteorológicas, magnéticas y el estudio físico de los astros. Sus primeras labores eran “determinación de su posición en cuanto la longitud y latitud, por ser el conocimiento de estos datos de absoluta necesidad” (Menten 1877, 18).

¹²⁷ Los estudios sobre la Casa de la Cultura ecuatoriana “Benjamín Carrión” han sido abordados en torno a la literatura y otros aspectos culturales, pero no desde las ciencias. La propuesta de Carrión sobre la pequeña nación después de la pérdida de territorio con Perú era la producción y circulación de artes, humanidades y ciencias. En este sentido, pese a ser pequeña en tamaño la nación podía ser grande en cultura.

¹²⁸ Bajo este contexto, Benjamín Carrión propuso una ecuatorianidad que robustecía el mestizaje en el marco de un proyecto estatal modernizador para superar las condiciones de subdesarrollo. El proyecto vio “la necesidad de unificar simbólicamente al país que se encuentra fracturado” (Polo Bonilla 1998, 66); fue apoyado por el presidente de turno José María Velasco Ibarra: “indispensable dar mayor impulso y oportunidades a la educación nacional en materias científicas, a fin de estimular la afición y el interés de los ecuatorianos por los altos estudios de ciencias puras, que tanto disciplinan el intelecto individual y social. Que, asimismo, es necesario propender a la organización sistemática de la investigación científica, principalmente para poder conocer mejor las realidades de orden físico y biológicos del País” (Ministerio de Educación Pública, Decreto Presidencial, 14 de junio de 1946, 5037).

5.1.1. Los sismólogos en el terremoto de 1949

Las autoridades locales y nacionales reconocían sus limitaciones sobre sus condiciones de posibilidad en la elaboración de informes de carácter sismológico. Para resolver esta ausencia convocaron a instituciones nacionales y locales con interés investigativo en el terremoto de 1949. Esto porque, la reconstrucción de Ambato requería de profesionales con conocimientos en sismología para elaborar informes científicos basados en la observación y exploración de las zonas afectadas.

Los ingenieros locales y nacionales fueron las primeras voces en pronunciarse sobre el terremoto, aunque estaban conscientes de sus limitaciones a la hora de ofrecer esos datos científicos sismológicos. La actividad ingenieril a horas y días del sismo se limitó a inspeccionar las construcciones para identificar los materiales de edificación, el estado de destrucción y las posibilidades de habitar o derrocar el sitio.

En esta línea, los ingenieros diferenciaban su objeto de estudio de los sismólogos. En Ambato el ingeniero Alberto Villacreses explicó la labor del sismólogo diferenciándola del ingeniero. La tarea del sismólogo era “desempeñar una función útil, proporcionar datos utilizables para salvar vidas humanas, registrando las amplitudes de los sismos fuertes que nos amenazan, para que el arquitecto y el ingeniero puedan proyectar sus estructuras sobre bases fijas, no sobre conjeturas norteamericanas o europeas” (“Enseñanzas del terremoto” *Crónica*, 17 de agosto de 1949, 4).

Los ingenieros podían actuar en la labor de reconstrucción una vez cumplida la labor de los sismólogos y los geólogos. Es decir, los ingenieros desarrollaban un plan de construcciones antisísmicas posterior al trabajo de la ciencia. Así, los geólogos eran los encargados de determinar la intensidad, el epicentro y las condiciones del suelo evitando construir en los sitios con fallas geológicas. Aunque se aclaraban los campos de intervención de la ingeniería, la sismología y la geología, todos los profesionales coincidían en que era un trabajo conjunto. A decir de los sismólogos, su labor era el primer paso en la posterior obra de reconstrucción. La investigación de la geología y tectónica de los territorios era el soporte científico para los ingenieros y arquitectos. Estos últimos serían quienes tomen decisiones de la calidad de los materiales en la construcción y las formas constructivas. Igualmente, debían proponer sitios seguros a las autoridades locales y el estado central para decidir sobre el reasentamiento de las ciudades.¹²⁹

¹²⁹ La Sociedad de ingenieros y arquitectos de las distintas provincias del Ecuador hacían un llamado a las autoridades a convocar a especialistas en sismología para el estudio del terremoto. El ingeniero Arnal Rufflisi miembro de la *Seismological Society of America* y de la Sociedad de ingenieros y arquitectos de Guayaquil

En este contexto, las autoridades locales y nacionales solicitaron la colaboración de profesionales especializados en geología y sismología. La comisión de profesionales del Ecuador investigadora del terremoto de 1949 se conformó por el sacerdote Alberto Semanate y el ingeniero Eduardo Mena, integrantes del parte del Observatorio Astronómico (“Planes de reconstrucción” *El Comercio*, 25 de agosto de 1949, 6). A esta comisión se sumó la Escuela Politécnica encabezada por los doctores Jaime Chávez Ramírez, Walter Sauer, Jullien Martelly y el ingeniero Absalón Ordoñez, este último representante del Servicio Cooperativo Interamericano de Salud Pública.¹³⁰

Estos profesionales compartían los mismos espacios de circulación y publicación en el país. Por ejemplo, el sacerdote dominico Alberto Semanate trabajó en el Observatorio Astronómico de Quito, fue Miembro Titular de la Casa de la Cultura y profesor de la Facultad de Geología en la Escuela Politécnica (Arauz 1958, 152-155). Asimismo, la circulación de las publicaciones en revistas científicas como el Boletín de Informaciones Científicas Nacionales editado por la Casa de la Cultura y su sección de ciencias exactas dirigidas por el sacerdote Alberto Semanate, el doctor Julio Arauz y el ingeniero Jorge Casare.

Esto muestra las conexiones de los científicos nacionales con científicos de otros países. Por ejemplo, el caso del sacerdote jesuita Jesús Emilio Ramírez. Este en su visita a la región epicentral de Ecuador afectada por el sismo fue comisionado por el Ministerio de Minas y Petróleos de Colombia para “hacer un estudio sobre el terreno de las causas y consecuencias del terremoto del 5 de agosto de 1949” (Ramírez 1950, 130). En Ecuador recibió el apoyo de Jaime Bonilla Plata, ministro encargado de Colombia en Quito, los integrantes jesuitas de Cotacollao y Riobamba, Humberto Albornoz el gobernador de la provincia de Tungurahua, el Instituto Geográfico Militar, el Observatorio Astronómico y la Casa de la Cultura con Eduardo Mena y el sacerdote Alberto Semanate.

La intervención de los científicos de varios países hace parte de esta confluencia de instituciones provenientes del siglo XIX y del siglo XX dedicadas a la investigación científica. Como consecuencia, sus trabajos circularon y se publicaron en los boletines oficiales de sus instituciones. Situación similar sucedió con los delegados del Servicio Interamericano de Salud Pública. Su presencia en varias partes del Ecuador era producto de

propuso contratar profesionales especialistas de las universidades *California Berkeley* y de la *Seismological Society of America*.

¹³⁰ Jaime Chávez Ramírez quien fue docente y rector de la Escuela Politécnica Nacional EPN. Julien Martelly de la Misión Francesa Universitaria en el Ecuador, profesor de la Universidad Central. El geólogo alemán Walter Sauer, geólogo alemán, que elaboró un mapa geológico de Ecuador. El señor Modesto Absalón Ordoñez Gómez con estudios de ingeniería civil en la Universidad Central del Ecuador, profesor de la Universidad de Guayaquil e ingeniero jefe de zona en el Servicio Cooperativo Interamericano de Salud Pública.

las relaciones interamericanas tras la segunda guerra mundial. Así, la posguerra hizo necesaria la cooperación técnica y sanitaria de Estados Unidos hacia América Latina.

De esta forma, la información del terremoto de 1949 fue registrada en las estaciones sismológicas del mundo. Los informes del sacerdote James Macelwane así como del sacerdote Jesús Emilio Ramírez incluyeron los datos de boletines de varios centros sismológicos como el *US Coast and Geodesic Survey* e información proporcionada por la *Jesuit Seismological Association* y de las estaciones sismológicas entre las que destacan las de Bogotá, Balboa, La Paz, Martinica, Tacubaya, Buenos Aires, Cincinnati, Saint Louis, New York, Harvard, Chicago, Tucson, Ottawa, Pasadema, Santa Clara, Berkeley, Sitka, Lisboa, Clermont, Strasnbourg, Stuttgart, Roma, Trieste, Praga, San Miguelito, Puela, alrededores de Puela, alrededores de Baños, Salado, Punzan, Pitictic.

Los sismólogos latinoamericanos no trabajaron solos, sino que su investigación se acompañó de la información de varias estaciones sismológicas alrededor del mundo. Por ejemplo, el sacerdote Alberto Semanate puntualizó que su análisis sobre el terremoto de 1949 se realizó con datos que gentilmente fueron enviados por el sacerdote James Macelwane, director del Instituto Tecnológico de la Universidad de Saint Louis en Estados Unidos.

Es preciso mencionar que, a diferencia de otras congregaciones, la presencia jesuita en la ciencia es continuada e institucional hasta la actualidad (Udías 2009, 135-143). La incursión de los jesuitas en la ciencia estaba bajo la tradición histórica educativa de impulsar colegios y universidades y de instituir una “espiritualidad apostólica”. Esto es, incluir prácticas seculares como la ciencia y la “santificación del saber” en la agenda religiosa. Es decir, toda actividad relacionada con el conocimiento era parte de un proyecto espiritual (Harris 1989, 29-65).

Desde la perspectiva planteada por la Compañía de Jesús, la fe cristiana y la ciencia mostraban su afinidad y no su incompatibilidad. La espiritualidad ignaciana, hace parte de la doctrina jesuita y encuentra el servicio para Dios en todas las cosas. Así, se creía que es posible encontrar a Dios tanto en la Iglesia como en la ciencia. De esta manera, la ciencia y la religión son compatibles, en la medida que, la ciencia es un punto de encuentro con Dios:

La ciencia durante el siglo XIX y principios del XX se consideraba un campo ajeno si no hostil a la religión. Los jesuitas sintieron la responsabilidad de mostrar con su trabajo científico que no había incompatibilidad entre la ciencia y la fe y que estos campos aparentemente profanos podían ser también un vehículo para encontrar a Dios (Udías 2016, 4).

Bajo el principio de encontrar a Dios en todas las cosas reconocían la unidad entre sus dos funciones como científicos y sacerdotes (Udías 2016, 4). Empero, su primera función siempre

era de sacerdote porque está más cercana a la religión. En segundo lugar, estaba la ocupación de científico en cuanto presenta la unificación del conocimiento científico y religioso, la fe y la razón, la sabiduría cristiana y el conocimiento secular, la iglesia y la ciencia moderna (Sequeiros 2017, 379-403). La ciencia era la mejor forma de reconciliar las dos fes en Dios y en el hombre según Teilhard de Chardin.

De ahí, que no son pocas órdenes religiosas o posiciones que sostenían la compatibilidad entre la ciencia y la religión. Como se dijo, su interés está dado por razones históricas desde su fundación y de la espiritualidad ignaciana. Bajo este contexto, me pregunto ¿a qué se debe la presencia del sacerdote Alberto Semanate de la orden religiosa dominicana en una ciencia impulsaba por los jesuitas?¹³¹

Para explicar el compromiso del sacerdote dominico en la sismología rastreo su profesionalización en el campo de las ciencias, así como a su ejercicio sacerdotal, principalmente la escuela teológica de Santo Tomás de Aquino que profesó.¹³² En primer lugar es importante mencionar, su marcado interés por estudiar además de la teología y la filosofía, especialidades como la sismología y la geología llevándolo a viajar a otros países como Estados Unidos. De esta manera, fue parte de las redes científicas de sismólogos de la primera mitad del siglo XX.

En segundo lugar, la ciencia y la fe no estaban desvinculadas totalmente de su ejercicio como sacerdote. Estaba dedicado a la enseñanza de las matemáticas, la mineralogía y la sismología. Sobre esta imbricación entre el sacerdote y el científico se escribe que “el hijo de Domingo de Guzmán sube a los púlpitos de nuestras Iglesias para predicar a los grandes y a los pequeños a Jesucristo ... con la precisión del matemático interpreta la ley y nos enseña la ciencia de Dios” (Arauz 1958, 159). Es decir, la labor sacerdotal, la ciencia y la religión no era excluyentes, sino complementarias.

Finalmente, el sacerdote dominico profesaba el pensamiento tomista; este sostenía que es posible encontrar a Dios en todas las cosas.¹³³ El principio del tomismo es buscar la verdad

¹³¹ La presencia dominicana se fortalece tras la expulsión de los jesuitas en 1767, cuando fue cerrada la Universidad de San Fulgencio en 1786, quedando en Quito la Universidad Santo Tomás de Aquino (Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión 1998, 38).

¹³² Tras ordenarse en la orden dominicana, el sacerdote latacungueño Alberto Semanate (1890-1958) estudió filosofía y teología. Tuvo interés por la geología, matemática y sismología en la Soborna de Paris, Friburgo y Saint Louis, respectivamente. Asimismo, fue profesor de universidades en Cuenca y Quito, miembro titular de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, la Sociedad Geológica de Francia y de la Asociación Sismológica de Estados Unidos (Arauz 1958, 152-155).

¹³³ Sobre la vida científica de Santo Tomás de Aquino se alude a su constante búsqueda de la verdad: “Tomás, al mismo tiempo que cumple los deberes que le impone su Orden, es exclusivamente el hombre de ciencia, por ella trabaja, vive, se sacrifica enteramente y muere joven, agotado por una actividad gigantesca” (Manser y Yebra 1947, 29-30).

donde sea que se encuentre. De esta forma, la ciencia no resulta ajena a la religión y una vida virtuosa podía alcanzarse mediante el estudio de la ciencia. Para Santo Tomás, la mejor manera de honrar a Dios era conocer, comprender, amar, rendir homenaje y sacrificarse por la ciencia (Manser y Yebra 1947, 33-35).

El pensamiento del sacerdote dominico Alberto Semanate tenía bases tomistas. Por lo tanto, supo dialogar la ciencia y la fe. El sacerdote “sabía el valor de la razón. Obrar conforme a la razón, iluminada por la fe, es hacer la voluntad de Dios, enseñaba (Semanate 1953, 160). Así, el estudio de la ciencia no estaba desvinculado de su interés religioso, sino que eran perfectamente compatibles.

5.1.2. El juramento reconstrucción desde la ciencia católica

Las explicaciones desde la sismología provenientes de científicos católicos jesuitas y en Ecuador, también dominicos, confluyeron con las explicaciones científicas del terremoto provenientes de otras órdenes como las mercedarias. El sacerdote mercedario Nelson Aníbal Núñez enterado del juramento de reconstrucción ante los restos de Juan Montalvo ofreció una explicación del terremoto de 1949 como castigo divino. De manera que, a diferencia del capítulo anterior sobre el juramento de reconstrucción como ritual, en este capítulo se ve como sus reacciones se trasladaron a planos científicos religiosos.

La interpretación de los terremotos no deja de ser compleja; esta ha sido moldeada por el espacio y el tiempo en el que se producen. Durante estos momentos históricos es posible ver como las diferentes geografías perfilan la relación del hombre con la naturaleza y la divinidad (García Acosta 2017, 46). En este contexto, Nelson Aníbal Núñez¹³⁴ escribe una herramienta científica de estudio de los pronósticos de los terremotos que a la vez puede ser interpretado como un instrumento que refleja una contienda política-religiosa. Es decir, la religión no está desvinculada de otras dimensiones de la vida social y pensarla como una esfera autónoma es anacrónico (Escobar 2012, 79). Por esta razón, en esta sección confluyen elementos religiosos, científicos y políticos.

Nelson Aníbal Núñez afirmó que los conflictos políticos ajenos a la fe avivaron el terremoto. Como consecuencia la sentencia divina era diferencial y condicionada a la actuación de la gente. En el caso de Ambato, ciertas manifestaciones de la población ambateña profundizaron

¹³⁴ Nelson Aníbal Núñez era escritor permanente de la revista quiteña “La Sociedad, la revista “Criterio” y el diario “La Patria” también escribió en la Revista “La Merced” que era una publicación mensual ilustrada e los pares mercedarios de Quito. Asimismo, su actividad de escritura era combinada con la dirigencia de asociaciones católicas; en 1925 era vicepresidente del Centro Católico de Obreros. Estos centros pretendían integrar a los obreros a un proceso educativo gradual para fomentar su participación e igualdad (Coronel 2010, 201).

las posibilidades de la concurrencia de un terremoto. En este contexto, el desfile de renovación de fe o juramento de reconstrucción ante los restos de Juan Montalvo era una de estas acciones. Así, el castigo divino fue una herramienta empleada para deslegitimar o legitimar las acciones de la población:

Tomar su nombre o su memoria o su tumba como el santo y seña de la reconstrucción de Ambato es provocar la ira de Dios, es desafiarle en sus más caros atributos, es obligarle a comprobarnos a los ecuatorianos todos, lo que ya pudieron sentir en su frente los grandes imperios que, rodando por el curso de los siglos, desaparecieron en el curso de la historia con el sello de la maldición divina Núñez (1949, 12,13).

Entonces, el argumento de la tradición judeocristiana bien conocido por los científicos católicos sobre el castigo divino fue empleado por Nelson Aníbal Núñez. En el documento se distingue el recurso de la ira de Dios para lograr persuadir a la población a retornar a la fe católica y arrepentirse del juramento. En un contexto político cargado de pugnas entre conservadores y liberales, el científico católico cuestionó las costumbres alejadas de la fe de la población.

Además de la desobediencia de la localidad, ¿qué faltas había cometido la población ambateña? ¿Por qué enaltecer a Juan Montalvo era atreverse a desafiar el poder de Dios? ¿Qué simbolizaba la figura de Juan Montalvo en el imaginario local y nacional que incomodaba al científico católico a tal punto de señalar la figura de Juan Montalvo como una profana?

El ambateño Juan Montalvo era considerado una de las más grandes figuras del liberalismo ecuatoriano.¹³⁵ Su oposición al régimen conservador fue muy temprano, y con el paso del tiempo se convirtió en persistente y radical (Paladines Escudero 2012, 9). Montalvo dedicó su vida a estudiar, analizar y sistematizar los planteamientos liberales para dotarles de una orientación propia, radical y combativa (Martínez 2017, 18). Entre los lineamientos que promulgaba su pensamiento liberal estaban la ilustración, el progreso y el acceso al conocimiento.

Respecto a la iglesia tenía una posición anticlerical y antidogmática. Mostraba su inconformidad y desacuerdo con la intervención de la Iglesia en los asuntos del Estado.

¹³⁵ Pedro Carbo y Juan Montalvo son dos figuras reconocidas del liberalismo en Ecuador (Espinosa Fernández de Córdoba y Aljovín de Losada 2015, 191). De este último Enrique Ayala Mora (2008) sostiene que sus obras fueron la base ideológica de la transformación. Juan Montalvo Fiallos (1832-1889) ensayista, novelista nacido en Ambato Ecuador. Combatió con su pensamiento liberal a la Iglesia. Es considerado como el más famoso creador de la cultura secular de la época, sus propuestas recogen una transformación integral del individuo (Paladines Escudero 2012, 36). Aunque mantenía una postura laica era católico oponiéndose a la intromisión de la iglesia en el estado. Una vez muerto en París su cuerpo fue embalsamado y trasladado hacia Ambato. El cuerpo ubicado en un mausoleo es parte del museo Juan Montalvo cercano en el parque que lleva el mismo nombre.

Defendía la separación entre la Iglesia y el Estado para garantizar la libertad de credo y pensamiento (Martínez 2017, 14). La humanidad debía actuar respecto a la razón y sus acciones no debían regirse conforme los valores de la iglesia.¹³⁶ Juan Montalvo tenía una visión muy temprana de un estado laico teniendo presente la supremacía de la razón (Martínez 2017, 14).

Entre las preocupaciones de Nelson Aníbal Núñez estaban: a) la expansión del liberalismo en Ecuador, particularmente en Ambato, b) la expansión de la educación laica en desmedro de la educación católica y c) el *juramento ante los restos de Juan Montalvo* considerado como una figura peligrosa; situación que no cambió en su esencia hacia 1949.

a) La expansión del liberalismo en Ecuador, particularmente en Ambato: La revolución liberal, periodo comprendido entre 1864 y 1912, estableció la libertad de conciencia y planteó la separación Iglesia-Estado (Ayala Mora 1994, 109). El proceso complejo y exitoso de la revolución liberal comenzada por Eloy Alfaro modificó ampliamente las relaciones entre el Estado y la Iglesia en Ecuador (Espinosa Fernández de Córdoba y Aljovín de Losada 2015, 207).

Tras la separación Iglesia-Estado, la primera perdió poder. Por esta razón, en el marco de la revolución liberal y la posterior guerra civil, el clero manifestaba su incomodidad con el avance de la secularización y la pérdida de la hegemonía religiosa (Vizuet Marcillo 2017, 336).¹³⁷ Para Nelson Aníbal Núñez,¹³⁸ Ambato, tras la revolución liberal hacia mediados del siglo XX continuaba en “los caminos equivocados por donde ha venido transitando desde la revolución militar de Alfaro” (Núñez 1949, 12). Situación que no mejoró, sino que continuaba a pesar del terremoto del 5 de agosto de 1949.

¹³⁶ En la revista “El Regenerador” (1978), Juan Montalvo hace una diferenciación de liberales y conservadores: “Parece invención moderna esto de llamar liberales a los que impulsan al género humano hacia el progreso representado por el adelanto físico y moral, y conservadores a los que se oponen a él, creídos de que cumplen con lo que manda Dios, o cometiendo por malicia el grave error con el cual tanto perjudican a sus semejantes”.

¹³⁷ La Iglesia ejecutó acciones para renovarse. Entre las acciones estaban la instauración de una prensa católica sólida, las nuevas órdenes religiosas recién llegadas de Europa, la creación de nuevas “asociaciones piadosas” de laicos y los inicios del catolicismo social (Espinosa Fernández de Córdoba y Aljovín de Losada 2015, 189). Los conservadores, a diferencia de los liberales, apoyaban el ideal del progreso atribuido al cristianismo en congruencia con la revelación y moral cristiana. La moral personal y las definiciones del bien común debían estar limitadas en mayor o menor medida por las creencias religiosas (Espinosa Fernández de Córdoba y Aljovín de Losada 2015, 198). Las acciones del individuo debían ser limitadas conforme los preceptos de la iglesia.

¹³⁸ Sus publicaciones en documentos católicos y conservadores variaban entre los análisis científicos y políticos con tinte católico. La Asociación Católica de la Juventud Ecuatoriana ACJE publicaba semanalmente la revista “La Cruz” (1925). Nelson Aníbal Núñez era escritor permanente de la revista. Asimismo, su actividad de escritura era combinada con la dirigencia de asociaciones católicas; en 1925 era vicepresidente del Centro Católico de Obreros. Estos centros pretendían integrar a los obreros a un proceso educativo gradual para fomentar su participación e igualdad (Coronel 2010, 201).

Para mediados del siglo XX el legado de las obras y libros de Juan Montalvo continuaban relacionadas con los rezagos de la revolución de Eloy Alfaro. A esto se suma que su legado publicado en libros y revistas no paraba de difundirse en Ecuador; situación causante de preocupación en el clero porque su producción ensayística demostraba sus posiciones anticlericales. Por lo tanto, para un conservador católico como Nelson Aníbal Núñez retomar el nombre de Juan Montalvo y jurar la reconstrucción de Ambato sobre sus restos era una señal de desafiar el poder de Dios y una grave la acción de la población ambateña. El científico mercedario lo tilda de “heresiarca, un hombre condenado por la Santa Iglesia Romana, a consecuencia de sus escritos impíos” (1949, 12). Para ello, recuerda que mientras vivía Juan Montalvo, varios de sus escritos fueron condenados por la Iglesia y los gobiernos de turno, a tal punto que sus libros fueron prohibidos por el Vaticano situándolos en el índice de los libros blasfemos (Galarza Dávila 2017, 12).¹³⁹

Desde esta perspectiva, el científico católico Nelson Aníbal Núñez proporciona una alternativa para quienes juraron la reconstrucción de Ambato ante los restos de Juan Montalvo. El juramento pudo realizarse con otro símbolo para identificar la reconstrucción. El autor propone tomar la figura de Juan León Mera: “¿Acaso no tiene la ciudad de Ambato en Juan León Mera, en el autor del Himno de la Nación, un nombre más grato a todos los ecuatorianos?” (1949, 13). Me pregunto, ¿por qué sugerir el nombre de Juan León Mera como símbolo de la reconstrucción sin que signifique el calificativo de Profano como sucedió con la figura de Juan Montalvo? A diferencia de Juan Montalvo que era liberal, Juan León Mera era un conservador extremista o *terrorista*.¹⁴⁰ Juan León Mera se aferraba a la visión contrarrevolucionaria de Pío IX. Bajo este mandato, por un lado, liberales, masones y “comunistas” eran considerados enemigos de la iglesia (Espinosa Fernández de Córdoba y Aljovín de Losada 2015, 187).¹⁴¹ Es decir, su pensamiento era mucho más cercano a los ideales de la iglesia de mediados del siglo XX.

¹³⁹ La producción intelectual de Juan Montalvo fue condenada por la iglesia. El libro que causó mayor polémica en el Vaticano fue el titulado “Mercurial eclesiástica” que reniega de los obispos-avispa (Galarza Dávila 2017, 12). Montalvo prefirió el exilio a la censura o al silencio acomodaticio (Michelena 2014, 25).

¹⁴⁰ Juan León Mera (1832-1894) novelista, político, ensayista y pintor nacido en Ambato, Ecuador. Carlos Espinosa Fernández de Córdoba y Cristóbal Aljovín de Losada (2015, 209) explican que la palabra “*terrorista*” hace referencia a la denominación de los liberales hacia los conservadores a finales del siglo XIX (184). El conservadurismo tenía dos vertientes, una terrorista y otra progresista. Juan León Mera pertenece a la primera. Julio Castillo Jácome (1990, 173) escribe: “Mientras Montalvo siembra la idea libertaria y da conformación al partido liberal ecuatoriano, otra egregia figura surge en el escenario político y cultural del país: don Juan León Mera también ambateño, es un conservador de ideas avanzada.

¹⁴¹ El pensamiento de Juan León Mera tiene varias paradojas. Una de estas paradojas está en el considerar que la iglesia debe dedicarse a la misión celestial y a la vez realizar un llamado a su intervención en la política (León Pesántez 1999, 42). En Ambato se conocía la rivalidad entre Juan Montalvo y Juan León Mera. El escritor Julio Castillo Jácome escribe sobre un encuentro de ambos en la ciudad. Señala lo siguiente: “Montalvo es el paladín

La preocupación por la expansión en el liberalismo no solo era producto del contexto político nacional sino también local.¹⁴² El católico Nelson Aníbal Núñez (1949, 13) señaló “¿por qué se empeña Ambato en quedar bien con unos cuantos liberales que a la hora del peligro no van a compartir los daños gigantescos que puede traer a esa ciudad la ira divina?”. En Ambato, así como en otras ciudades del Ecuador, el liberalismo llevó a la implementación de colegios normales con profesorado laico. Entonces, Nelson Aníbal Núñez también expresaba malestar con el avance de la educación laica en Ecuador como desarrollará a continuación.

b) La expansión de la educación laica en desmedro de la educación católica: la separación de la Iglesia y el Estado afectó toda la estructura estatal incluyendo la educación (Ayala Mora 1996, 3, 4). La implantación del laicismo no estuvo libre de disputas que se “dio solamente con el triunfo liberal de 1895, que dio paso a las reformas políticas y constitucionales que fueron consagradas en la Constitución de 1906, por muchos motivos un referente en la vida del Ecuador” (Ayala Mora 1996, 15).

De la misma forma, en palabras de Rosemarie Terán Najas (2017, 89, 90), la implementación de la educación laica tuvo un proceso transitorio de asimilación. La constitución de 1906 reavivó las tensiones presentes en el tránsito hacia la secularización. En este marco legislativo, lo público aparecía como un elemento subordinado a lo laico. Esta imposibilidad de asimilar y transitar de un poder fundado en la religión hacia otro fundamentado en la soberanía del pueblo también era parte del miedo a la acción popular.

En todo caso, la educación laica en Ambato tuvo un destino similar de disputas. Gerardo Nicola López (1997, 152-174), cronista oficial de Ambato, explicó los múltiples problemas que afrontaron los institutos normales en la localidad. Ante la carencia de presupuesto para las instituciones escolares hubo propuestas de generar alianzas con entes religiosos. Los planteamientos no solo fueron cuestionados de forma categórica sino también descartados totalmente.¹⁴³

de las libertades y alrededor de él se forma el Partido Liberal. En las violencias partidistas surgió la enemistad de los dos Juanes. Se quebró en pedazos la armonía y la amistad. Un día se encuentran en su diario deambular por las vegas del río Ambato, en el puentecito de Atocha. Se miran iracundos. No se insultan, pero se van de las manos. Los amigos pueblerinos de Mera, en Atocha, corren a defenderlo, atacando a Montalvo. Mera los detiene y les dice: alto ahí, nadie intervenga, que esta es pelea de caballeros. Más corpulento el poeta alcanza a quedarse vencedor en la lid. Bastón y sombrero de Montalvo están ahí para trofeos satisfactorios. Al día siguiente, manda entregar el sombrero bien cepilladito y limpio con una nota en la que le dice que el bastón lo guardará como recuerdo del encuentro” (Castillo Jácome 1990, 19, 20).

¹⁴² A decir, de Mireya Salgado, Carlos Espinosa y Cristóbal Aljovín (2015, 188) los sectores conservadores tendían a debilitarse con el pasar del tiempo por la dinámica socioeconómica. Los centros urbanos de la sierra centro norte estaban marcados por un claro “conservadurismo popular”.

¹⁴³ Gerardo Nicola López (1960, 155-157) explica los largos caminos que transitó el Liceo Cevallos para organizar su directiva tras la Constitución de 1906. El Concejo cantonal de Ambato entregó la escuela a sor

El profesorado normalista consolidó su identidad social y profesional alrededor del laicismo durante las dos primeras décadas del siglo XX (Terán Najas 2017, 81). Según Rosemarie Terán Najas (2017, 103), el laicismo militante de Alfaro se fue debilitando con el pasar de los años. El nuevo sistema educativo de las primeras décadas del siglo XX fue fruto de una negociación con la herencia católica.

Asimismo, dos años antes del terremoto de 1949, la Asamblea Constituyente decidió restaurar el subsidio oficial a la enseñanza religiosa suspendido por la Constitución de 1906 durante el estado liberal. Esta disposición reanimó el viejo conflicto entre el estado y la iglesia. Empero, para esta ocasión ya existían varias generaciones de profesores normalistas defendiendo la instrucción laica (Terán Najas 2017, 84).

Como consecuencia, Nelson Aníbal Núñez (1949) señala que el desfile de renovación de fe o juramento de reconstrucción ante los restos de Juan Montalvo fue consecuencia de una creciente educación laica en Ecuador y especialmente en Ambato. La educación laica había ocasionado “un desconcierto tal en las mentes, que son ya legión cuantos piensan que a Dios se le puede relegar al rango de la opinión como quien dice, al canasto de las cosas que no hacen falta” (Núñez 1949, 17). La expansión de la religión laica fue interpretada como causante de la ira de Dios.¹⁴⁴

Estas afirmaciones del científico Nelson Aníbal Núñez están enmarcadas en sus propias creencias sobre los sismos.¹⁴⁵ Para el sacerdote mercedario la explicación del origen de los sismos y también de los maremotos estaba en el sol. Sus manchas producen periódicamente erupciones y sismos. Asimismo, estos últimos podían ser previsibles siendo posible calcular el área de peligro. Bajo estos parámetros, Dios mitiga los efectos de los terremotos pues de “Dios se puede alcanzar todo cuanto sea preciso para hacer el bien (Semante 1960, 30). En este contexto, se puede entender la condena al juramento de reconstrucción. Si Dios mitiga los efectos de los terremotos faltarle a Él mediante la exaltación de otro símbolo retiraría sus fuerzas protectoras.

María Luisa, una monja de la Caridad. El gobierno de la época, defensor del laicismo, envió una comunicación prohibiendo rotundamente esta alianza por considerarse la educación laica en las municipalidades y el Estado.
¹⁴⁴ No fue la primera vez que un desastre era considerada como castigo divino. En su momento, el presidente del Ecuador, Antonio Flores Jijón, narró la erupción del volcán Cotopaxi de junio de 1877 como un castigo por el asesinato del Arzobispo Barba Checa. En el artículo publicado en *La Libertad Cristiana* fue interpretado desde una concepción teológica-política (Espinosa Fernández de Córdoba y Aljovín de Losada 2015, 196).

¹⁴⁵ Nelson Aníbal Núñez defiende la ciencia del Ecuador sobre la ciencia de otros países. Sostiene que, a pesar de no contar con los equipos y el apoyo necesario, la ciencia ecuatoriana se encuentra muy adelantada en relación a la ciencia francesa. Para argumentar esto, explica que sus afirmaciones sobre los orígenes de los sismos en el sol y su posibilidad de predicción fueron escritas hacia los años cuarenta y cincuenta, mucho antes que la ciencia francesa (Núñez 1960, 26-30).

5.2. La reconstrucción desde la planificación urbana

El terremoto del 5 de agosto de 1949 se produjo en la presidencia de Galo Plaza Lasso. Las decisiones tomadas durante su gobierno –1948 a 1952– fueron influidas por los rezagos de dos momentos particulares. El primero, la finalización de la Segunda Guerra Mundial considerada como una contienda global más devastadora de la humanidad y el inicio de la Guerra Fría, una disputa ideológica que concernía a casi todo el planeta, dividido en dos partes enfrentadas por el capitalismo o el comunismo como paradigma económico (Ullauri Donoso 2020, 27).

En este contexto, la administración de Galo Plaza Lasso tuvo una tendencia desarrollista y modernizadora, que sintonizaba y simpatizaba con la ideología de Estados Unidos; país que tras la Segunda Guerra Mundial tuvo un proceso de fortalecimiento político y económico y en lo ideológico buscaba posicionarse como una potencia dominante en la geopolítica mundial (Ullauri Donoso 2020, 5).

Por ende, la planificación de Ambato tras el terremoto y sus instituciones ejecutoras delegadas del Estado Central obedecían a esta lógica modernizante en alianza con Estados Unidos. La reconstrucción, en palabras de Galo Plaza Lasso (1950, 5), era un “programa definitivo, duradero, de resultados para el futuro”. El escenario de su gobierno estaba marcado por políticas planificadas encaminadas a la modernización del Estado, la lucha contra la pobreza y el crecimiento económico (De la Torre y Salgado 2008, 14).

Para lograr la modernización propuesta por gobierno de Galo Plaza Lasso era necesaria la articulación de las élites económicas, al capital extranjero, la planificación estatal y las misiones extranjeras (Ullauri 2020, 17). Bajo este modelo, la Junta de Reconstrucción instituida por el estado central, estableció alianzas con varias organizaciones mundiales. Estas coaliciones era parte de un modelo de asistencias técnicas aplicado en Estados Unidos, Europa y América Latina (López 2008, 64).

Estas asesorías eran parte de un plan que ofrecía el Punto IV del presidente estadounidense Harry Truman. Entre otros objetivos estaban ofrecer apoyo científico y económico a las naciones subdesarrolladas alineadas a la política estadounidense (Ullauri 2020, 233). Su ayuda era exclusivamente para los países que garantizaban el cumplimiento de ciertos requisitos como compartir los costos de los programas de desarrollo, suministrar toda la información relativa al programa y dar total publicidad, promover e integrar los programas en su totalidad a las políticas de cooperación técnica, dar el uso efectivo de los resultados del programa, cooperar con otras naciones en el intercambio mutuo de habilidades y

conocimientos técnicos, y poder dar por terminado cualquier programa inconsistente con la política externa norteamericana (Guerrero Cañas 2001, 19).

De ahí, la participación de las misiones en la reconstrucción tras el terremoto de 1949. La alianza con la Misión Técnica Panamericana respondía a su confianza puesta “en el poder de la cooperación y las alianzas entre naciones” (Salgado 2008, 128). La cooperación internacional fue imprescindible en el gobierno de Galo Plaza Lasso; quien lideró reuniones con ideales panamericanistas. Plaza Lasso sostuvo que, a pesar de las diferencias entre países era imprescindible mantener un dialogo horizontal, es decir “una igualdad política entre estados soberanos en el plano de las relaciones internacionales” (Salgado 2008, 128). La Misión colaboró con la Junta en los años 1951 y 1952; su labor era diagnosticar la situación de las zonas afectadas. Esto era parte de la agenda de Galo Plaza Lasso para construir planes con la implementación de consultas técnicas extranjeras. Para varios actores, locales, la colaboración de la Misión “hizo posible que comenzara entre nosotros, en forma planificada, la tarea de la organización de la comunidad, como base para futuros desenvolvimientos” (Junta de Reconstrucción de Tungurahua 1959, 29).

Asimismo, Galo Plaza Lasso organizó dos delegaciones; estas eran la Comisión de Asesoramiento Técnico y la Dirección de Obras y Fiscalización.¹⁴⁶ La Comisión mantenía alianzas con Estados Unidos; era la encargada de “los estudios técnicos, la elaboración de planos, cálculos estructurales, presupuestos y explicaciones técnicas para la realización de las distintas obras” (Junta de Reconstrucción de Tungurahua 1959, 13). Es así que, varios profesionales ecuatorianos ejecutaron la reconstrucción asesorados por especialistas de Estados Unidos.

A inicios de 1950, el geólogo Edwar Lewis llegó a Ecuador para prestar sus servicios en las zonas afectadas.¹⁴⁷ Mismo que fue recomendado por la Comisión Técnica del Consejo Interamericano Económico y Social y el Servicio Geológico de los Estados Unidos. Su misión era estudiar los fenómenos geológicos para la posterior ubicación de las poblaciones. En la misma fecha, llegó a Ecuador el ingeniero arquitecto Henry Brunnier.¹⁴⁸ Este fue

¹⁴⁶ La Dirección de Obras y Fiscalización es el brazo derecho de la Gerencia; encargada de la administración directa de la Junta (Junta de Reconstrucción de Tungurahua 1953, 14).

¹⁴⁷ Edward Lewis (1908-1997) geólogo de Estados Unidos, trabajó en la inteligencia naval durante la Segunda Guerra Mundial. Participa en varias expediciones internacionales (Archivos en Yale <https://archives.yale.edu/repositories/15/resources/11168>)

¹⁴⁸ Henry Brunnier (1882) fue ingeniero civil que ofreció los servicios de consultoría tras el terremoto del 4 de mayo de 1906 en San Francisco. Fue responsable de la ingeniería estructural de varias estructuras en el mismo lugar. Fue parte de varias asociaciones como miembro o dirigente. Entre esas la Junta Estatal de Registro de Ingenieros de Civiles de California, Asociación de Ingenieros Estructurales del Norte de California, Cámaras de Comercio de San Francisco y California, Rotary Internacional (*Structural Engineers Association* <https://legacy.seaonc.org/engineer/henry-brunnier/>)

recomendado por la Organización de Estados Americanos OEA y el Consejo Interamericano Económico y Social.

La colaboración de estos organismos atendía a las relaciones intergubernamentales en América Latina y la cooperación entre comisiones. La finalidad del Consejo Interamericano Económico y Social era establecer “comisiones de orden económico y social para la promoción de los derechos humanos, así como las demás comisiones necesarias para el desempeño de sus funciones (Comisión Económica para América Latina 1953, art. 68). La esfera de acción del Consejo era únicamente en Estados Unidos y los estados latinoamericanos.

Mientras que, el Servicio Geológico de los Estados Unidos o *United States Geological Survey* (USGS) es una agencia científica que estudia los problemas que amenazan la tierra. Fue la encargada de los estudios geológicos en Estados Unidos para reducir los efectos de los desastres.¹⁴⁹ Finalmente, la Organización de los Estados Americanos (OEA) es una asociación intergubernamental que colabora en asuntos de democracia, derechos humanos, seguridad y el desarrollo (Centro de Estudios Internacionales Gilberto Bosques 2018, 8).

Ninguno de los dos profesionales ni comisiones trabajaba de forma solitaria. Más bien mantenían relaciones estrechas con los planificadores de los planes reguladores en Ecuador. Edwar Lewis aportó con los informes sobre las ubicaciones para la reconstrucción de las ciudades. Mientras que el arquitecto Henry Brunnier, experto en construcciones antisísmicas, fue el asesor de la comisión de ingenieros ecuatorianos mediante el trazado del código de construcción. En otras palabras, la reconstrucción fue lograda con la colaboración de Estados Unidos. Esta ayuda era consecuencia de la segunda guerra mundial cuando Estados Unidos estableció un plan expansionista para situarse como potencia dominante en el mundo.

De ahí que la organización de Ecuador para afrontar el estado de liminalidad provocado por el terremoto de 1949 respondió a dos factores. Por un lado, a la intervención de comisiones y entidades interamericanas que viajaron a las zonas afectadas. Por otro lado, a la confianza de la sismología, la geología y la planificación para la reconstrucción. Ambos componentes fueron parte de la política de gobierno de Galo Plaza Lasso.

Parte del compromiso de su gobierno era proteger al nuevo mundo del avance del comunismo y rescatarlo de la miseria y el atraso (De la Torre y Salgado 2008, 5). Su gobierno se articuló

¹⁴⁹ La página web de United States Geological Survey USGS registra el terremoto de 1949. La afectación fue en las provincias de Tungurahua, Cotopaxi y Chimborazo con 5050 muertes. Es catalogado como uno de los terremotos más mortíferos del mundo (<https://earthquake.usgs.gov/learn/today/index.php?month=8%5C&day=5>).

con el proyecto norteamericano del punto IV que buscaba construir una hegemonía que enfrentara la amenaza comunista (De la Torre y Salgado 2008, 14) En este contexto, para el estado central estaba claro el panorama sobre la rehabilitación de las zonas afectadas. La reconstrucción de la provincia de Tungurahua estaría al mando de una entidad única con todas las potestades para reorganizar las urbes evitando así el control de la reconstrucción en manos de un Concejo Cantonal cuyo presidente era Neptalí Sancho de tendencia socialista. A pocas semanas de acontecido el terremoto, el estado central estableció por decreto, la creación de la Junta de Reconstrucción de Tungurahua con “todas las facultades que estime necesarias para sus fines; la parte ejecutiva estará, con amplios poderes, a cargo del presidente de ella” (Ministerio de Gobierno, Decreto 1618, 25 de agosto de 1949, 2355).

Bajo este decreto, la Junta era la encargada de todos los acuerdos alrededor de la planificación de la nueva ciudad de Ambato. Entre las actividades a ejecutar estaban: “la dirección de los trabajos de rehabilitación y reconstrucción; la coordinación de las fuerzas que contribuyan a este efecto; las planificaciones y negociaciones, ya técnicas, ya económicas respectivas” (Ministerio de Gobierno, Decreto 1618, 25 de agosto de 1949, 2355).¹⁵⁰

Su finalidad era lograr que la población ecuatoriana eleve su nivel de vida empleando estas dos herramientas (López 2008, 70). De ahí, los continuos esfuerzos de “construir una alianza hemisférica que se asiente en el principio de soberanía política, es decir, de una equivalencia formal entre estados nacionales a pesar de las profundas diferencias estructurales (De la Torre y Salgado 2008, 14). Por eso, su interés de incorporar la sismología y la planificación para cumplir su agenda de gobierno a la que se sumó la reconstrucción.

Para los intelectuales locales, la Junta de Reconstrucción de Tungurahua, así como la planificación de las ciudades eran necesarias. Edmundo Tomaselli (1953, 7), presidente de la junta de 1953, consideraba que la labor de rehabilitación solo podía ser ejecutada por “personas especializadas en los problemas sociales”. Claramente, el intelectual hacía un llamado a la ciencia para devolver el equilibrio humano ocasionado por la naturaleza. La humanidad era la encargada de “acomodar sus conocimientos científicos al nuevo suceso, en su afán de dominar lo físico y rehacer lo que quedó como saldo del caos” (Tomaselli 1953, 6). La edificación o reacomodo de las nuevas ciudades no podían realizarse forma inmediata ni improvisada. La ciencia era el mejor mecanismo de reconstrucción porque incluía una serie de

¹⁵⁰ Las actividades delegadas a la Junta de Reconstrucción, el manejo de los recursos económicos, los integrantes de la entidad causaron por varias ocasiones tensiones con el Concejo cantonal. Este último defendía su autonomía ante la entidad delegada del estado central (Torres Lescano 2021, 45). Además de la Junta de Reconstrucción de Tungurahua, fueron instauradas las Juntas de Cotopaxi, Chimborazo y Pastaza. Estas tuvieron menos años de funcionamiento que la Junta de Tungurahua.

actividades pensadas, planificadas y aplicadas rigurosamente. La ciudad en ruinas requería de un estudio detallado de los suelos realizado por sismólogos y geólogos para determinar los sitios peligrosos y su localización; posteriormente, era necesario de unos profesionales técnicos para reconstruir las ciudades:

Hay que reconstruir la vivienda, reparar vías de comunicación, hay que abordar problemas de irrigación y electrificación, hay que construir edificios escolares y asistenciales, iglesias, edificios públicos... se necesitaba de la técnica para dirigir, encausar y desarrollar los trabajos y profundos conocimientos geográficos y de medio ambiente en la consideración de los aspectos sociales del problema” (Tomaselli 1953, 8).

Esto muestra la sintonía de la Junta de Reconstrucción de Tungurahua, iniciativa del estado central, junto con los ingenieros locales. Empero, el lenguaje de modernización a mediados del siglo XX era reservado para una élite modernizante (López 2008, 70). La palabra “planificación” era nueva y estaba incorporándose en el imaginario de las autoridades. Así como en su plan de gobierno, durante la reconstrucción, los planteamientos de Galo Plaza Lasso no estaban ajenos al debate de un pensamiento modernizante aun en desarrollo (López 2008, 72).

La planificación de las urbes se pensaba como la modernización de Ecuador. El terremoto fue una oportunidad para insertar al Ecuador en una lógica de planificación urbana moderna con la alianza de organizaciones americanas. Humberto Albornoz¹⁵¹, primer presidente de la Junta de Reconstrucción de Tungurahua, proponía que la “gran tragedia” debía ser aprovechada con miras de generar una “planificación adecuada, levantar ciudades y pueblos de acuerdo a las necesidades contemporáneas, con miras a un futuro mejor (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 3).

Es así que, la planificación de las ciudades del Ecuador tenía tras el terremoto algunas características particulares. En primer lugar, la reconstrucción estaba al mando de ingenieros y arquitectos ecuatorianos. Estos profesionales mantenían contacto permanente con varias comisiones americanas para su asesoría. Y finalmente, los estudios fueron financiados por organizaciones interamericanas como la Organización de Estados Americanos (Plaza Lasso 1950, 6,7).

¹⁵¹ Humberto Albornoz (1894-1950) ambateño, parte de instituciones como la Junta Central de Beneficencia, la Compañía de Préstamos y Construcciones de la Capital, Comisión Ejecutiva Económica, miembro de la Comisión Organizadora del Banco Central del Ecuador y fue el primer presidente de la Junta de Reconstrucción de Tungurahua.

La Junta de Reconstrucción contrató a los ingenieros civiles Wilson Garcés Pachano¹⁵², Leopoldo Moreno Loo¹⁵³ y al arquitecto Sixto Durán Ballén.¹⁵⁴ Los profesionales ecuatorianos combinaron sus estudios en el espacio ecuatoriano y en universidades del exterior. Eran, entre otros cargos, integrantes, dirigentes de asociaciones técnicas, docentes de universidades ecuatorianas o tenían sus propias oficinas consultoras.

Por ejemplo, el ingeniero civil Wilson Garcés Pachano se especializó en urbanismo en el Instituto Illinois en Chicago. En estos lugares como Illinois, New Jersey, Wisconsin, Vermont y Michigan estaban formándose manera de organización territorial alrededor de la conservación, desarrollo y planificación de recursos naturales y la consideración de programas de obras públicas (Sica 1981, 681). Las tendencias de la arquitectura y urbanismo relacionan la estructura y función aprovechando las tecnologías del momento histórico.

A su vez, el ingeniero civil Leopoldo Moreno Loo realizó sus estudios de postgrado en arquitectura y urbanismo en la Universidad de Londres, así como de varios países europeos, Canadá y Estados Unidos. En estos espacios se experimentaron las primeras formas de control urbano con características industriales. Por ejemplo, la planificación urbana de Reino Unido fue consecuencia de los efectos de la revolución industrial. En estos lugares, fueron comunes a la elaboración de ordenanzas de la edificación, nivel de calidad de edificativo urbanístico y ordenaciones morfológicas (Sica 1981, 14)

Y finalmente, Sixto Durán Ballén graduado de arquitecto en la Universidad de Columbia en Nueva York. Varias características de la ciudad influyeron con los planes de estudio de la época. Entre los años 20 y 40 New York experimentó una demanda de viviendas de categoría media y baja. Como resultado, las autoridades propiciaron la construcción de barriadas en las

¹⁵² Wilson Garcés Pachano obtuvo en 1946 el título de ingeniero civil en la Universidad Central de Quito, en 1948 obtuvo su M. S. en Urbanismo, en el Instituto Tecnológico de Illinois en Chicago, ciudad donde trabajó posteriormente por algunos meses. A su regreso al Ecuador fue nombrado director del plan regular de la ciudad de Quito, cargo que renunció en octubre de 1949 para dirigir las oficinas del plan regional de Tungurahua. Desde 1949 fue profesor de urbanística en la Universidad Central (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 4).

¹⁵³ Leopoldo Moreno Loo se graduó de ingeniero civil en la Universidad Central de Quito en 1946. Posteriormente efectuó estudios post graduados de arquitectura y urbanismo en la Universidad de Londres. Luego de realizar un viaje de estudios por varios países europeos, Canadá y los Estados Unidos, regresó en 1948 al Ecuador. Desde entonces ha sido sucesivamente subdirector y director del plan regulador de la ciudad de Quito. Fue profesor de teoría de la arquitectura en la Escuela de arquitectura de la Universidad Central (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 4).

¹⁵⁴ Sixto Durán Ballén obtuvo su título de arquitecto en febrero de 1945 en la Universidad de Columbia en New York, después de practicar con firmas americanas en Madison, Wisc., New York, N. Y. y Caracas, Venezuela, regresó al Ecuador en septiembre de 1947. En diciembre de 1947 abrió su propia Oficina de Arquitectura en Quito, y desde julio de 1948 es socio principal de la firma Arquitectos e Ingenieros Asociados (ARQUIN). Desde noviembre de 1947 fue profesor de proyectos de arquitectura en la escuela de arquitectura de la Universidad Central (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 4).

zonas periferias de New York (Sica 1981, 733); elementos integrados a los planes de estudio de los arquitectos.

Para el funcionamiento del plan de rehabilitación, la Junta de Reconstrucción instituyó la oficina del plan regulador. Además de la planificación de Ambato, en la oficina se gestó la planificación de 42 ciudades y pueblos de la provincia de Tungurahua. El presidente Galo Plaza Lasso (1950, 6) creía que los “estudios geológicos y de ingeniería se ha trazado pueblos y ciudades; se ha preparado planes reguladores modernos de urbanización y se ha estudiado proyectos de legislación para construcciones asísmicas”.¹⁵⁵

Es decir, en Latinoamérica se recogieron los planteamientos del urbanismo moderno. Estaban vigentes, la planificación de finales del siglo XIX encabezada por el Barón Georges Haussmann para modernizar París. Este plan consideraba mejorar la conexión entre distintos ejes de la urbe. Igualmente, en Inglaterra, Ebenezer Howard propuso el modelo de ciudad jardín. En Francia, Le Corbusier planteó la Carta de Atenas. En este documento esbozó la separación funcional del espacio para las distintas actividades de la ciudad; entre estas, la vivienda, el esparcimiento, trabajo, áreas verdes. La renovación de la práctica urbanística en América Latina era basada en estas realizaciones europeas y especialmente en la ciudad jardín (Sica 1981, 14).

La oficina del plan regulador, con sede en Ambato, se encargó “de la realización de planes reguladores de las poblaciones destruidas y de la preparación de construcciones de acuerdo con los distados de las técnicas en el campo de construcciones antisísmicas (Plaza Lasso 1950, 55).¹⁵⁶ En la siguiente sección exploro los sentidos de la planificación urbana moderna de mediados del siglo XX, así como la proyección y alcances del plan regulador de Ambato y finalmente, el código de construcciones antisísmicas elaborado con la colaboración de comisiones internacionales.

¹⁵⁵ Los profesionales de la oficina del plan regulador realizaron la planificación de Ambato, Cevallos, Mocha, Pelileo, Píllaro, Quisapincha, Baños.

¹⁵⁶ No fueron pocas las quejas de la población ambateña sobre el funcionamiento de la oficina del plan regulador. La población solicitaba la recepción y aprobación inmediata del plan ante las condiciones de vivienda que afrontaban. No podían reconstruir, ni derribar sus casas sin antes disponer de una autorización de la Junta de Reconstrucción (Torres Lescano 2021, 80). El periódico *Crónica* señala: “Prueba de lo que decimos son: las artísticas maquetas en alto relieve que ya mismo comienzan a destruirse; los planos que reposan en varias oficinas ocupando espacios y convirtiéndose ya en depósito de papeles viejos, y pregunta: ¿cuál de esos planos se han llevado ya a la realidad? Y, ¿cuánto se ha gastado para tener esos planos? Por favor, el pueblo reclama acción, obra efectiva; dejarse ya de planos y vayamos a trabajar por la reconstrucción” (“Planos y palabras”, *Crónica*, 05 de septiembre de 1951, 4.)

5.3. La nueva configuración espacial y la necesidad de retomar la vida cotidiana

La destrucción causada por el terremoto amparó la toma de decisiones en varios ámbitos, entre estos la planificación urbana. Estas propuestas de aplicación de planes regulares se produjeron durante la liminalidad.¹⁵⁷ Este tipo de planificación propia de la primera mitad del siglo XX se asemejaba a una imposición civilizatoria con la aplicación de criterios técnicos y científicos orientados al crecimiento de la urbe (Kingman 2006, 271).

El plan regulador de Ambato fue construido con los criterios del urbanismo de la época adaptados a las condiciones locales. A mediados del siglo XX el urbanismo no podía ser reducido a la elaboración de un documento que no guarde relación con el medio. Es decir, el plan regulador no era un “simple trazado, relativamente armónico, de plazas y calles, ni el arte abstracto de planos de composición subjetiva. No es tampoco el urbanismo contemporáneo la simple solución de problemas físicos” (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 7).

Por el contrario, el urbanismo era el mejor camino para el mejoramiento de la vida individual, familiar y de la comunidad. La planificación efectiva consideraba primordialmente las necesidades de la sociedad. En otras palabras, “son sus niños, sus mujeres, sus trabajadores, son sus actividades, los que determinan las relaciones entre los diversos elementos físicos que forman la ciudad, consecuencias y manifestaciones de la vida humana” (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 7).

El urbanismo de la época sitúa los elementos físicos al servicio de la colectividad. La misma ciudad es la consecuencia de vivir en armonía y en solidaridad. Las características de la planificación urbana trasladadas al plan regulador de Ambato buscaron mejorar la calidad de vida de la ciudad. Esto se logra poniendo en juego todos los elementos necesarios en favor de la urbe (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951).¹⁵⁸ Un plan regulador no era considerado el fin, sino una herramienta de trabajo:

fin en sí mismo, es apenas un medio de conquistar el progreso de una población. No trata de imponer rigidez, ni construir dogma, ni coartar libertades; solo intenta garantizar el justo derecho que todo ciudadano tiene de vivir en paz y de disfrutar de iguales beneficios, a los que toda sociedad democrática y organizada tiene derecho. Es la voluntad popular traducida en

¹⁵⁷ La liminalidad es concepto que puede ser empleado para el estudio de los rituales en toda su tipología y aplicable además para procesos de transición que no necesariamente pueden estar ritualizados (Turner [1969] 1988). Es un concepto adaptable y flexible para varios espacios y tiempos.

¹⁵⁸ Para Humberto Albornoz, primer presidente de la Junta de Reconstrucción, un plan regulador debía atender a las nuevas construcciones además de contemplar “varios aspectos a fin de facilitar el ingreso de nuevas industrias a la ciudad, a las cuales se les proporcionará las comodidades indispensables para su funcionamiento” (“Entró en funciones el presidente de la Junta de Reconstrucción de la provincia”, *Crónica*, 16 de agosto de 1949, 1-3).

leyes y disposiciones que garanticen el equilibrio funcional que la ciudad necesita para desenvolverse en ambientes de normalidad, paz y felicidad (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 6).

Los planes reguladores de las ciudades afectadas se construyeron mediante una revisión previa del espacio. No era posible planificar la urbe sin antes realizar un diagnóstico que determinaba el plan de acción y las áreas a intervenir. Los profesionales se apoyaron con organizaciones como la comisión interamericana. La comisión aportaba constantemente con la experiencia de planificación en algunos proyectos anteriores. Así, por ejemplo, varios planes reguladores fueron también el resultado de la asesoría de los técnicos.

El diagnóstico determinó una división de Ambato en seis sectores claramente marcados. 1) Un núcleo central con población dedicada a la administración, el comercio, negocios de toda índole y manufacturas livianas. La zona se caracterizaba por tener viviendas medias, apartamentos, oficinas públicas y privadas; su principal problema era la sobrepoblación y la centralización de los servicios. 2) Una zona alrededor del núcleo central hacia sur este y oeste destinada en su mayoría a arriendos albergando a población del campo. El plan regulador describe este sitio como un lugar congestionado y con predominio de tugurios. 3) La zona incluía el sector de Bellavista con alta densidad de más de 2000 habitantes por hectárea. Esta zona se caracterizaba por “la poca o ninguna higiene” según señala el plan regulador (Garcés, Durán y Moreno 1951, 11).

3) Las zonas ubicadas al noreste del núcleo central y Atocha fueron descritas como lugares poblados o con pequeños núcleos de población sin suficientes servicios básicos. 4) Al norte estaba otra zona amanzanada y con poca población. 5) Al sur oeste estaban localizadas zonas con barrios nuevos sin correlación con la ciudad. 6) Y zonas con población dispersa o semiurbana en Huachi o Ficoa (Garcés, Durán y Moreno 1951, 27). Huachi albergaba residencias medias económicas. Mientras que, Ficoa era una zona más pintoresca con terrenos dedicados a la agricultura, huertas y quintas, pequeños núcleos de población media y de artesanía conjuntamente con la agricultura.

Tras la inspección, el plan regulador adoptó las técnicas del urbanismo moderno dado por las condiciones de mediados del siglo XX. Este era un “contexto mundial, particularmente rico en cuanto a la evolución del pensamiento urbano y que se caracterizaba por el surgimiento de la planificación, la búsqueda de un «vivir mejor» en las grandes urbes y la adaptación de la ciudad a las condiciones socioeconómicas modernas” (Godard 1992, s.i.).

Entonces, la planificación de Ambato tiene algunas características del urbanismo de la época. Esta forma de planificar era parte de la expansión y racionalización de las ciudades (Sica

1981, 10). Estas políticas de organización del espacio urbano estaban sustentadas en las nociones del higienismo (Kingman 2006).

Muchas de las decisiones tomadas en la configuración espacial se debían a estas nociones.

Las zonas y los distritos eran delimitadas según las características de la ocupación del suelo.

Las ocupaciones variaban de categorías como la vivienda, el comercio, la administración y la industria. El núcleo central mantuvo su lógica anterior al terremoto; era la zona de administración y del comercio. Igualmente, se propuso la formación de varios distritos alrededor del núcleo central para descentralizar la urbe. Estos distritos fueron planificados con todos los servicios básicos para evitar desplazamientos innecesarios de los pobladores.

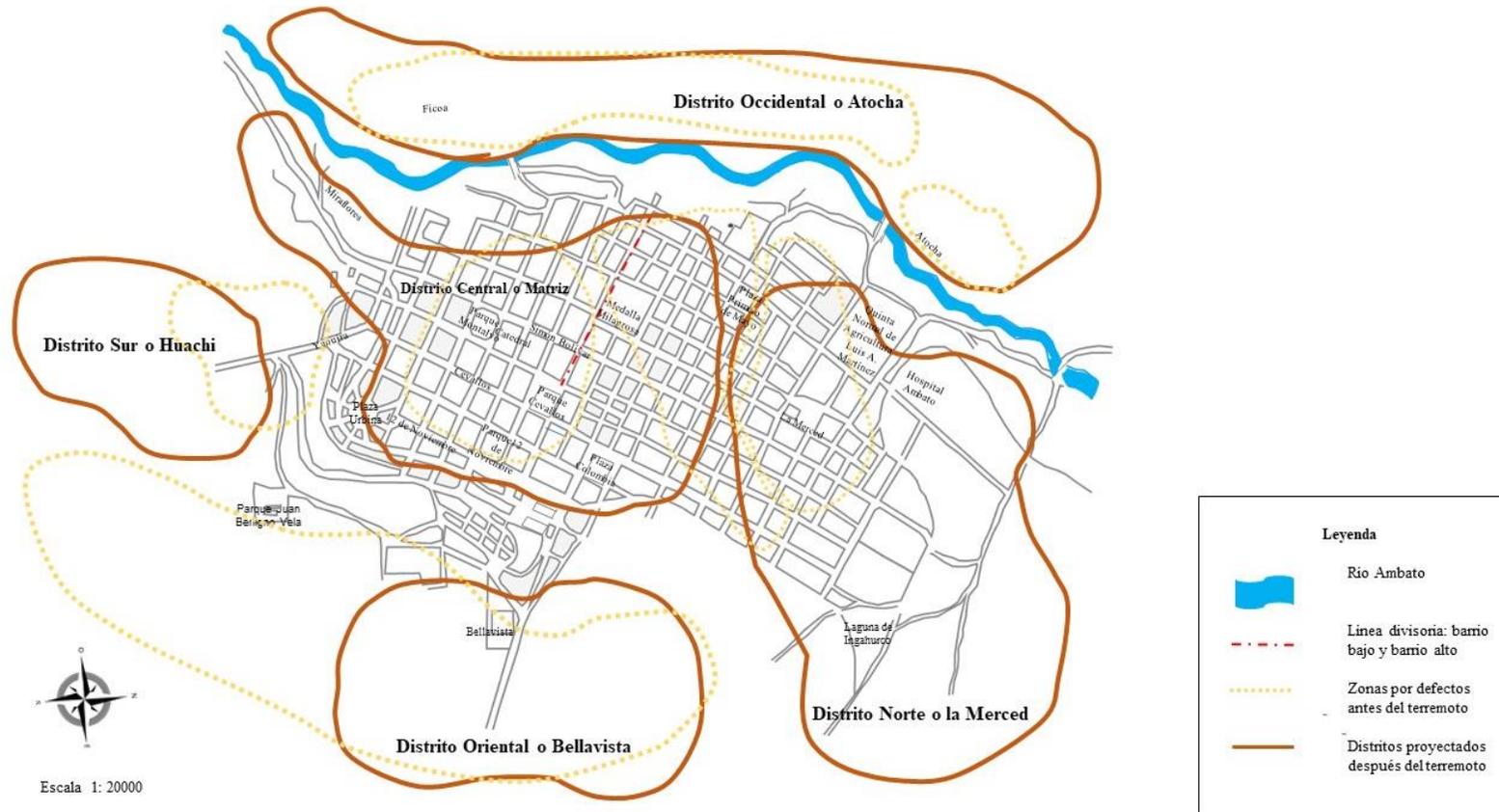
Asimismo, se planificó áreas verdes para cada distrito y de esta manera garantizar la recreación de cada zona. También, se propuso implementar zonas de transporte alejadas de la zona central descongestionando la urbe y evitando accidentes de tráfico y desplazar las industrias hacia la periferia para evitar el mal aspecto de la urbe. Finalmente, se apuntó a formar barrios de obreros cercanos a la industria para reducir su tiempo de llegada a las fábricas. Todas estas decisiones se planificaban conforme los argumentos de mejorar los espacios, hacerlos higiénicos y con agradable aspecto para mejorar la vida de sus habitantes.

Estas decisiones estaban basadas en el higienismo cuyo interés era mejorar las condiciones de vida y la salud del conjunto de la población (Kingman 2006, 302)

A breves rasgos, el plan regulador organizaba a la ciudad en cinco distritos. El primero llamado central o matriz de carácter administrativo y comercial, el segundo distrito con el nombre de sur o Huachi con residencia media y económica, el tercer distrito oriental o Bellavista de tipo industrial, vivienda media y económica, el cuarto distrito norte o La Merced con predominio del sector comercial, industrial y centro de transporte, y, finalmente, el quinto distrito occidental o Atocha de vivienda media, alta y de actividades agrícolas.

También se planificó el cambio de la dinámica de las tres zonas geográficas, La zona 1 o central dedicada al comercio, vivienda media de toda índole, manufacturas livianas que no causen molestias, con sectores segregados que se dedicarían a la industria en general. La zona 2 o zona alta formada en gran parte por residencias medias y económicas. Y la zona 3 ubicada en la margen noroccidental del río Ambato dedicada en su mayor extensión a residencias de alta categoría: quintas y huertos, pequeños núcleos de población media y artesanía conjuntamente con la agricultura.

Mapa 5.1. Reconfiguración espacial en el plan regulador de 1951



Elaborado por la autora en el software Philcartho a partir del plan regulador de Ambato (1951) y del plano de la ciudad (1900 aproximadamente).

Así como los planes reguladores, el Código de Construcciones fue gestado en la oficina del plan regulador. En este caso, el ingeniero Henry Brunner colaboró en el desarrollo del código basado en la legislación anterior. Los códigos de construcción de Venezuela, Perú, Argentina, Chile e Italia fueron la base que se adaptó a la realidad ambateña. En esta misma línea, el Código era un instrumento que conjugaba la técnica y la planificación. Este era el “resultado de la investigación de métodos y sistemas constructivos utilizados comúnmente en la buena práctica de construcción” (Garcés Pachano, Durán Ballén y Moreno Loo 1951, 66).

Las voces técnicas conscientes de la magnitud de los edificios destruidos prácticas de construcción reconocían que las buenas prácticas de edificación no eran aplicadas en Ambato. En este marco era necesaria el cuidado de la técnica tras los sucesos trágicos del terremoto de 1949. Empero, los planes reguladores seguían siendo un instrumento de referencia que distaba bastante de su correcta aplicación. De forma que, durante su periodo de aplicación, los cambios del plan regulador de Ambato decididos por el Concejo cantonal fueron abundantes. El tiempo que pasó entre el terremoto de 1949 y la aprobación del plan regulador y el código de construcciones fue de aproximadamente dos años. Durante este tiempo la población permaneció en un estado de liminalidad. Los pobladores eran entes liminales en el sentido de Turner ([1969] 1988, 102) en la medida que estaban en el limbo respecto a sus viviendas. No eran residentes ni moraban en sus viviendas, pero tampoco eran dueños de los espacios de refugios. Aquellos sitios eran solamente transitorios hasta que se defina en primer lugar, si sus viviendas serían reconstruidas o derrocadas y, en segundo lugar, hasta que los documentos de planificación definan las acciones de planificación de la ciudad.

Por varias ocasiones el periódico *Crónica* increpaba sobre la necesidad de la inmediatez de la planificación. Se publicó: ¿qué pasa con el Plan Regulador?, ¿dónde está?, ¿hasta cuándo conoce el público?, [...] ¿cuándo vendrá el Plan Regulador de la ciudad?” (“Puntos”, *Crónica*, 2 de octubre de 1949, 4). En este contexto, los pobladores vieron como solución arreglar los problemas de sus viviendas ellos mismos: “mientras tanto vemos que, a ojos vistas de autoridades y vecinos, una gran mayoría de propietarios de casas cuarteadas, se aligeran en cubrir las «rajaduras» y creer que los edificios están en perfectas condiciones” (“Puntos”, *Crónica*, 2 de octubre de 1949, 4).

El plan regulador y el código de construcciones finalmente fue aprobado en 1951. Este instrumento no fue aplicado de forma absoluta, sino que exigió cambio de acuerdo las solicitudes de los pobladores que no paraban de llegar al Concejo Cantonal (Torres Lescano

2021, 60).¹⁵⁹ La entrega de la planificación tampoco no cambió la situación de liminalidad de muchos pobladores quienes continuaban ocupando los refugios. La adjudicación de las casas para los damnificados del terremoto se dio hasta diez años después de transcurrido el desastre.

5.4. Conclusiones parciales

La reconstrucción de las zonas afectadas tras el del terremoto del 5 de agosto de 1949 fue pensada desde la ciencia. Esta rehabilitación se encuentra profundamente ligada a las políticas del gobierno en turno. El presidente del Ecuador de ese entonces, Galo Plaza Lasso enlazó su proyecto de rehabilitación de la provincia con las características propias de su gobierno.

Durante la reconstrucción de Tungurahua primaron la ciencia, la técnica y la planificación, así como la intervención de comisiones americanas. Los sismólogos, geólogos, ingenieros y arquitectos adquirieron protagonismo en esta etapa.

La liminalidad causada por el terremoto fue una plataforma para los distintos profesionales para encausar sus miradas de reconstrucción, ver realizadas sus propuestas de planificación ante los terremotos y movilizar sus demandas. Por ejemplo, los sismólogos aprovecharon el escenario liminal para buscar un posicionamiento en la ciencia nacional y promovieron solicitudes de equipamiento para el estudio de los sismos.

Durante este estado de ambigüedad varios debates sobre la sismología se pusieron de nuevo en la palestra. Estos giraban alrededor de la predicción de los sismos y del castigo de Dios. Es así que se ve como el ritual de reconstrucción ante los restos de Juan Montalvo también se traslada hacia planos científicos religiosos. Se muestra como la ciencia religiosa también es un campo sin consenso, pues algunos científicos con formación religiosa aun planteaban la posibilidad de la predicción de los sismos y la ira divina como influencia de los desastres.

Mientras que los ingenieros y arquitectos además de diseñar los planes reguladores de acuerdo a las tendencias urbanísticas de la época aprovecharon para incluir un código de construcciones. Este código detallaba las construcciones según una revisión topográfica previa del lugar. Es decir, se aprovechó para aplicar las nociones de la planificación urbana basadas en nociones de modernidad, progreso e higienismo.

Esta no solo no fue una tarea fácil para ninguno de los profesionales científicos, sino que además se enfrentaron a la necesidad de retornar a la normalidad. La población en estado de

¹⁵⁹ Un estudio más detallado sobre la reconstrucción de Ambato desde la planificación urbana enfocado en el antes, durante y después de la urbe tras el terremoto de 1949, especialmente la actuación de la Junta de Reconstrucción de Tungurahua, la aplicación del plan regulador de 1951, la reubicación de los actores sociales puede encontrarse en: Torres Lescano, Jéssica Pamela. 2017. "Estado central, gobierno local y población ambateña en la reconstrucción de la urbe tras el terremoto del 5 de agosto de 1949". *Tesis de maestría*. Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador.

ambigüedad viviendo en carpas y casetas improvisadas insistía en la agilidad de la planificación; sus presiones se ejercían mediante editoriales y comunicados en el periódico local. De forma que, ni las miradas rituales ni las miradas científicas de reconstruir Ambato y sus alrededores lograron establecer un consenso de la reconstrucción, esto solo se lograría con la Fiesta de la Fruta y de las Flores como se verá a continuación.

Capítulo 6. La conciliación de la reconstrucción en la Fiesta

La liminalidad que comenzó en 1949 con el terremoto duró aproximadamente hasta 1951 que se celebró una Fiesta que puso en consenso a la población. Por fin se había llegado a un acuerdo de hacia dónde dirigir la mirada para reconstruir la ciudad. La Fiesta de la Fruta y de las Flores –como se la denominó– fue pensada como el recordatorio de una población que se sobrepone al sismo a través de la suma de todas las fuerzas productivas en la reconstrucción. Exploro esta inserción de la celebración en el calendario festivo como el fin de la liminalidad. Es decir, la liminalidad fue un momento de transición y también de encabalgamiento hacia una mirada revitalizada de Ambato y sus alrededores. En este capítulo interesa en el conjunto de la investigación en la medida que estudio el inicio de la postliminalidad o la invención del mundo nuevo (van Gennep ([1909] 2008, 38). Señalo que a través de la Fiesta comienza una intensa labor de invención sobre la representación de Ambato después del terremoto. Esta invención se ancló en la articulación de la industria, la agricultura, la ganadería, las flores y las frutas como sus elementos representativos y desplazó progresivamente otras prácticas. La Fiesta de la Fruta y de las Flores se pensó desde el inicio con un carácter de permanencia y con una agenda festiva más o menos similar al menos para sus primeras ediciones. En ese sentido, la fiesta tiene algunas particularidades como estar constituida por un paquete de acciones y actuaciones realizadas por una colectividad en forma extraordinaria (no cotidiana); aunque generalmente periódica y más o menos codificada (Pereira Valarezo 2009, 11). Para conocer las formas de pensar la Fiesta integro el informe de la primera exposición industrial de 1951. En este registro escrito y visual fue posible hallar la diversidad industrial de Ambato a mediados del siglo XX. A través del informe se explica el relato de las exposiciones de la época, es decir, sus orígenes y sus fines. Se complementan con fotografías de *El Comercio* y con capturas de video de una producción cinematográfica de la Empresa Equinoccial de Cristóbal Cobo Arias.¹⁶⁰ Estas fuentes nos acercan a la visualidad de la Fiesta, es decir, a las formas como los elementos como la industria, la agricultura, la ganadería, las flores y las frutas fueron representados en las ferias exposiciones.

Esta visualidad en formato video hace parte de la decisión de Cristóbal Cobo Arias de fundar la Empresa Cinematográfica Equinoccial a finales de la década de los cuarenta. Se trata de un aficionado al cine que decide profesionalizarse estudiando por correspondencia en el Instituto

¹⁶⁰ Agradezco a Ricardo Cobo por la autorización del uso de la producción cinematográfica de su abuelo Cristóbal Cobo Arias. Durante la investigación dicha producción se encontraba en proceso de digitalización y apenas en el año 2023 se incorporó en los capítulos seis y siete de la tesis. Esta es una pequeña muestra de varios videos de la Fiesta pendientes de ser investigados con mayor profundidad y detalle.

de Cine de Hollywood. De esta manera, su actividad profesional comercial e industrial coexistió con su afición por el cine y la fotografía. La incursión en el cine significa que, a más de ser autodidacta, profesionalizó la industria del cine en Ecuador. Asimismo, representa la transición en el enfoque del cine de mediados del siglo XX con películas filmadas que recogían acontecimientos, personajes, paisajes e infraestructura que luego puedan presentarse como una especie de noticias en formato de cine mientras una voz de fondo hacía de narrador siendo más accesibles a un público diverso (entrevista a Ricardo Cobo, videoconferencia, 08 de septiembre de 2021).

Asimismo, incluyo los afiches propagandísticos de las ferias entre 1951 y 1954. Señalo que los elementos que se incorporaron en los afiches constituían signos comunes entre la población. Se trataba de “signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo” (Segalen [1998] 2005, 30). Los signos buscaban lograr el consenso festivo hacia la reconstrucción de la ciudad dirigida a actividades de corte económico, aunque también expusieron coyunturas locales.¹⁶¹

La lectura de los afiches será hecha en conjunto considerando sus características comunes como aquellos signos que representaban la industria, la agricultura, la ganadería, las flores, las frutas. Varios de estos afiches, tenían algunas particularidades como hacer mayor o menor énfasis en los sentidos cívicos o religiosos útiles en la reconstrucción.

Incorporo las actas del Concejo Cantonal. En estas actas se exploró las voces de los concejales sobre la posibilidad de suspender la Fiesta de la Fruta y de las Flores en 1955. Asimismo, se encontraron las voces populares partícipes de estos debates en el Concejo. Las actas también develaron las tensiones del Concejo cantonal en 1954 y la destitución del alcalde socialista Neptalí Sancho.

El diario *Crónica* fue de relevancia en el conjunto de este capítulo. Sus publicaciones fueron de utilidad para establecer una cronología de los acontecimientos históricos. En sus páginas se encontró propaganda, noticias, editoriales de la Fiesta, los conflictos políticos locales y los pronunciamientos de la población. Se hallaron los discursos de los primeros organizadores de la Fiesta de la Fruta en las secciones denominadas “sección industrial” dirigida por los miembros de la Cámara de Industrias y “sección agrícola” escrita por integrantes del Centro Agrícola Cantonal. Estos reportajes publicados meses antes de la Fiesta mantenían informados al público, especialmente, los agricultores e industriales.

¹⁶¹ Propongo analizar los afiches de la Fiesta de la Fruta y de las Flores correspondientes a los años 1951, 1952 y 1953 promocionados en el periódico local *Crónica*. No se localizó el afiche de 1954.

La coexistencia del carnaval con la Fiesta fue rastreada en los periódicos *Crónica* y *El Heraldito*. Las noticias, las editoriales, las propagandas y las fotografías develan las prácticas por carnaval, especialmente el juego en las calles. Elaboro un mapa ubicando los espacios de comunidad durante las primeras ediciones Fiesta de la Fruta y de las Flores. Dicha cartografía fue de utilidad para establecer los lugares de encuentro de la población durante la Fiesta.

En una primera parte, señalo que dicha Fiesta se ancló en el imaginario urbano construido durante la primera mitad del siglo XX oscilante entre la modernidad y lo tradicional. Así, los forjadores de la Fiesta tomaron elementos del relato del Ambato industrial, agrícola y ganadero, así como de las frutas y los flores para hacerlos parte de su agenda festiva que fue apoyada por el gobierno de la época. Analicé las primeras ediciones de la Fiesta de la Fruta desde el año 1951 hasta 1954 realizadas ininterrumpidamente. Considero que el corte temporal es útil para determinar los sentidos de las primeras ediciones de la Fiesta que irán modificándose con el tiempo.

En la segunda parte, me detengo en el año 1955 –fecha que no se realizó la Fiesta de la Fruta y de las Flores– y señalo que en dicha fecha se puso en riesgo la conciliación festiva. Indago si las razones de infraestructura de la urbe fueron las motivaciones suficientes y principales para suspender la Fiesta que se veía con carácter de permanente o por el contrario también se involucraba más bien una tensión política.

En la tercera parte examiné la coexistencia del carnaval –en su versión civilizada y barbárica– con la Fiesta de la Fruta y de las Flores y, el desplazamiento del primero. Señalo que este desplazamiento –progresivo– ganó espacio más a través de la inserción de una agenda de la Fiesta de la Fruta y de las Flores que motivaba la participación masiva de la población, el llamamiento a la identidad ambateña circunscrita en procesos de largo aliento de civilización –en palabras de Norbert Elías ([1939] 1989)– y menos al disciplinamiento –en términos de Foucault ([1975] 2002)– de la población a través de las multas y los castigos.

6.1. La invención festiva

Si bien, alrededor del origen de la Fiesta se estatuyeron varias versiones que implicaron a personajes o instituciones locales.¹⁶² Mi intención no fue seleccionar un solo relato, sino entender esta variedad de versiones del origen como la necesidad de establecer una narración

¹⁶² El origen de la Fiesta se construyó alrededor de instituciones como el Centro Agrícola Cantonal, la Cámara de Industrias, el Club Rotary y protagonistas como Don Ángel Miranda, Ernesto Miño, Manuel Chico, Temístocles Sevilla, los relatos sobre su origen circularon en las fuentes entre los meses de agosto y septiembre de 1950.

oficial y consensuada que posea a la Fiesta en el calendario local, es decir, un origen que pueda ser reconocido por toda la población. Esto también demuestra que se trató de una festividad cuya iniciativa y organización incluyó multiplicidad de actores sociales e instituciones.

Al rastrear las actas del Concejo cantonal noté que el documento de fundación no se redactó por los idearios de la Fiesta, sino que fue elaborado mientras se organizaban los actos para la festividad entre enero y febrero de 1951. El acta fue parte de una solicitud del poeta cuencano Remigio Romero y Cordero de realizar un poemario con motivo de la Fiesta. Esta petición fue expuesta al Concejo cantonal de Ambato, sometida a votación y aprobada definiendo la elaboración de un libro – poemario. El ejemplo era tomado de otras fiestas de Latinoamérica señalando: “así como se ha hecho en Colombia en la Fiesta del Café que esté acompañada de un acta de fundación redactada la forma poética y tradicional como se ha hecho en otras partes” (Actas del Concejo cantonal de Ambato, 16 de enero de 1951).¹⁶³

La invención de la Fiesta fue materializada en el acta, misma que resguardaba y sugería el carácter de permanencia en el tiempo, así “cumplimiento exacto de su celebración anual, durante los días que van del diez y siete al último del mes de febrero” (Romero y Cordero 1951, 3). Esta solicitud de permanencia estaba condicionada como muestra de la “prueba más típica de la legítima ambateñidad y del ambateñismo que nos personaliza”. En este sentido, las fiestas y su proceso organizativo han sido los espacios de tiempo más propicios para estimular el amor a la ciudad, la consolidación y divulgación de valores, así como el orgullo de la identidad local.

Pasada la conmoción del desastre los intelectuales locales vieron la Fiesta de la Fruta y de las Flores como la mejor forma de recuperar el sitio de ciudad agrícola, ganadero, floral, frutal pero especialmente industrial construido durante la primera mitad del siglo XX. Razón de esto, eran las ferias exposiciones pensadas como el escenario ideal para que el espacio local sea publicitado “para demostrar a la Nación cuanto puede el esfuerzo, el tesón y el interés de la iniciativa privada en el campo de producción industrial” (Tomaselli 1951, si.). Es por esto que, las prácticas alrededor de la Fiesta estuvieron íntimamente ligadas al desarrollo de la economía local como aporte a la nación desde las primeras ediciones.

El interés por demostrar el aporte de Ambato y Tungurahua en la construcción de la nación fue aplaudido por el presidente Galo Plaza Lasso. Su gobierno era cercano a las teorías de la

¹⁶³ Según las actas se planificaron imprimir unos 3000 ejemplares de forma gratuita por los Talleres gráficos nacionales (Actas del Concejo cantonal, 23 de enero de 1951). Remigio Romero y Cordero tenía una tradición de larga data de elaboración de poemas que luego se transformarían en himnos locales.

modernización del modelo primario exportador siendo una de sus preocupaciones abrir mercados en el interior y exterior del país (Moncayo 2010, 295-296). Ahora ya con otra administración en la alcaldía de Ambato a cargo de José Arcadio Carrasco Miño, la iniciativa de la Fiesta de la Fruta y de las Flores fue bien acogida por el presidente quien participó activamente en varias prácticas de la agenda festiva.¹⁶⁴

La feria exposición industrial estaba acorde con el modelo de gobierno propuesto por el presidente Plaza Lasso. La figura 6.1 muestra la visita del presidente Galo Plaza Lasso a uno de los varios stands de la feria-exposición industrial. Al pie de la foto se describe: “contempla emocionado un balón argentino y uno nacional, trabajado en los talleres Soria felicitando cordialmente por su competencia” (Tomaselli 1951, si.). Se trataba de una fábrica de balones fundada en 1947 con una producción de 2400 balones al año.

Figura 6.1. Stand Soria



Fuente: 1era Gran exposición industrial (1951).

Desde el inicio, las prácticas de la Fiesta de la Fruta y de las Flores ampliaron su espectro; estas no se pensaron solo en el rango de la localidad, sino que fueron vistas como ferias y exposiciones nacionales que lograran “despertar más interés en el Ecuador y el movimiento económico sería de mayores beneficios para nuestra ciudad (“Cámara de industrias pide estudiarse posibilidad de que exposiciones de Fiesta de la Fruta sean nacionales”, *Crónica*, 26 de septiembre de 1950, 1).

Desde su producción intelectual, los intelectuales hacían un llamado a los pobladores para extraer el sentido del terremoto: “si ella demuele el palacio, y la cátedra y el templo, abres la tierra que tiembla, y allí les das fundamentos” (Remigio y Romero 1951, 54). Su narrativa construyó el imaginario de una ciudad que, si bien estaba en ruinas, no se vio abatida por el

¹⁶⁴ En otros eventos, el presidente Galo Plaza Lasso asistió al banquete para inaugurar la Primera Fiesta de la Fruta en febrero de 1951 organizado en los salones del Hotel Villa Hilda en Miraflores.

terremoto y logró reponerse. Así el cataclismo debía ser considerado como una oportunidad para dirigirse hacia el futuro próspero; situación también aprovechada por los intelectuales para fomentar la identidad de la ambateñidad construida previo al sismo:

Ambato, robusta de alma, Ambato, recia de cuerpo, no te abate el terremoto, ni con látigo de acero [...] Si a él te demuele el palacio, y la catedral y el templo, abres la tierra que tiembla y allí les das fundamentos, si él las penas te derriba y te abre y ahonda el suelo haces tierra de las penas, y tapas zanjas y huecos/ Él puede arrasarte, trágico: más si queda un ambateño, la ambateñidad se salva, de entre el montón de los muertos [...] El terremoto es también un presente de los cielos. Y, destruya o no destruya, es bello, de veras bello [...] (Remigio y Romero 1951, 58).

Así fue posible dirigir la mirada hacia una misma forma de reconstruir la ciudad orientada más a su potencial económico y menos a tendencias políticas. Estas últimas traducidas en los rituales de paso como el desfile de renovación de fe o también llamado juramento de reconstrucción ante los restos de Juan Montalvo y la misa pontifical no terminaron de convencer al conjunto de la población. Esto porque la fiesta es creadora “de sentido: ordena el desorden, da sentido a lo accidental y a lo incomprensible; da a los actores sociales medios y para dominar el mal, el tiempo, las relaciones sociales” (Segalen [1988] 2005, 31). Entonces, si el terremoto de 1949 era visto como esa transición hacia un estado mejor, la Fiesta de la Fruta y de las Flores era aquel engranaje que necesitaba la población para dar ese salto. La Fiesta lograba el consenso que requería la reconstrucción.

De ahí, que además del relato del origen de la fiesta se requiere una agenda oficial. Entre otros eventos, la agenda de la Fiesta de la Fruta y de las Flores estuvo caracterizada por las ferias exposiciones. La decisión de incluir estas prácticas de exhibición y comercialización de productos a bajos precios no debe leerse sin considerar el contexto. La Fiesta de la Fruta incluyó una exposición industrial como protagonista y una feria agropecuaria, frutícola y floral a la manera de las exposiciones universales o de las exposiciones nacionales que conmemoraban eventos cívicos. En el contexto mundial, estas exposiciones se pensaron como guías de la humanidad, como espacios de iniciación del progreso científico e industrial (López-Ocón 2002, 107). Si bien las exposiciones universales se originaron fuera del espacio nacional, cuando fueron trasladadas a América Latina se adaptaron a las condiciones y necesidades locales.

Las ferias exposiciones mantuvieron una pluralidad de significados que van entre los económicos, políticos socioculturales y científicos (López-Ocón 2002, 104). Si bien, la finalidad de las ferias exposiciones era exponer la producción económica poniendo en alto la

riqueza de los espacios locales, en el caso de Ambato las ferias exposiciones también fueron también momentos importantes de configuración y acomodo del terremoto durante la Fiesta. Estas ferias eran ese espacio de tiempo de convivencia y de sumar esfuerzos entre los sectores económicos de toda clase y todas las clases sociales orientados hacia el progreso; se convirtieron en la oportunidad de que productores e industriales, manufactureros y comerciantes, agricultores y frutícolas, obreros y profesionales, sientan un necesario estímulo en su esfuerzo creador, por encima de resistencias, molestias y egoísmo.

Los intelectuales, además se las razones habituales de las ferias-exposiciones, manifestaron su deseo de “demostrar a propios y extraños de lo que son capaces nuestros hombres que, por encima de todas las dificultades y a despecho de los combates aun de la naturaleza saben realizar una obra fecunda con emoción, con amor (“Fiesta de la Fruta” *Crónica*, 29 de febrero de 1952, 4). Estas fuerzas estaban ancladas y representadas en la industria, agricultura, ganadería, flores y frutas.

De manera que, la Fiesta de la Fruta tenía, entre otras, una intención claramente comercial. Así lo señalan el periódico local *Crónica* “la ciudad en la cual se realiza este evento mercantil, está sumamente concurrido y esta afluencia lógicamente produce beneficios económicos ya que el intercambio comercial aumenta notoriamente” (Hernán, “Carteles: ferias y exposiciones”, *Crónica*, 27 de septiembre de 1950, 4.). Esta convocatoria estaba hecha para que los productores de otros sectores conozcan y adquieran productos locales y provinciales que además podían estar en oferta.

Así, la industria tuvo un carácter central en la primera Fiesta de la Fruta y de las Flores realizada en 1951. La exposición realizada en el edificio de la Gobernación reunió la producción local y nacional. Los stands fueron una especie de vitrinas de la producción industrial de la época. Estas exposiciones eran organizadas por lo general por la Cámara de Industrias; su finalidad era la exhibición y adquisición de los productos y la maquinaria a bajos costos. En palabras del señor Edmundo Tomaselli, presidente de la Cámara de Industrias de 1951, se aprovechaba la exposición:

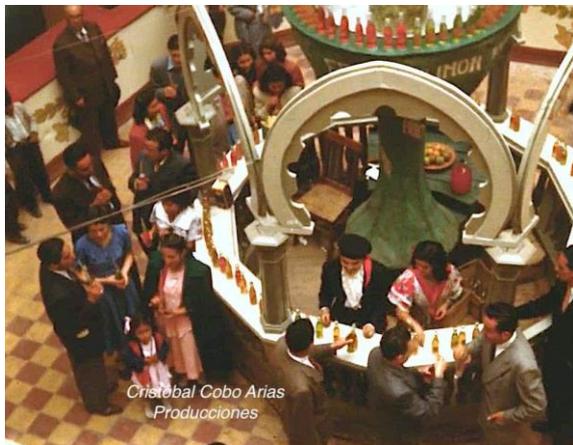
para hacer una demostración palmaria al país entero, de que Ambato viril como siempre desafía a la tragedia, desafía a la furia hasta de la naturaleza, para sacudiendo al polvo del terremoto enseñarle al pueblo ecuatoriano, que solo trabajando logramos dominar el hambre” (“La Cámara de Industrias de Ambato”, *Crónica*, 16 de febrero de 1951, 7).

Durante la exhibición de los productos se aprovechaba para demostrar también los avances de la modernidad. Es así que, en reiteradas ocasiones los stands estuvieron acompañados de carteles y letreros luminosos. Varios de los dueños de los negocios decidieron exponer sus

productos usando esta iluminación considerada la mejor forma de integrar la mercancía en parámetros de modernidad y progreso.

En la figura 6.2 se muestra el stand de la fábrica llamada FructiSoda. Al momento era una fábrica de propiedad de la familia Troya. El stand ubicado en el patio del edificio de la Gobernación exhibe las sodas con todos sus sabores. Las botellas de soda ubicadas una cerca de la otra y en forma circular pretenden mostrar su variedad, esta exhibición se complementa con una repisa en forma de copa con el nombre de todos los sabores. Al fondo se observa un plato lleno de frutas como distintivo de Ambato mientras dos personajes vestidos con lo que parecen ser atuendos españoles atienden a los visitantes del stand.

Figura 6.2 Stand Fructi Soda



Fuente: Cristóbal Cobo Arias (1951)

También, los afiches de las primeras ediciones de la Fiesta de la Fruta demuestran la importancia de la industria en la economía local. En el afiche de 1951, la industria es la actividad económica que destaca entre las demás, mientras que las flores y las frutas son parte de la muestra artística de la ciudad, lo que adorna, engalana una ciudad cuya base se encuentra en la industria y en las fábricas que se encuentran detrás. Así, como muestra la figura 6.3 se puso mayor énfasis a la actividad industrial a través de una mujer sosteniendo en su mano derecha un engranaje. La rueda era el símbolo de la Cámara de Industrias, entidad organizadora del evento.

Figura 6.3. Ambato saluda a la patria



Fuente: Crónica (31 de diciembre de 1950).

Los afiches de las siguientes ediciones, aunque no designaron un espacio preponderante a la industria se encuentra presente representado en fábricas en funcionamiento, por lo general, de la infraestructura fabril se extienden enormes filas de humo. Por ejemplo, como se muestra en la figura 6.4. sobre el afiche de 1952, se graficaron las siluetas de las fábricas y, debajo de estas siluetas a manera de inscripción se pueden leer tres FFF, siglas con las que se designan **Figura 6.4. II Gran Fiesta de la Fruta** tualidad.



Fuente: Crónica (28 de febrero de 1952).

Así como las demás prácticas de la agenda festiva que daban cabida a los sectores populares, en el caso de las exposiciones industriales se consideró la participación de las pequeñas industrias. La convocatoria a los pequeños productores tenía como objetivo mejorar su desarrollo y desenvolvimiento económico. Los intelectuales motivaron su participación con

incentivos; entre estos estuvieron algunos premios, la eliminación del coste de inscripción o el descuento del 50% para aquellas empresas que incluyan maquinarias. Esto con la finalidad de exhibir su proceso de industrialización.

Asimismo, los entes organizadores armaron todo el performance de las ferias exposiciones para exhibir la producción agrícola y ganadera. El visitante, recorriendo la galería preparada previamente, podía observar la diversidad de ganado, productos agrícolas y maquinaria de interés. El paseo por los stands con los diversos ejemplares sitiados en corrales era instalado estratégicamente para que el interesado pueda observar el escenario a su paso.

Mientras que, la feria exposición frutal, floral e industrial se desarrolló en el espacio urbano, la exposición agropecuaria no convocó la misma decisión. El lugar de exposición se planificaba por lo general en las afueras de la ciudad. La disponibilidad de espacio para la maquinaria y el ganado, la adecuación del sitio, la comodidad de los visitantes y los expositores fueron motivos suficientes para buscar un espacio más alejado de la urbe.

Los patios antiguos de la Compañía Shell (ahora Colegio Guayaquil) se determinaron como el lugar con suficiente espacio para realizar la exhibición de los ejemplares en la exposición ganadera de las primeras ediciones. El interés que convocaba la participación en la Fiesta de la Fruta ocasionó que los expositores se incrementen cada año. Las publicaciones de la prensa local realizaron la convocatoria a los agricultores locales y nacionales a participar con sus stands. La feria ganadera era una gran exposición que despertaba el interés de la población. En 1952 fueron hasta “400 ejemplares a la vista del público” (“Inaugúrese la exposición ganadera ayer en el ex patio de la Shell”, *Crónica*, 1 de marzo de 1952, 8).

Una diversidad de productores y comerciantes caracterizaba a los expositores a los stands de la feria agropecuaria. La exposición pecuaria debía permitir a los “campesinos y pequeños agricultores adquirir ejemplares que vengan a beneficiar y dar un impulso de superación a sus actividades (“Próxima Fiesta de la Fruta se inaugurará 29 de febrero”, *Crónica*, 12 de enero de 1952, 1). La concesión de préstamos desde entidades bancarias como el Banco Provincial para los pequeños productores acompañaba las motivaciones para la participación.

Me pregunto quienes tenían acceso a esos espacios de ferias exposiciones como expositores considerando que la organización de la segunda Fiesta de la Fruta de 1952 se hace un llamado de atención para que el evento sea más incluyente “con exposiciones idénticas a las del año pasado, pero que, en vez de realizar la exposición ganadera con ganado fino de millonarios, se lo haga con ganado mestizo a fin de propender a la democratización de los préstamos bancarios” (“La Fiesta de la Fruta es expresión del corazón del Ecuador, dijo Dr. Miño Ayer, *Crónica*, 4 de enero de 1952, 2).

Además de que al parecer las exposiciones no siempre fueron tan incluyentes como lo buscaban los organizadores, los eventos eran aprovechados para conseguir ganado a precio de costo, concursos de precios para la provisión de alfalfa, pasto y hoja de maíz. La maquinaria exhibida también podía ser adquirida por los asistentes. Las primeras ediciones de la Feria fueron organizadas por el Centro Agrícola Cantonal en colaboración con la Dirección General de Ganadería y la Asociación Holstein Friesian. Sin embargo, como se vio las exposiciones agropecuarias que fueron pensadas para el apoyo del pequeño agricultor no siempre beneficiaron a los sectores planificados.

Todo esto, en la provincia de Tungurahua caracterizada históricamente, por ser una de las provincias de la sierra ecuatoriana que produce mayor diversidad de productos agrícolas en grandes cantidades, que se venden en el resto del país (Ospina Peralta et al. 2009, 31).

Asimismo, con “una estructura agraria sin grandes latifundios combinado con el predominio de pequeños agricultores” (Ospina et al. 2009, 5). De manera que, los agricultores en muchas ocasiones combinaron la actividad agrícola o ganadera con el comercio. Los pequeños agricultores buscaban el acceso a ferias locales y mercados lejanos y su participación en actividades comerciales, mientras que los grandes agricultores vendían a intermediarios que visitaban su finca o entregaban sus productos a bodegas mayoristas o a fábricas de las ciudades (Ospina Peralta et al. 2009, 32).

Bajo este contexto, la producción agrícola y ganadera fue representada en los afiches de las primeras ediciones de la Fiesta. Afiches que demuestran los sentidos del Ambato en reconstrucción. Por ejemplo, en el afiche de 1952 hay un producto agrícola que se destaca, se trata de dos ramas de cereales que se extienden a lo largo del afiche. Según el cronista Gerardo Nicola López (1960, 147) el cereal ha servido de base para la alimentación en la serranía, sobre todo, para las personas de escasos recursos económicos en las ciudades y para la población indígena en la zona rural. Mientras que, en el afiche de 1953 como se muestra en la figura 6.5. se ve lo que parecerían ser dos atados de cebolla como parte de la producción agrícola. Esto porque los sectores de la provincia de Tungurahua se especializaron en la producción agro productiva con variedad de hortalizas como la cebolla. Esta producción de cereales, hortalizas y vegetales se daba en los sectores aledaños a la zona urbana de Ambato.

Figura 6.5. La Fiesta de la Fruta



Fuente: Crónica (20 febrero de 1953).

En los afiches también prevalecieron la exhibición del ganado vacuno, añadiendo, en ocasiones ganado caballar. Así, en la publicidad de 1951 la variedad de ganado representado en un corral se visualizaba de forma más armónica con el nombre de exposición “agroindustrial”, los años siguientes fueron reemplazados por uno o dos ejemplares de toros que destacaron por su imponencia cambiándose por la denominación de exposición “ganadera”.

Igualmente, en las ferias recibieron especial atención la producción floral y frutal. A tal punto que, este imaginario fue vital para decidir el nombre de la celebración: “Fiesta de la Fruta y de las Flores” como homenaje a la producción agrícola, floral y frutícola. La Fiesta era una especie de festival de la cosecha que se realizaba en el mes de febrero por su diversidad de producción.

Según el cronista Gerardo Nicola López (1960) a mediados del siglo XX se incrementó la producción frutal de Tungurahua conforme a las técnicas introducidas por los agrónomos y por las facilidades de riego. Empero, esto no significó que la producción frutal y floral haya tomado la forma de industria. Las frutas muy pocas veces se presentaban en productos elaborados. Por ejemplo, las mermeladas producidas de forma más artesanal eran destinadas al pequeño consumidor. Ambato, región agrícola densamente poblada, se especializaba más bien en productos de gran valor comercial con destino al consumo urbano como la fruta y el cultivo de hortalizas (Deler 1988, 216).

En las ferias, se pretendió exhibir ejemplares frutales locales y de los cantones invitados. Los organizadores promovieron la participación de los productores de todas partes del país. En el periódico *Crónica* se publicaron varias convocatorias o llamamientos a los agricultores para

inscribirse, adquirir un stand y concurrir con sus productos sean hortalizas, frutas o cereales. A decir de la prensa era “la oportunidad para que coopere en la demostración de potencialidad agrícola de nuestra Patria Chica, así como para que se haga acreedor a uno de los varios estímulos que, con tal propósito, el Centro Agrícola ha designado (“IV Fiesta de la Fruta Invitación”, *Crónica*, 13 de enero de 1954, 1).

Se aprovechaba el lugar para exhibir maquinarias, herramientas y útiles frutícolas y se entregaban muestras de frutas o conservas para la degustación del público. Por ejemplo, en la exposición frutícola de 1953, el stand del Puyo estaban la caña de azúcar con todos sus productos procesados: el guarapo, la miel, la panela, el alfeñique y el aguardiente (alcohol). Se exhibían productos agrícolas como plátanos, yuca, camote, zanahoria, papa china, maní estrella, y plantas medicinales como plantas ornamentales, aves disecadas y pieles. En el stand de Quevedo se presentaron las frutas de las haciendas, fibra, bananos de exportación, pata de cangrejo y pepas de cacao.

La exposición de las frutas incluyó espacios para el expendio de los ejemplares a precio de costo, así como de productos derivados de la fruta como conservas, jaleas y dulces. De manera que, estos espacios tenían el carácter de feria porque se aprovechan estos momentos festivos para expender los productos en exhibición. Así, en el stand del Centro Agrícola del mismo año se exhibieron frutas, especialmente duraznos, mientras en el stand del señor Carlos Arellano se presentaron derivados industriales, cítricos y perales de Pitula, lugar ubicado en Patate; y en el stand Píllaro se expusieron manzanas, abridores, duraznos y peras. En la figura 6.6. se muestran la diversidad de frutas en exhibición.

Figura 6.6. La feria de la Fruta en Ambato constituye un grandioso suceso



Fuente: El Comercio (21 de febrero de 1951).

Esta feria, se combinaba con otras exposiciones como la sección de platos criollos y el expendio del pan. En ocasiones también había una sección avícola que podía o no integrarse a la Feria Frutícola. Se aprovecha la fiesta para exhibir lencería, calzado, sombreros, objetos arqueológicos, muestra de maneras, semillas y herbarios. Los estímulos para motivar la

participación del público eran incluir espectáculos de música o danza en los espacios de las exposiciones y promociones para su acceso. Esto generaba mayor atracción de las ferias, en la prensa se muestra estas decisiones de esta forma: “se ha resuelto fijar para el día de hoy los precios de entrada dos sures por persona con derecho a los variados números de excelentes artistas que presentan sus primicias en el Teatro al aire libre” (“Exposiciones floral, artística, frutícola”, *Crónica*, 22 de febrero de 1953, 1).

En lo que se refiere a las flores, se organizaron ferias-exposiciones florales que por lo general se asemejaban a una representación de la imagen romántica y bucólica de la urbe. De esta manera, los espacios se adornaban de manera que, el visitante parezca que esté recorriendo los huertos y quintas localizadas en Ficoa, Atocha y Miraflores. Por ejemplo, la finalidad de la exposición de 1952 era proyectar al visitante “la impresión [...] de la belleza de nuestros jardines” (“Exposición floral de Fiesta de la Fruta tendrá un éxito inesperado”, *Crónica*, 10 de febrero de 1952, 4).

Así como otras prácticas de la agenda festiva, el éxito de la exposición floral dependía de la participación y contribución de la población local. Por ejemplo, en 1953 se convocó a los pobladores que cultiven especies de plantas ornamentales o florales. La población podía inscribirse y participar para “demostrar que el nombre de "tierra de flores" otorgado a Ambato, tiene su justa razón de ser” (“Exposición floral”, *Crónica*, 29 de enero de 1954, 1). Entonces, la exposición exhibió principalmente plantas ornamentales y florales cultivadas principalmente por los mismos pobladores de Ambato. Al parecer la convocatoria resultó exitosa porque colaboraban “con amplitud y entusiasmo las diversas familias ambateñas que poseen maravillosos ejemplares tanto en macetas como en otras formas que se exhibirán en este certamen” (“Exposición floral de Fiesta de la Fruta tendrá un éxito inesperado”, *Crónica*, 10 de febrero de 1952).

En ocasiones, pasear entre una exposición floral era encontrarse con plantas ornamentales y florales locales, así como con plantas de otros sectores. Las ferias contenían “las mejores flores del salón o pleno campo (silvestres) en maseteros, floreros y ofrendas, hojas cortadas, muestrarios de productos industriales” (“La Fiesta de la Fruta”, *Crónica*, 13 de enero de 1952, 4). En aquel año fueron exhibidos trajes típicos usados por las 21 repúblicas americanas, banderas y leyendas con flores simbólicas. Las exposiciones florales fueron acompañadas de ferias avícolas, de exhibición de bordados y tejidos. De esta manera, las ferias frutal y floral se convirtieron en el escenario de representación del imaginario bucólico de Ambato.

Este imaginario también fue incluido en los afiches de las primeras ediciones de la Fiesta de la Fruta. Las flores y las frutas fueron representadas con delicadeza como característica del

imaginario romántico de la urbe. Por ejemplo, en el afiche de 1951, las flores y frutas aparecen como adornos de la vestimenta de una mujer representada al estilo griego, con una tela envuelta en el cuerpo con una frazada de flores y una corona de frutas. Mientras que, en el afiche de 1952 se mostraron uvas, peras y manzanas acompañadas de flores. Todas estas frutas en una cesta de mimbre con lo que parecen ser manzanas rodeadas de rosas que reposan en el césped. Entonces, las flores y las frutas fueron empleadas como objetos decorativos demostrando su función de adorno y embellecimiento de la ciudad.

Además de las flores, las frutas, la industria, la agricultura y la ganadería representados en los afiches llama la atención la inclusión de algunos elementos que pueden considerarse ajenos. La inserción de las figuras hace creer en el uso de los afiches con fines culturales y políticos. Entonces, la Fiesta no se aprovechó tan solo para establecer un consenso de hacia dónde dirigir la mirada de reconstrucción sino también para exponer coyunturas locales.

El acompañamiento de elementos cívicos, religiosos o de la naturaleza pueden vincularse con el contexto local. Así, el afiche de 1952 incluyó dos elementos aparentemente ajenos a la Fiesta de la Fruta: la columna de los héroes de la independencia y la iglesia La Catedral. Entonces, en el afiche se visualiza detrás de las espigas dibujada sutilmente “La Catedral” que sustituyó la iglesia La Matriz después del terremoto.

Esta incorporación puede ser explicada según los acontecimientos de la época. Como se dijo, el terremoto de 1949 destruyó alrededor del 70% de las edificaciones de la urbe. Algunas, aunque se mantuvieron en pie, otras como la iglesia La Matriz fue derrocada dando paso a la iglesia La Catedral que era una edificación moderna. Es importante mencionar que alrededor de la construcción de La Catedral se produjeron varios debates. Esta decisión, en la época y hasta el momento, fue cuestionada por la población. Esto porque la iglesia La Matriz fue dinamitada argumentando la inestabilidad de sus muros para dar paso a una nueva iglesia acorde a los parámetros de modernidad.

Existieron dos posiciones sobre la demolición de la iglesia La Matriz. Según algunos de los informes técnicos era necesario sea dinamitada por la inestabilidad de su estructura. Así, el presidente de la Junta de Reconstrucción Monseñor Bernardino Echeverría, entidad encargada de la reconstrucción, defendió su decisión argumentando que tan solo quedaban en pie los muñones, todo lo demás estaba en ruinas (Miranda Torres 2000, 199). Sin embargo, otros criterios técnicos como del sismólogo Padre Alberto Semanate (1950) señalaron lo siguiente:

Mención especial merece la Matriz de Ambato. De ella han quedado conmovidos los muros y naves laterales, pero se ha desplomado la bóveda central. Esta se ha destruido no tanto por la

magnitud misma del sismo, cuanto, por el empuje, digamos, de entenalla, o sea de enérgica comprensión que sufrió por parte de los muros laterales. En nuestra modesta opinión son reparables los daños de la Matriz. Solo que será necesario reconstruir el artesanado con material más sólido y más elástico, pongo, por ejemplo, con material de concreto y hierro (Semana 1950, 17,18)

Finalmente, se decidió por demoler la Iglesia La Matriz y construir una nueva edificación conocida como La Catedral. Entonces, el afiche de 1952 se inserta en esta tensión de la reconstrucción de la iglesia. Cuando se publicó el afiche en el periódico Crónica la Iglesia todavía se encontraba en construcción, pero se habían presentado los planos del modelo ganador asignado a la Compañía Mena Atlas. Según el investigador Carlos Miranda Torres (2000, 202), el contrato de iniciación de los trabajos se suscribió la noche del 18 de marzo de 1952 con la presencia y aval del presidente Plaza.

Así como el afiche con la iglesia La Catedral, en otro afiche se incluyó la columna del 12 de noviembre simbolizando otra coyuntura de la época. Este muro algo destruido por el terremoto era considerado como un “monumento de veneración pública” y debía estar presentable para la celebración de la fiesta cívica de independencia. Su reconstrucción hacía parte de los festejos cívicos en la provincia, así demostraba “gallardía y belleza; pues, se la ha revestido de colores severos y se la ha coronado con un hermoso foco de 1800 bujías que ilumina por las noches los alrededores del Parque” (Informe Municipal 1950, 30).

La inclusión de la columna en el afiche de 1952 puede relacionarse con su restauración y posterior inauguración que estuvo a cargo de la alcaldía del doctor José Arcadio Carrasco Miño. La Fiesta de la Fruta era la fiesta de la cosecha tratando de ser una celebración más popular, mientras que, el “12 de noviembre” era una fiesta cívica.

En el afiche de 1953 se integraron elementos de la naturaleza como el árbol de corcho o alcornoque, especie única en el Ecuador. Este árbol fue sembrado por Augusto N. Martínez en 1914 en las instalaciones de la Quinta Normal de Agricultura que luego se transformó en el Colegio Ambato. En el contexto de la reconstrucción de Tungurahua se encargó la construcción del colegio a la Compañía Mena Atlas. En 1954 esta compañía planteó derribar el árbol de alcornoque. Esta intención fue imposibilitada por la rectora del Colegio Ambato, Georgina Hurtado, que sostuvo era un error que tomando como justificación la civilización y el progreso, agredir a la naturaleza, invadirla y suplantarla con la obra adocenada destinada al confort.

Otra muestra de la nostalgia del Ambato, en el afiche del mismo año se incluyó una panorámica de la ciudad. En el afiche se divisan las casas e iglesias de la urbe que eran

construidas en piedra pishilata y bahareque. Estas representaciones son una especie de añoranza por la ciudad moderna que se transformaba, especialmente con la desaparición de las edificaciones que aparentemente tenían los muros o las paredes destruidas por el terremoto.

El afiche de 1954 también incorporó la imagen del volcán Tungurahua como demostración de que la Fiesta de a poco aspiraba a convertirse no solo en una representación del sector urbano o del cantón Ambato. De ahí, la insistencia de sus organizadores de obtener una colaboración cada vez más amplia de las parroquias y los cantones de la provincia. Justamente, el volcán daba una sensación de integración de toda la provincia a la fiesta local. Por su origen, por la participación y convocatoria esta buscaba tener anclajes con la provincia. Así, la Fiesta genera consenso de hacia dónde se quiere dirigir la población en las exposiciones que una especie de vitrina de la ciudad que se quiere proyectar. Hasta el momento, se han analizado las ferias exposiciones floral, frutícola, agropecuaria e industrial que de cierta forma retoman los postulados desarrollados previo al terremoto de 1949. A continuación, se explora qué sucede cuando ese consenso se ve perturbado.

6.2. La tensión del consenso en 1955

En 1955 se decidió suspender la Fiesta de la Fruta y de las Flores. Esta ruptura de la continuidad festiva puede ser interpretada como el tambaleo del consenso que había logrado la festividad en 1951.¹⁶⁵ En la prensa se publicó el titular “V Fiesta de la Fruta se posterga para marzo venidero” (*Crónica*, 12 de febrero de 1955) avizorando la posible suspensión o al menos la postergación de la Fiesta.¹⁶⁶ De ser así se estaría faltando al documento que recomendaba “a los que ahora son y a los que serán mañana, el cumplimiento exacto de su celebración anual, durante los días que vayan del diez y siete al último del mes de febrero” (Romero y Cordero, 1951, 3).

¹⁶⁵ Durante la emergencia de la COVID 19 se inició un debate sobre la realización o suspensión de la Fiesta de la Fruta y de las Flores. Para las autoridades locales y el Comité Permanente de la Fiesta de la Fruta y de las Flores, entidades organizadoras de la celebración esta fiesta debía realizarse para no perder su carácter de “continuidad”. La población local divergía en sus opiniones con sectores a favor y otros en contra de su realización. Quienes estaban en contra argumentaban el contexto emocional y económico atravesado por la pandemia mundial. Atender las divergencias de opinión sobre la realización de la 70 edición de la Fiesta en el contexto de pandemia ha llevado a repensarme como historiadora, repasar archivos y reabrir libros. La preocupación se hizo profunda al escuchar referirse a la historia como “datos curiosos” que justificaron un evento que fue realizado. Con la inclusión de esta sección que fue escrita durante la situación de emergencia de salud mundial que comenzó el año 2020 cuestiono aquel argumento de continuidad de la Fiesta de la Fruta y de las Flores. Este argumento de su continuidad histórica desde su fecha de creación sin considerar su suspensión en el año 1955 ha sido motivo de usos políticos.

¹⁶⁶ Desde 1951 hasta 1970, la Fiesta de la Fruta y de las Flores fue suspendida por única vez en 1955. A partir de esa fecha tampoco fue realizada en 1995; consecuencia del conflicto bélico que atravesaba Ecuador con Perú denominado guerra del Cenepa.

Según el diario, la intención era esperar un ambiente y condiciones más favorables para su realización. Así, las razones argumentadas en *Crónica* para suspender la Fiesta fueron las malas condiciones de la urbe como la falta de instalación de los servicios urbanos, entre estos, el alcantarillado y la electricidad que eran responsabilidad del Concejo cantonal. Esta decisión se anunció con descripciones de la infraestructura de Ambato publicadas en la prensa. Por ejemplo, se escribió que las calles en mal estado podían hacer que los visitantes se lleven una imagen negativa de la ciudad (“V Fiesta de la Fruta se posterga para marzo venidero”, *Crónica*, 12 de febrero de 1955, 1).

Empero, al revisar las actas del Concejo cantonal es posible reconocer las razones de la suspensión de la Fiesta que trascienden las malas condiciones urbanas. El cronista local Gerardo Nicola Garcés (1960) advirtió de este particular en su monografía a la provincia de Tungurahua. Para el cronista, la destitución del alcalde socialista Neptalí Sancho en enero de 1955 y su sustitución por un alcalde conservador alteró el clima político de la urbe ocasionando la decisión de suspender la Fiesta. ¿Cómo se tomó la decisión de la interrupción de la Fiesta al interior del Concejo cantonal? ¿Esta pausa festiva hizo tambalear el consenso logrado después del terremoto?

La festividad con connotaciones local, nacional e internacional y que mostraba el apoyo de cada rincón de la provincia fue suspendida abruptamente haciendo caso omiso del acta de fundación. La Comisión de la Fiesta, integrada por miembros del Concejo cantonal, organizó un debate y votación para tomar la mejor decisión. Las opciones que se debatieron fueron, la suspensión definitiva de la Fiesta y su realización para el siguiente año o la postergación para marzo de 1955. En este debate además de la presencia de los integrantes del Concejo se solicitó la participación ciudadana especialmente de los comités barriales.

Las opciones de la suspensión o de la postergación de la Fiesta fueron sometidas a votación. Los resultados de la elección mostraron las opiniones confrontadas entre los miembros del Concejo cantonal con 11 votos a favor de la postergación de la Fiesta para marzo y 5 votos para que la celebración de 1955 sea suspendida definitivamente. Mientras que, la población presente durante la votación estaba a favor de la suspensión. De tal manera, sus intervenciones lograron que los votos de algunos concejales quienes estaban a favor de la postergación sean modificados por la suspensión.

En el mismo debate, el Concejo cantonal de Ambato sostuvo que con o sin festividad se comprometían para que las calles de la ciudad y las instituciones se presenten de la mejor forma. Reiterando todo el apoyo prestado a la comisión de la Fiesta para su realización y que “ha estado dispuesto y continuará luchando para que la ciudad se presente, con o sin la Fiesta

de Fruta, en la mejor manera posible” (Actas del Concejo cantonal de Ambato, 25 de febrero de 1955).

Según la prensa local, la suspensión de la Fiesta fue tomada por tres razones, ninguna de carácter político. Así, se sostuvo: “la falta de fruta para fines de marzo, el destrozo de las calles, por las instalaciones de las nuevas redes de canalización, agua potable y teléfonos automáticos (Enrique, “Antena”, *Crónica*, 27 de febrero de 1955, 4). Aclarando que, con la interrupción de la Fiesta “no se rompe la tradición ya que se dificulta para que se celebre la V fiesta en este mismo año de 1955” (Enrique, “Antena”, *Crónica*, 27 de febrero de 1955, 4).

Los esfuerzos y gestiones posibles, aunque con resultados desfavorables, justificaban la suspensión de la Fiesta.

En este marco, la incorporación de las actas del Concejo cantonal en el análisis fue importante para dilucidar las razones que trascendieron en la toma de decisión de la postergación o suspensión de la Fiesta. Las actas demuestran también la presencia de motivaciones políticas, señalando sus argumentos así: “esto más bien obedecía a un aspecto de carácter eminentemente político, que había una fracción política que no quería colaborar para la realización de la Fiesta olvidándose de que son ambateños” (Actas del Concejo cantonal de Ambato, 25 de febrero de 1955).

Al parecer las motivaciones políticas y los disensos que se presentaron tras la destitución del alcalde Neptalí Sancho fueron las razones que pesaron a la hora de decidir la realización de la Fiesta. De manera que, la ciudad de Ambato que logró el consenso a través de la Fiesta después del terremoto de 1949 se estaba fraccionando por motivos políticos a tal punto de suspender la Fiesta.

En este contexto de fraccionamiento, el llamado de los concejales se dirigía hacia evitar las diferencias causadas por las tendencias políticas en tensión. Para las autoridades, la Fiesta de la Fruta y de las Flores era una festividad de consenso, señalando lo siguiente: “teníamos nosotros que asomar no los Conservadores, no los Liberales, los Socialistas, ni Comunistas, teníamos que asomar únicamente los ambateños deseosos de hacer quedar bien a la tierra” (Actas del Concejo cantonal de Ambato, 25 de febrero de 1955).

Neptalí Sancho fue destituido de la alcaldía del Concejo Cantonal a fines de 1954 por los concejales de tendencia conservadora “con denuncias que nunca fueron debidamente comprobadas” (Sancho de la Torre 2012, 127). Aparentemente, esta decisión se tomó durante el Congreso Eucarístico de la Ciudad de Ambato en diciembre de 1954, lo que deja ver que en esta pugna también estaba involucrada la Iglesia. Años antes, en 1953 durante las elecciones para la Alcaldía, el Monseñor Bernardino Echeverría advertía de su salida de Ambato y

Tungurahua “si el grupo que tan hostil se manifiesta llega al poder, no me quedará otro recurso que salir en doloroso destierro de esta bellísima Provincia de Tungurahua” (Echeverría 1953, en Sancho de la Torre 2012, 118). Hacia enero –fecha cercana a la Fiesta– aún se mantenían los conflictos sobre las acusaciones realizadas para su destitución.¹⁶⁷ A seis años del desastre pesaron más las razones políticas que el recuerdo del terremoto y el compromiso de continuidad de las primeras ediciones de la Fiesta. En este contexto, la figura de Neptalí Sancho y el retorno del socialismo alertaba a los concejales de otras tendencias políticas.

De manera que, en 1955 la Fiesta de la Fruta y de las Flores atravesó la ruptura de su continuidad. Esto llevó necesariamente a los intelectuales a replantearse la Fiesta; es por eso que, en las siguientes ediciones de la Fiesta hacia 1970 fue preciso la incorporación de otros símbolos como se verá en el siguiente capítulo. De esta manera, fue posible mantener en el imaginario el recuerdo del terremoto y la invención de la Fiesta que hacen parte de la identidad local hasta el momento.

6.3. Coexistencia y desplazamiento del carnaval

Las fiestas pueden ser el resultado de motivos excepcionales como victorias, derrotas militares o desastres (Bringman 1993, 68). En el caso de Ambato, el terremoto del 5 de agosto de 1949 dio lugar a la Fiesta de la Fruta y de las Flores situándose en el calendario festivo local desde febrero de 1951.¹⁶⁸ En varias ocasiones la Fiesta coincidió temporalmente con las fechas del carnaval.¹⁶⁹ En otras palabras, la nueva festividad no se instaló en un espacio vacío sino que antes de 1949 había de por medio todo un universo festivo también en disputa que acrecentó su tensión con la incorporación de la nueva Fiesta.¹⁷⁰

La reciente celebración local que comenzó tras el terremoto de 1949 desplazó a otra de gran escala espacial y temporal como es el carnaval (Jaramillo 1974, 16).¹⁷¹ Con la incorporación

¹⁶⁷ Neptalí Sancho que ganó la alcaldía en 1953 con 9234 votos (Sancho de la Torre 2012, 119) fue destituido. Esta cifra es similar a la ganancia de su primera alcaldía con 3781 votos en la ciudad y 6187 votos en las parroquias (Sancho de la Torre 2012, 54). Entonces, este triunfo significó el retorno al socialismo después de los cuatro años de alcaldía del sector conservador por José Arcadio Carrasco Miño.

¹⁶⁸ Se puede revisar la coexistencia festiva y el desplazamiento del carnaval en el Anexo “Línea de tiempo: antes y después del terremoto”

¹⁶⁹ El Carnaval, descrito como «fiesta, rito, mito, ceremonia, celebración, culto, juego, fuego, ruido...», ha sido interpretado como el «padre de todas las fiestas» y como la antítesis de la Cuaresma (Cuvi 2002, 40). José Pereira (2009, 22) señala que el carnaval es una fiesta profana y no religiosa.

¹⁷⁰ Ambato tenía ya una trayectoria de celebraciones y formas de celebrar. Para mediados del siglo XX, eran comunes los festejos cívicos como el 7 de julio que recordaba nacimiento de Pedro Fermín Cevallos, el 13 de abril como el nacimiento de Montalvo y día del maestro, y finalmente, el 12 de noviembre recordando la independencia de Ambato considerada esta última, como la fiesta mayor de los ambateños previo al terremoto.

¹⁷¹ Ambato es la primera ciudad de Ecuador en que se ha erradicado el carnaval con agua, sustituyéndolo con distintas prácticas de participación popular masiva. La Fiesta dura aproximadamente cuatro días e incluye

de la Fiesta de la Fruta y de las Flores en 1951 –cercana a las fechas del carnaval– el universo festivo anterior al terremoto de 1949 fue modificado.¹⁷² Empezaron a coexistir en el escenario festivo local: el juego del carnaval con agua asociado a la barbarie, las prácticas consideradas civilizadas propuestas por los intelectuales y la nueva Fiesta que aspiraba su centralización a través de la participación de toda la población local.

Ambato era parte de los proyectos civilizatorios del carnaval que se expandieron durante la primera mitad del siglo XX en Latinoamérica, aunque con diferentes resultados. Estos proyectos variaron entre su extirpación como sucedió con su reinención y estilización en Oruro (Abercrombie 1992) y su relocalización parcial hacia espacios privados (DaMatta [1997] 2002). Los planteamientos civilizatorios alcanzaron a varios lugares del Ecuador como Quito, Cuenca y Guaranda. Fue un periodo intenso de prohibición, vigilancia, control y sanciones del juego del carnaval con agua por considerarse una práctica incivilizada lejana a la modernidad y de su reemplazo por prácticas civilizadas propuestas por los intelectuales. Para evitar esta coexistencia festiva, la Fiesta –que en un inicio coincidió en fechas con el carnaval– fue adelantada o atrasada en el calendario para finalmente desplazar al menos en la oficialidad al carnaval. La Fiesta de la Fruta simbolizaba lo moderna que podía llegar a ser la población que disfrutaba entre actividades civilizadas, mientras que el juego del carnaval en su versión incivilizada mostraba lo barbárico, rasgo que no podía permitirse en los pobladores locales.

La Fiesta de la Fruta se construye ajena al carnaval denominado barbárico, pero cercana al carnaval civilizado. En palabras de Ernesto Miño –presidente del Centro Agrícola Cantonal e impulsor de la Fiesta de la Fruta– es una fiesta de la producción y de la cosecha (Miño, “La Fiesta de la Fruta, sección agrícola, *Crónica*, 23 de septiembre de 1950, 3). Los organizadores establecían relaciones cercanas del carnaval con la Fiesta de la Fruta que eran dadas por la época de cosecha de Ambato. En la época de carnaval Tungurahua tiene un aspecto más colorido provocado por el auge, la floración y maduración de las frutas y las flores. Ambato en carnaval tiene “una gran fiesta policroma en sus árboles [...] La carita sonrojada de las

festivales folclóricos y de la canción, juegos florales, mingas, pirotecnia, ferias del plato típico, teatro, exposiciones artesanales y frutícolas, bailes populares, concursos de disfraces, coronaciones de reinas, serenatas, etc. Se destacan el desfile de la confraternidad y las corridas de toros (Pereira 2009, 32).

¹⁷² El acta de la Fiesta de la Fruta y de las Flores sugiere “el cumplimiento exacto de su celebración anual, durante los días que vayan del diez y siete al último del mes de febrero” (Romero y Cordero 1951, 4). La fecha seleccionada a veces se acercaba temporalmente y en otras ocasiones coexistía con el carnaval. ¿Cómo se pensaron las primeras ediciones de la Fiesta desde sus inicios?, ¿guardaban alguna relación con el carnaval? De ahí que rastree este proceso de coexistencia, la transición festiva y el desplazamiento del carnaval.

frutas ensaya nuevas coloraciones desde los verdes y brillantes de sus ramas” (Miño, “Ilusión de fiesta”, *Crónica*, 04 de noviembre de 1950, 3).¹⁷³

Como consecuencia, la selección de la fecha para la celebración de la Fiesta de la Fruta fue una decisión bien meditada. Según el calendario agrícola, al mes de febrero le correspondía la fase de la cosecha. En palabras de Ernesto Miño (1950, 3) “entonces podríamos hacer del Carnaval de Ambato la Gran Fiesta de la Fruta, con una felicidad madura, destilando libertad y tranquilidad”. Ambato y sus alrededores que en el mes de febrero tenían una amplia producción agrícola floral y frutícola se transformó en la fecha ideal para admirar toda la producción:

espíritu humano un ansia de vagar por entre los huertos, cobijarse de sombra, hollar prados, alargar los brazos y gustar de dulzura y perfume en el fruto sazonado que las manos ávidas... Vendrían a nosotros, desde todos los linderos, aquellos que quisieron poner un paréntesis en cotidiano dolor ya final, con suaves manos de olvido, una armonía que disfrazada de dichoso a todo corazón. Si pudiéramos inundar las calles con dichas infatúe (Miño, “La Fiesta de la Fruta, sección agrícola, *Crónica*, 23 de septiembre de 1950, 3).

A diferencia de las fiestas establecidas en el calendario local, la Fiesta de la Fruta tenían un carácter más colorido y menos solemne como las fiestas cívicas. La fiesta que se pensaba como el reflejo de una ciudad moderna también conservaba rasgos bucólicos: “todos los pueblos civilizados, en el advenimiento de la flor o el fruto reúnen maravilladas expresiones multitudinarias” (Miño, “La Fiesta de la Fruta, sección agrícola, *Crónica*, 23 de septiembre de 1950, 3).

Con esta diferenciación los intelectuales definieron lo que era y no era carnaval. El carnaval no era una “festividad en la que ha de lucirse la embriaguez exagerada, la bacanal impúdica, los hechos punibles y los actos desordenados que causen graves consecuencias y socaven la civilización y la cultura” (Maldonado Basabe, “Carnaval o Carnestolendas”, *Crónica*, 03 de febrero de 1951, 4). En el carnaval se destierra todo lo que no sea considerado civilizado como “el bochinche, la algazara ridícula, el agua”. Las festividades de carnestolendas deben incluirse con “bailes y mascaradas encuadrados a la decencia, con artes teatrales, corso de flores, elección de la diosa Momo y sus cortesanas” (Maldonado Basabe, “Carnaval o

¹⁷³ La Fiesta de la Fruta y de las Flores es un carnaval, es una fiesta de agradecimiento por la cosecha (Entrevista a Marcelo Rubio Castro, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 06 de noviembre de 2020). Desde esta perspectiva, tiene muchas similitudes con las saturnales. La cosecha que se agradece, el tiempo de descanso tras la finalización de los trabajos del campo, celebrada tras la condición de la siembra del invierno (Bringman 1993, 72) en Roma en honor al dios Saturno.

Carnestolendas”, *Crónica*, 03 de febrero de 1951, 4). Por lo tanto, se promovían agendas festivas que reflejen la civilización de los pobladores locales.

Es por eso que, cuando sostenían que el carnaval puede convivir con la Fiesta de la Fruta no se referían al juego con agua sino el carnaval que denominaban civilizado. Solamente, considerando estas percepciones, el carnaval y la Fiesta de la Fruta y de las Flores son compatibles y pueden coexistir. El carnaval y la Fiesta no se excluyen, sino que se relacionan y pueden convivir; tal como se pensó en las primeras ediciones de la Fiesta. De tal forma que, tanto la fecha de la producción y la cosecha como las expresiones llamadas culturales son consecuentes con la proyección de la imagen de un Ambato moderno, pero que recuerda su origen agrícola y en cierto sentido bucólico.

¿Cómo se desarrollaba el carnaval previo al terremoto? Previo a 1949, coexistía en el escenario festivo, el carnaval civilizado con prácticas tildadas de barbáricas por los intelectuales. Esta diferenciación, muestra que el rito carnavalesco es menos una expresión única e intacta en el tiempo y espacio y más un ritual enmarcado en procesos culturales e históricos de prohibiciones y dispensas de las autoridades que lo han determinado, tanto como las costumbres precristianas y cristianas (Petzoldt 1988, 165). La estilización del carnaval y las fiestas populares, especialmente del carnaval tienen larga data.

La agenda festiva civilizatoria variaba entre las “fiestas sociales, bailes de máscaras, bailes en los distintos salones, regocijos populares distintos, actos de variedades y teatrales (“Labor culturizadora”, *Crónica*, 10 de febrero de 1942, 4). A diferencia del juego del carnaval, estas festividades por lo general se desarrollaban en espacios privados como hoteles, hostales, clubs, teatros, cafés primando los espectáculos urbanos y modernos.

En América Latina, el carnaval transita entre la estilización, el control, la autorización con ciertos reparos y la condena. Estas propuestas provenientes principalmente de las élites buscaban promover poblaciones y sitios modernos. Los intelectuales embanderaban los proyectos civilizatorios del carnaval en nombre de la modernidad y del progreso de sus pobladores.

Los intelectuales locales retomaban el modelo civilizatorio de Europa para sustentar la modificación de las prácticas del carnaval. En Europa, la noción de civilización conllevaba una vida equilibrada, la integración humana y la autorregulación como detalla Norbert Elías ([1939] 1989, 331). A mediados del siglo XX, los carnavales de París, Roma, Venecia, Múnich, Milán, Madrid, Montevideo, Panamá y otros lugares se convirtieron en los referentes del carnaval civilizado; lugares en que se terminaron “los primitivos tiempos y el carnaval era

motivo de regocijos contrarios a la honestidad y a la ética moral” (Maldonado Basabe, “Carnaval o Carnestolendas”, *Crónica*, 03 de febrero de 1951, 4).

Las aspiraciones de los intelectuales no se lograron conforme lo planificaron; el contexto, los pobladores y las prácticas eran otras en Ambato. En Ecuador se formularon otras nociones respecto a la civilización. Los espacios de América Latina “obedecían a otras configuraciones sociales, a temporalidad y contextos específicos; estaban sujetas a su propio ritmo, su propia alteridad” (Kingman 2014, 28).

De manera que su tarea, no fue una tarea fácil. Estuvo enmarcada en un proceso de largo aliento seleccionando y recomendando a la población prácticas “civilizadas” es decir, vigilando, prohibiendo y permitiendo prácticas o en términos de Foucault ([1975] 2002) disciplinando el carnaval.

El juego del carnaval catalogado como antiguo, barbárico y salvaje era habitual entre amigos, familiares y vecinos reunidos en las calles. Por lo general, las puertas de las casas eran el fortín desde donde se marcaba a la gente con agua o cualquier otra sustancia haciendo uso de lavacaros, bombas y cascarrones. Al adquirir cierta permisividad los carnavaleros irrumpían el espacio público. El carácter cómico (Bajtín [1987] 2003), los actos permisivos y el mundo al revés fueron las razones para que el juego del carnaval sea reiteradamente censurado y prohibido en el mundo. Los intelectuales percibieron los primeros carnavales tras el movimiento telúrico así:

las grandes tragedias humanas han traído en todo tiempo un apreciable desbarajuste en las costumbres morales. Es como si de pronto el hombre y la mujer quisiera desquitarse del sufrimiento, o como si la naturaleza reclamara su parte en la perturbación de la especie, obligando a desmanes sexuales no comunes en normales tiempos [...] pero al fin el sedimento subconsciente tenía que salir a flote. ¿Y qué manera más fácil y aceptable que aprovechar de las Carnestolendas del Calendario Cristiano? Porque bien visto, al carnaval con asaltos a las chiquillas buenasmozas y no, los abrazos con pretextos de «echar el polvito», esa misma satisfacción al ver pegarse los vestidos mojados a las redondas formas femeninas, y esa aceptación tácita de la mujer (“Día de cenizas”, *Crónica*, 7 de febrero de 1951, 4”).

Es claro que Ecuador enfrentaba un luto por la tragedia del terremoto. Esta noticia sobre el carnaval aparece en el periódico a tan solo un año y medio de acontecido el desastre. Ambato y sus alrededores esperaban respuestas sobre la reconstrucción mientras algunos habitantes continuaban viviendo en los refugios improvisados. ¿Qué hace que en dichos contextos trágicos se mantenga el carnaval y su celebración sea más intensa que otros años?

La risa es un catalizador para afrontar la vida y su presencia cada año alivia las emociones de inestabilidad. En este sentido, la risa carnavalesca puede verse como el medio para enfrentar los sinsabores del terremoto. Para disfrutar de la risa y cumplir su papel de válvula de escape debía ser un lujo que solamente podía permitirse los días de la fiesta (Bajtín [1987] 2003, 90). La risa popular alivia, aunque temporalmente, las presiones y los lamentos de la vida cotidiana. Se trata de un momento de cierta permisividad el desfogue de las emociones contenidas.

En este sentido como señala Eduardo Kingman (2014, 54), los desastres como los terremotos no solo daban lugar a la lamentación sino también a situaciones de tumultos, motines y acciones desmesuradas. En Ambato, el desastre dio lugar a la intensificación del carnaval; actos leídos como desenfrenados por los intelectuales. La cultura popular disfruta de estos momentos. El carnaval se convierte en la segunda vida del pueblo a través de la risa (Bajtín [1987] 2003:14).

Esta risa además de encontrarse en contextos populares, no oficiales, se asocia a lo grotesco, lo inferior y lo corporal en un sentido moral. En contextos de inversión del mundo propios del carnaval las gentes “emplean un lenguaje rebosante de figuras del cuerpo grotesco” (Bajtín [1987] 2003, 287). El cuerpo, su figura, sus formas, el roce corporal se convierte en aquello que está mal. Estos juicios, como se ve en la reacción de los intelectuales recaen en el cuerpo femenino.

Antes del terremoto la preocupación por el carnaval no se relacionaba con la Fiesta. El primer registro de la preocupación de la coexistencia festiva se encuentra en la prensa local *Crónica* del año 1954. Si previo a las primeras ediciones de la Fiesta, se pretendía erradicar el carnaval tildado de bárbaro, sumando la coincidencia temporal de la Fiesta con el carnaval la preocupación se incrementó con la sanción y control constantes:

nos encontramos a las puertas de la IV Fiesta de la Fruta, así como también del Carnaval. Ante esta circunstancia, nos permitimos hacer un llamamiento a toda la ciudadanía a fin de que colabore con el éxito de la Fiesta de la ambateñidad o ambateñismo, absteniéndose de jugar el Carnaval en forma anticipada pues, al procederse en la forma de años anteriores se estaría quitando todo el brillo y la lucidez que todo buen ambateño desea dar a su Fiesta, Fiesta de la Fruta (“Llamamiento a la cultura ambateña”, *Crónica*, 09 de febrero de 1954, 2).

El juego motivaba la risa universal, alegre y llena de alborozo que a la vez era también burlona y sarcástica (Bajtín [1987] 2003, 17). Asimismo, el carnaval con agua desordenaba el orden social y el transcurrir cotidiano; este desorden también podía estar asociado con la represión y el desfogue de la sexualidad.

Mientras que el carnaval civilizado y la Fiesta de la Fruta significaba el “florecer en risas y serpentinas y flores y de poblar las calles con alegres mascaradas y músicas alegres”. En el juego del carnaval “los balcones para que dejaran de ser cascadas hirientes que se vuelcan con sabido impulso de bañar al transeúnte indefenso.!!!” (Miño, “Ilusión de fiesta”, *Crónica*, 04 de noviembre de 1950, 3). De esta forma, se construye en el imaginario la Fiesta de la Fruta con pertenencia local de ambateñismo mientras que el carnaval simbolizaba lo incivilizado y motivo de erradicación.

A la risa en forma de burla y el desorden se sumó la preocupación por la violencia. Según la prensa el juego en varias ocasiones se tornaba brusco teniendo causaba discusiones en la vía pública, accidentes a quienes les llegaban los bombardeos de globos, anilina y talco o resfriados posteriores. La figura 6.7. muestra estudiantes ocupando las calles y situados en las esquinas de las casas posiblemente apostados para jugar carnaval. En varias ocasiones se publicaron noticias, denuncias y editoriales que daban a conocer a la población los incidentes ocasionados por el juego:

María Lucrecia Vargas Torres de catorce años de edad que vive en la Calle Darquea, de esta ciudad fue conducida el martes último a la Clínica San Isidro con una herida en el antebrazo izquierdo producida por el corte de un vidrio. El accidente se produjo en momentos en que la chica salía de su casa para realizar algunas compras, cuando fue perseguida por un grupo de jóvenes que trataban de mojarla abusando del carnaval. En la huida la menor tropezó con una piedra, cayendo desgraciadamente sobre una boquilla rota cuyos vidrios le produjeron una profunda herida por lo que de urgencia tuvo que ser trasladada a la Clínica San Isidro, en donde se está atendiendo (“Consecuencias del carnaval”, *El Herald*, 01 de marzo de 1963, 8).

En última instancia, las autoridades y los intelectuales sugirieron que el juego con agua sería posible solamente en el espacio privado de las casas. De esta forma, ni la imagen, ni la tranquilidad de la ciudad se laceraría. Aquellas personas que “les gusta el juego del carnaval, pueden hacerlo, pero de casa adentro, entre los allegados y familiares que se disponen para ello, pero tienen y están en la obligación de respetar al transeúnte, hasta por un principio elemental de educación y cultura” (Dylon, “Nuevamente el carnaval, Apreciaciones”, *El Herald*, 28 de enero de 1956).

Figura 6.7. Agua y peligro en las calles



Fuente: El Heraldo (23 de febrero de 1968).¹⁷⁴

La noción de lo civilizado y lo bárbaro referencia de los carnavales europeos adquiere sus características propias en Ambato. La imposibilidad de la erradicación del carnaval lo autoriza siempre y cuando sea festejado en el espacio privado. La propuesta de los intelectuales abre espacios para la permanencia del carnaval. De esta manera, el carnaval incluso el tildado de incivilizado se traslada de las calles hacia los lugares cerrados. De esta manera, sus concepciones sobre lo civilizado y lo bárbaro se difuminan y adquieren sus sentidos en los contextos locales.

Autorizar y permitir el juego del carnaval en espacios privados muestra la presencia de ciertas grietas que desafían al proyecto civilizatorio. Se reglamenta y sugiere la celebración del carnaval en el espacio público. La costumbre popular de jugar con agua puede mantenerse en el espacio privado de la casa. Probablemente lo que realmente incomoda no es el juego con agua perse, sino el juego con agua o cualquier otra sustancia en el espacio público que reúna las condiciones de la burla, el desorden, la violencia y sean contestatarias a la autoridad.

La multa y la prisión fueron los mecanismos de sanción del juego en carnaval en público. Si bien es cierto, el Código Penal de 1938 y 1960 en Ecuador¹⁷⁵ establecían estos parámetros

¹⁷⁴ La fotografía fue tomada por el fotoreportero de *El Heraldo*, Luis Antonio Sánchez, quien tenía un foto-estudio propio llamado “Gina”. Recuerda que junto con el cronista del *El Heraldo* Carlos Pangol recorría las calles para buscar las novedades de la urbe: “andábamos en la ciudad, viendo las novedades, viendo la actuación de las personas [...] uno salía con esa visión de cubrir las novedades que había aquí en Ambato” (Entrevista a Luis Antonio Sánchez, fotógrafo de El Heraldo, vía telefónica, 10 de mayo de 2021).

¹⁷⁵ En Ecuador durante el periodo republicano el primer código penal que sancionó el juego del carnaval es de 1872 durante la presidencia de Gabriel García Moreno. El castigo para quienes jueguen públicamente carnaval era de una multa de dos a cuatro pesos y la prisión de dos a cuatro días, o con una de estas penas solamente (Código Penal 1872, artículo 576). Se consideraba como una contravención de segunda clase. El Código Penal de 1872 establece un orden social en un estado nación que buscaba consolidarse. En cambio, los códigos penales posteriores que sancionaban el juego del carnaval se enmarcan en el control, prevención de crimen, estudio de

para las sanciones, en la praxis, los castigos se asemejaron a los aplicados en el siglo XVII y XIX cuando la represión era “un punto ciego frente a la sanción castigadora, ejemplificadora y prevencionista” (Morales Morales 2017, 5). La lectura de la prensa local permite ver una serie de castigos ajenos al Código Penal como el servicio comunitario y el ejercicio físico.¹⁷⁶ En Ambato como en otras ciudades, aunque clandestinamente se jugaba carnaval. En otras palabras, la festividad no estaba prohibida.¹⁷⁷ Lo que se sancionaba era el uso del agua, harina, talco por considerarlos inapropiados en una ciudad moderna. Se castigaban “los balcones indómitos y sádicos donde espera, escondida, la cascada que ahuyenta una libre risa multitudinaria que comenzaría en las calles de la urbe” (Miño, “Ilusión de fiesta”, *Crónica*, 04 de noviembre de 1950, 3).

La erradicación del juego de carnaval no fue inmediata y persiste hasta la actualidad.¹⁷⁸ En las noticias del periódico *Crónica* se señalan los continuos esfuerzos que realizaba la Guardia Civil afuera de las instituciones educativas y en los espacios céntricos para vigilar a los ambateños. Como se señaló, los carnavaleros sorprendidos en el juego eran sancionados con castigos corporales como ejercicio físico o tareas comunitarias y menos con las multas y sanciones que estipulaba el Código Penal vigente.¹⁷⁹

A pesar de las prohibiciones y de los continuos esfuerzos de las autoridades por erradicar el juego del carnaval, en la prensa se ve como cada año parte de la población hacía caso omiso

los grados de riesgo, estudio de los grados de impacto o conmoción social y tratamiento (Morales Morales 2007, 9). En el año 1938 la multa por el juego público del carnaval se actualizó con una multa de once a veinte sucres, y prisión de un día o con una de estas penas solamente (Código Penal 1938, artículo 579). El código fue realizado durante la presidencia de Alberto Enríquez Gallo. Y finalmente está el artículo 579 del Código Penal de 1960 que mantiene la sanción para los carnavaleros sin modificarse la multa ni el día de prisión.

¹⁷⁶ Las publicaciones de la prensa dan cuenta de las formas de sanciones aplicadas a los carnavaleros: “840 sucres, por multas impuestas a los carnavaleros, cantidad que corresponden únicamente a quienes han pagado esa multa en dinero, en cambio, otros, han tenido que devengar esa cantidad limpiando paredes, las celdas de la cárcel y otras ocupaciones más beneficiosas que el juego de carnaval” (“840 sucres ingresaron el martes a tesorería municipal de carnavaleros”, *Crónica*, 9 de febrero de 1956, 6). “Los que sean sorprendidos serán llevados a la Prevención en donde se les hará bañar, para que retornen a sus respectivas casas. Todo los que sean detenidos no pagaran multa ni serán detenidos, sino que llegaran a la Prevención para el baño respectivo. Se anotará a todas las casas desde donde estén jugando carnaval, los propietarios serán sancionados con multas impuestas por el señor Intendente de Policía (“Autoridades resolvieron impedir el juego de carnaval”, *Crónica*, 18 de febrero de 1960, 1).

¹⁷⁷ Marco Antonio Freire (entrevista a sobreviviente del terremoto, Ambato, 27 de mayo de 2021) cuenta que en su niñez vendía globos llenos de agua para el carnaval. A la salida de la casa colocaba una lavacara con globos que eran vendidos en un medio real. El carnaval se jugaba entre la familia y la gente que pasaba por las calles.

¹⁷⁸ Según varios registros del periódico *Crónica* revisados desde 1936 se ve que no fueron uno sino varios los intentos de las instituciones por suprimir el juego del carnaval. Entonces, es posible ver que la represión y la vigilancia desde la Intendencia y la Gobernación era habitual en el carnaval previo al terremoto de 1949 y la Fiesta de la Fruta.

¹⁷⁹ Otro recurso usado era la publicación de nombres y apellidos en la prensa local: “Se publicarán el número de carnavaleros que sean sancionados, a la vez que se mencionará el número de estudiantes que han sido sorprendidos y se dará a conocer el número de cada colegio” (“Autoridades resolvieron impedir el juego de carnaval”, *Crónica*, 18 de febrero de 1960, 1).

de las disposiciones de autoridades y de las sanciones del Código Penal. La permanencia del juego del carnaval puede verse menos como la transgresión de la regla y más como el reforzamiento de la ley (Eco 1989, 17, 18). De ahí que, el disfrute del carnaval se produce cuando primero se interioriza y reconocen las reglas, solo así se puede sentir el dominio de la norma prohibitiva para apreciar su transgresión. El juego del carnaval recuerda la existencia de la ley, de la sanción que solo puede darse una vez al año pues un carnaval eterno no funciona (Eco 1989, 17, 18).

Las formas contestatarias pueden visibilizarse en los comerciantes y los carnavaleros. A puertas del carnaval, los comerciantes promocionaban globos, anilina y talco para el juego.¹⁸⁰ En las mismas ediciones de la prensa local se publicaban, por un lado, noticias sobre el control que ejercerán el intendente a la comercialización haciendo alusión sobre las sanciones como multas y castigos y en otras páginas se puede leer la publicidad de los locales comerciales incentivando la compra de productos de la mejor calidad para festejar carnaval.¹⁸¹ Ante el conocimiento de la prohibición del juego del carnaval con agua por considerarse bárbarico, los comerciantes hacían uso de argumentos desde la modernidad para promocionar sus productos. Los anuncios publicitarios tenían una clara intención de invertir las explicaciones de los pobladores civilizados haciendo su propia clasificación de lo que está permitido y prohibido. Para los comerciantes, según la publicidad encontrada, el juego con agua era decente mientras se usen globitos de carnaval y no lavacaros. Son llamativos los anuncios publicitarios de los comerciantes para ofrecer sus productos:

Carnaval: el lavacarazo con agua es un acto atentatorio a la dignidad de la persona y es lo que reprime a la autoridad. Juegue decentemente con Globitos de las mejores marcas que expende el almacén CARLOS A. JURADO V. en calle Cevallos N. N 1511 media cuadra del Colegio La Providencia (“Carnaval”, *Crónica*, 8 febrero de 1952, 4).

¹⁸⁰ En la prensa se puede encontrar frecuentemente anuncios de globos, talco y anilina que comienzan a publicarse semanas antes del carnaval: “Globitos Fénix 1955 por Carnaval Marca registrada: vendemos al por mayor a precios de fábrica, en Cevallos 1232 y Mariano Egüéz (esquina) (“Globitos Fénix”, *Crónica*, 18 de enero de 1955, 5). “Jueguen carnaval con globitos ZARUMA, es el mejor globito del mundo, envasados en fundas inviolables de Goma. Cerradas al calor. GLOBITOS ZARUMA. Un producto de calidad, con garantía de seguridad. Distribuidor exclusivo en Ambato. Carlos Jurado Vaca Calle Cevallos N 1511 Apartado postal N300 (“Atención carnavaleros”, *Crónica*, 5 de febrero 1956, 1).

¹⁸¹ Para posteriores investigaciones se puede hacer el análisis de los elementos con lo que se juega carnaval. Entre ellos, los globos, talco, anillita y luego como se en la tercera mitad del siglo XX se introducen chisquetes, pistolas de juguete y finalmente hacia 1970 se publica información sobre el espumante con la marca más conocida llamada Carioca.

Sea o no una estrategia publicitaria, los comerciantes también formaron sus propias nociones de lo civilizado. Hacia mediados del siglo XX para ellos lo civilizado significó el reemplazo del agua por el uso de los globos de carnaval, mientras que para 1960 con el ingreso del espumante esta forma de jugar el carnaval se convirtió en lo “decente” como muestra la figura 6.8. Esto muestra como los comerciantes conocían y movilizaban sus concepciones sobre lo decente y de esta manera se establecían negociaciones entre lo popular y la élite. En este sentido, las nociones sobre lo civilizado y lo bárbarico que no eran estáticas.

Figura 6.8. Juego carnaval decentemente



Fuente: El Heraldo (5 de febrero de 1965).

La celebración del carnaval es mundial, así como sus intentos para civilizarlo y sus formas contestatarias.¹⁸² La costumbre de arrojar agua a las personas no es reciente, sino que era parte del componente folclórico original del juego de carnaval en la Baja Edad media que también fue reprimido por la autoridad a partir del momento en que, con el desarrollo cultural, no parece ya aceptable socialmente y lleva a situaciones insoportables (Petzoldt 1988, 156). Ahora bien, estas prohibiciones se permeaban con las permisividades para la cultura popular. La restricción del juego se contrastaba con la posibilidad de realizar otras prácticas como las capeas populares a la manera de los toros de pueblo. Estos eran espacios eran las diversiones populares de la época. Su festejo en los días de carnaval era posible en un espacio armado con graderíos improvisados situados en las plazas de los sitios periféricos de la urbe. La Merced e

¹⁸² En el caso de la Real Audiencia de Quito “la fiesta popular del Carnaval, que, aunque tenía origen europeo, había adquirido en América toda una compleja simbología de resistencia al poder y subversión del orden imperante” (Núñez Sánchez 2006, 12). En este contexto de la Colonia, la aspiración por erradicarlo tenía que ver con el temor del carnaval para transgredir el poder, más aún si se considera que muchas ocasiones las festividades eran empleadas para organizar revoluciones o burlarse de las autoridades. En la Real Audiencia de Quito después de las reformas borbónicas se tomaron “numerosas las medidas tomadas por las autoridades ‘ilustradas’ contra el sincretismo cultural y las expresiones del antiguo orden colonial, de corte barroco, ahora vistos como formas de barbarie y de desorden” (Núñez Sánchez 2006, 12) me pregunto sobre las continuidades y rupturas de la colonia hacia la república de esas actividades culturales.

Ingahurco fueron en muchos casos los sitios de festejo de las capeas populares. En estos lugares era posible la convivencia

Llama la atención que, en 1954, fecha de la primera muestra de incomodidad por la coexistencia festiva se prohíbe la realización de las capeas populares y se plantea su postergación para después de la Fiesta de la Fruta y de las Flores. Esto porque no se “ha mirado conveniente que, a una fiesta de aroma, de color, de donaire y alta espiritualidad, se le interfiera con otra que no guarda afinidad con la esencia misma que ostenta la Fiesta de la Fruta, la fiesta de la ambateñidad” (“Deben postergarse las capeas” *Crónica*, 11 de febrero de 1954, 1) Esta capea fue propuesta en contexto del carnaval como se lo realizaba anualmente por el Barrio La Merced:

Por esta razón es indispensable que todos los ambateños se hallen presentes en sus calles y en los programas que los diferentes barrios preparan para que nuestros visitantes no solo aprecien los números elaborados, sino la existencia de la población alegre y entusiasta celebrando la Fiesta de la ambateñidad. Con las Capeas la ciudad se presentará desolada y triste y se dará una impresión nada agradable a nuestros turistas, con las capeas se restará el brillo y la elevación de los demás actos que se están preparando. Nuevamente repetimos: no nos oponemos al fin que persiguen los organizadores. Solamente pedimos por el prestigio de Ambato se posterguen para una fecha posterior en la cual estaremos dispuestos a colaborar (“Por el esplendor de la Fiesta”, *Crónica*, 12 de febrero de 1954, 4).

Finalmente, en una mediación con el barrio de la Merced la resolución fue postergar las capeas populares para el domingo 21 de febrero una vez transcurrida la Fiesta de la Fruta y de las Flores (“Imperó la razón”, *Crónica*, 16 de febrero de 1954, 4). La postergación puede ser concebida como el desplazamiento de lo popular si solo se ve la perspectiva de los organizadores. Empero, la decisión fue tomada desde la negociación con el barrio lo que muestra el carácter de importancia que tomaba la Fiesta. Asimismo, existe cierta permisividad de mantener la práctica popular no prohibiéndola sino postergándola.

En estos marcos civilizatorio por lo general se busca el autocontrol y la pacificación de la población (Elías [1939] 1989, 331). En Ambato con el proyecto civilizatorio del carnaval y luego de la Fiesta de la Fruta y de las Flores requería mantener un comportamiento con “dignidad frente a un acontecimiento de tanta significación ... y nadie querrá ser el blanco de la censura general ni exponerse a que, por su culpa, Ambato quede mal frente a los numerosos turistas que se darán cita para admirar los diversos números del programa (“Todo por Ambato”, *El Heraldo*, 14 de enero de 1966, 4). Además del prestigio de la ciudad, las autoridades apelaban por mantener la tranquilidad entre sus habitantes en los días del

carnaval. El juego de carnaval era catalogado como antiguo y ancestral siendo una costumbre que no debía conservarse en Ambato:

REPETIMOS, no es que decimos que por ser una costumbre inveterada hay que conservarla, aun cuando sea inconveniente y peligrosa para la salud y la tranquilidad social. No, mil veces no, esto no decimos. Lo que queremos expresar es que las costumbres inconvenientes desaparecen en el pueblo, por una reiterada educación, por obra de una constante preocupación REPTIMOS, no es que decimos que por ser una costumbre inveterada hay que conservarla, aun cuando sea inconveniente y peligrosa para la salud y la tranquilidad social. No, mil veces no, esto no decimos. Lo que queremos expresar es que las costumbres inconvenientes desaparecen en el pueblo, por una reiterada educación, por obra de una constante preocupación (“La anhelada culturización”, Crónica, 28 de febrero de 1960, 4).

En muchas ocasiones, la estrategia para procurar que los pobladores eviten jugar carnaval era el cariño a su tierra. Es decir, se apelaba al ambateñismo para recordar a la población local mantener la imagen de una ciudad culta: “porque consideramos que el ambateño, amante de su terruño, que mira siempre por el prestigio de su ciudad, que quiere y aspira a que la Fiesta de la Fruta del presente año sea igual o menos que las anteriores” (“Todo por Ambato”, *El Herald*, 14 de enero de 1966, 4)

Ante estas circunstancias, las campañas por erradicar el juego del carnaval eran constantes hasta que finalmente en 1969 se decidió que la Fiesta de la Fruta y de las Flores se celebre en las mismas fechas del carnaval. Esta coexistencia desplazaba definitivamente el carnaval. En el imaginario festivo local se priorizó la Fiesta y se escindió el juego con agua, al menos en la oficialidad.

6.4. Conclusiones parciales

En este capítulo exploré las primeras ediciones de la Fiesta de la Fruta y de las Flores para explicar los sentidos del restablecimiento de la ciudad. Mostré que las miradas del futuro de Ambato y sus alrededores se desplegaron en las ferias-exposiciones, así como en el desfile y resto de la agenda festiva. Estos momentos festivos se aprovecharon para mostrar el Ambato industrial, agropecuario, floral y frutícola. Esto era parte de un imaginario urbano construido en el largo aliento conviviendo con sus características bucólicas y modernas.

En este sentido, en la Fiesta se negoció la permanencia de otras prácticas como, por ejemplo, el carnaval. En principio, esta celebración en su versión civilizada no era antagónica con la Fiesta de la Fruta por su colorido y por el agradecimiento por la cosecha anual. Esto porque, según los intelectuales, la agenda del carnaval civilizado era más cercana a los propósitos de

la Fiesta de la Fruta, por lo contrario, las prácticas del carnaval denominado barbárico debían ser civilizadas.

Muestro que, estos proyectos de erradicación del carnaval barbárico fueron posibles tan solo después del terremoto de 1949 a través de la Fiesta. Se trató de una ruta distinta de desplazamiento del carnaval a las seguidas en otros países como la reinención en Oruro (Abercrombie 1992) o a la relocalización parcial hacia espacios privados (DaMatta [1997] 2002). El camino seguido en Ambato fue la centralización de la Fiesta, es decir, dirigir la mirada hacia una sola festividad.

La Fiesta de la Fruta y de las Flores surgió como una celebración que buscaba mostrar sujetos modernos y civilizados, por lo tanto, desplazó prácticas que atentaban ese imaginario. Como consecuencia, las celebraciones locales modernas –Fiesta de la Fruta– suponen un tipo de comportamiento y de sujeto acorde a la imagen civilizatoria que se quiere proyectar.

Los pobladores locales deben actuar, ser y parecer sujetos que muestren la imagen moderna comportándose y actuando de una manera. Muchas ocasiones se requiere una autorregulación de sí mismo para ser parte del universo festivo bajo las condiciones que lo requiere el sujeto moderno (Elías [1939] 1989). En el caso de Ambato, el terremoto de 1949 fue la oportunidad para encausar las festividades locales hacia la civilización y modernidad. En el siguiente capítulo se explora la Fiesta hacia 1970, el despliegue de los símbolos, los espacios de *communitas* y la incorporación de los sectores populares.

Capítulo 7. La reconfiguración social en la Fiesta

En este capítulo exploro la reconfiguración de los lazos sociales en Ambato y sus alrededores modificados después del terremoto del 5 de agosto de 1949. Esta reconfiguración social fue leída a través de la agenda festiva y las prácticas rituales desplegadas en la Fiesta de la Fruta y de las Flores. En este sentido señalo que, tras el terremoto, la Fiesta promovió momentos de *communitas* entre los estratos sociales articulados alrededor de símbolos comunes y la alegría festiva.

Estudio la Fiesta como un rito en la medida que –pensada con carácter de permanente y anual– al igual que los ritos estaba basada en la “repetición periódica de determinadas formas, aspiran a producir una acción eficaz: convocar, propiciar, anticipar, retener o recobrar algo” (Escobar 2003, 16).¹⁸³ Escoger esta forma de ver la Fiesta como rito me permite explorar sus espacios de *communitas*, las prácticas rituales, los símbolos y la alegría festiva. Señalo que al ritualizarse la Fiesta con estos elementos más o menos continuos hace posible su permanencia en el tiempo.

En este capítulo veo la Fiesta como un rito de agregación (Van Gennep ([1909] 2008) en dos sentidos. El primero entendido como la incorporación de la población hacia la nueva configuración social. Es decir, señalo que esta es la fase que le prosigue a la liminalidad con la incorporación de la nueva mirada de Ambato y sus alrededores. Y segundo, es un rito de agregación en la medida que marca el inicio de la fiesta y la transición de la vida cotidiana hacia un momento festivo.

Para estudiar la Fiesta de la Fruta como ritual pongo en diálogo la antropología de los rituales con autores como Arnold Van Gennep ([1909] 2008), Victor Turner [1969] (1988) y Martine Segalen ([1988] 2005) con la antropología de los sentidos de David Le Breton (2007).

Después de 1949 la Fiesta actuó en palabras de Arnold van Gennep ([1909] 2008) como catalizador de la población ante el desastre. En este sentido, las fiestas tienen una importante función de mantener la integración social (Turner [1969] 1988).

La Fiesta de la Fruta cumplió esta función de cohesión desde sus primeras ediciones a través de la incorporación de prácticas rituales. Por lo general, estas funcionan como elemento de afinidad mediante la demarcación, avivan la memoria y eslabonan el presente con el pasado apropiado (Segalen ([1988] 2005, 28). Además, estas prácticas mantienen en la memoria la razón de ser de la Fiesta. En otras palabras, desde el presente se recuerda el terremoto a través

¹⁸³ Según Ticio Escobar la fiesta puede ser estudiada desde diferentes perspectivas, estas son como juego, como culto, como representación, como fiesta, como arte, como instancia de mediación y como rito (Escobar 2003, 2-11). En este capítulo exploro la Fiesta de la Fruta y de las Flores como rito.

de la Fiesta incluso transcurridos varios años del desastre por la capacidad de que tienen los rituales de mantenerse en la memoria. Por eso, es recurrente que, en estas prácticas exista un gran despliegue de símbolos instrumentales (Turner [1967] 1999). Es decir, símbolos que son considerados como los medios para buscar un fin según cada ritual.

Estos símbolos, así como los espacios de *communitas* y la alegría de la Fiesta son explorados mediante los periódicos *Crónica* y *El Herald* y la producción cinematográfica de Cristóbal Cobo Arias que retrató la agenda festiva. Además, incluyo testimonios para explorar las expresiones de alegría ante la llegada de la Fiesta y finalmente, incorporo las actas del Concejo Cantonal para conocer los debates de la agregación de los sectores populares. Para desarrollar estos argumentos divido el capítulo en dos secciones. En una primera sección exploro la incorporación de los sectores populares en la Fiesta tanto en su agenda festiva como en la producción intelectual que acompañó dicha agenda. Rastreo como durante las primeras ediciones esta incorporación generó varios debates sobre las formas de integrar los sectores populares y los espacios de ocupación. Explico que, esta incorporación forma parte de la reconfiguración social que vivió Ambato después del terremoto de 1949 necesaria para la reconstrucción.

En la segunda parte, exploro las prácticas rituales de la Fiesta hacia 1970. Muestro que, en estas prácticas se despliegan símbolos con un significado reconocido por la población, se generan experiencias de *communitas* en los parques, las calles y las plazas y se comparte la alegría de la Fiesta. Así, durante el momento festivo es posible un encuentro multitudinario permeándose las relaciones sociales establecidas previo al terremoto de 1949. Explico esta convivencia festiva mediante un mapa que señala el recorrido del desfile y la agenda de las primeras ediciones de la Fiesta de la Fruta.

7.1. Los sectores populares en la Fiesta

Los testimonios remiten a la emoción de la alegría durante el tiempo festivo. Esto marca una transición de la emoción de miedo sentida durante el terremoto hacia la felicidad de la Fiesta. Sus expresiones varían entre “era un contento”, “una alegría” “una felicidad inmensa”. En este sentido, la alegría es una fase de “conciliación de todos y de cada quien sin negar el sufrimiento y caducidad que pulsan la vida mundana” (Cuesta y Stegmayer 2012, 3). Si bien los recuerdos se permean entre la memoria y el olvido (Ricouer 2003) permiten ver la espera de Fiesta y su llegada asimilada con felicidad.¹⁸⁴ De esta manera se articula una emoción

¹⁸⁴ Micaela Cuesta y María Stegmayer (2012, 1) explican la insistencia del estudio de la memoria histórica en las nociones de recuerdo, olvido, trauma y duelo en detrimento de emociones como la felicidad.

asociada al sufrimiento con la emoción liberadora de la felicidad (Cuesta y Stegmayer 2012, 2). Es decir, expone la salida del tiempo rutinario hacia el ingreso al tiempo festivo.

Los periódicos locales también anunciaban la llegada de la Fiesta refiriéndose a esta con la emoción de alegría. Los titulares de *El Herald* describieron la fiesta como un “escenario de unión y de alegría” (*El Herald* 1966, 15 de enero de 1966, 6) y como una “fiesta de alegría y folklor” (“XVIII Fiesta”, *El Herald*, 16 de febrero de 1969, 1). Considerando que, los testigos vivieron las primeras ediciones de la Fiesta de la Fruta y de las Flores durante su niñez o adolescencia, sus recuerdos muestran menos las ferias-exposiciones y más otros eventos multitudinarios como el desfile o los juegos mecánicos. Marcelo Rubio (sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 06 de noviembre de 2020 recuerda esperar con “alegría” los juegos mecánicos a cargo de la empresa Central Park.¹⁸⁵

En este sentido, la fiesta es la “oportunidad para reunir al grupo [...] estructura al grupo y a la vez lo reproduce como grupo” (Saignes 1993, 60). Tanto en la efervescencia de los largos meses de preparación, como en las procesiones en las que la ciudad aparece bajo el signo de consenso” (Segalen [1998] 2005, 116). La Fiesta de la Fruta como rito significa pensarla como mecanismo de reforzamiento del vínculo social de la comunidad. Este vínculo social se robustecía a través de la participación de los pobladores del espacio urbano, así como del rural de toda la provincia:

debemos pensar que la Fiesta de la Fruta no es, ni debe ser, solamente una distracción e la ciudad, sino una sana alegría del trabajo que recibe la cosecha, de la nueva verdura del árbol, que ha elaborado la policromía inimitable de la fruta desbordando sus juegos exquisitos (“Educación y Fiesta de la Fruta”, *Crónica*, Sección agrícola, 6 de enero de 1951, 3).

Este vínculo de comunión o *communitas* visibles en los días festivos –especialmente en las primeras ediciones– fueron organizados, debatidos, aceptados o mediados previamente por sus organizadores. Si bien existía un consenso sobre la participación de los sectores populares aún faltaba decidir la forma de integrarlos, más aún cuando la Fiesta giraba alrededor de las nociones de modernidad, progreso y ornato.

Este consenso de la integración de los sectores populares hace parte de este momento post-liminal. Para los intelectuales, la recuperación de Ambato y la provincia tras el terremoto solo era posible a través de la unión de todas las fuerzas productivas. Entonces, la pregunta planteada por los organizadores fue cómo debía ser el lugar de los sectores populares durante la Fiesta sin que esto altere sus nociones de ciudad moderna.

¹⁸⁵ En la Plaza Urbina se instalaron juegos como el tren fantasma, la rueda moscovita, el tiro fotográfico y carpa misteriosa (“Central Park”, *Crónica*, 13 de febrero de 1951, 4).

Este debate surge en un contexto particular de transición entre el último tercio del siglo XIX y comienzos del XX. Se trata de un momento en que “las ciudades se ven sujetas a una serie de modificaciones en su estructura urbana, las mismas que están dirigidas a diferenciar los espacios e introducir límites entre la ciudad y el campo y entre los distintos sectores sociales” (Kingman Garcés 1992, 35).

En la organización de la agenda para celebrar la primera Fiesta de la Fruta y de las Flores hay dos episodios que obedecen a estas lógicas de incorporación de los sectores populares en un escenario tan complejo. Se tratan del debate sobre la participación de las vivanderas¹⁸⁶ del mercado en la feria-exposición frutal y la integración de los sectores rurales, los indígenas y la población de los cantones en el desfile.

7.1.1. La feria-exposición de la fruta

La feria-exposición de la fruta mostraba la producción frutícola de Ambato. Por lo general se acompañaba de la venta de pan, platos criollos y refrescos. Dicha feria fue motivo de debate en 1951 en el seno del Concejo Cantonal. El debate giró alrededor del espacio de la feria-exposición y la participación de las vivanderas.

El Centro ecuatoriano argentino –ente organizador de la primera feria– envió un oficio al Concejo Municipal para que se facilite la plaza del mercado. La solicitud hace parecer que tan solo se pedía la autorización para el uso de la infraestructura. De forma que, las vendedoras del mercado tenían que desalojar la plaza del mercado y ser reubicadas en otros espacios de la urbe mientras dure la Fiesta.

La solicitud causó tal controversia que las expendedoras del mercado se opusieron rotundamente al desalojo momentáneo. Algunos miembros del Concejo cantonal apoyaron y otros rechazaron la moción. El debate fue arduo y duró varias semanas. Muchas de las opiniones de los concejales cambiaron conforme pasaban las sesiones. Algunos modificaron su voto de apoyo o rechazo al uso de la plaza del mercado reluciendo el conflicto generado por la integración de los sectores populares en una Fiesta que apenas se estaba incorporando al calendario festivo.

Esta discusión se produjo en un contexto cuando “el Estado desarrolla una preocupación por ‘lo popular’, tanto por el folclor como por la inculcación de hábitos higiénicos, por la llamada educación popular y el mejoramiento racial” (Kingman 2014, 203). Así, los concejales

¹⁸⁶ En las ferias, especialmente la que se realizaba el día lunes, se podía distinguir mayor presencia de mujeres. Gran parte de su presencia se debía a que su procedencia era de otras parroquias o cantones (Ibarra 1992, 256). A las vendedoras de plazas y mercados se las nombraba “gateras”, “placeras” o “vivanderas”. Este último es el término que se mantiene vigente en la segunda mitad del siglo XX.

sortearon dos posibilidades en el debate, entre estas: la permanencia en la plaza del mercado o el traslado de las vivanderas a otros sitios. Ambas posibilidades respaldadas en la necesidad de proyectar una imagen adecuada de la urbe para los visitantes, sacrificios que merecían la pena en nombre de la Fiesta.

Por ejemplo, el doctor Toro Navas argumentó la posibilidad del traslado de las vivanderas a otros sitios en pro del bienestar colectivo. La Fiesta, dijo, consiente “un poco de sacrificio si en cambio se trata de un acto de suma importancia no solo para la ciudad sino para toda la Provincia” (Actas del Concejo cantonal, 23 de enero de 1951). Para el mismo concejal, se trataba de demostrar ante la ciudad, la provincia, la nación el buen nombre de Ambato; especialmente con las instituciones organizadoras: “y aun con los extraños ya que es notorio que la Embajada Argentina está enterada de todas estas gestiones” (Actas del Concejo cantonal, 23 de enero de 1951).

Asimismo, el doctor Castillo sugirió la reubicación de las expendedoras a otros espacios de la urbe. Las vendedoras de legumbres, por ejemplo, podían ser situadas “en los portales, y esto sería un atractivo para los turistas” (Actas del Concejo cantonal, 23 de enero de 1951). De acuerdo a los concejales, los posibles escenarios de reubicación con puestos provisionales eran la plaza Colombia, en el primer piso de la Casa Municipal bajo cubierta, en el comedor público, en la plaza Urbina o en las distintas plazas de la ciudad.

Otros concejales como los doctores Camacho, Zurita y Rubio argumentaron que los espacios provisionales no cumplían con los requisitos de higiene necesarios. Las expendedoras de la plaza del mercado “al ser sacados de él, constituirían un peligro para la salubridad de la población si sus ventas tendrían que hacerse a la intemperie higiene (Actas del Concejo cantonal, 23 de enero de 1951). En este contexto, la reinstalación de las comerciantes con los lugares que faciliten las comodidades como vitrinas implicarían un enorme gasto al Municipio.

El “tipismo ambateño” se sumó a los argumentos para mantener a las expendedoras en la plaza del mercado durante la Fiesta. Su presencia en la plaza del mercado fue vista como un atractivo para deleite de los visitantes. En palabras de los intelectuales, era importante “dar una buena impresión a los turistas que vengan los días de la Feria, en tal forma de que se den cuenta de cómo funciona el Mercado en nuestra ciudad” (Actas del Concejo cantonal, 23 de enero de 1951). Entonces, para el concejal Zurita la plaza del Mercado con las vivanderas era lo “más pintoresco” (Actas del Concejo cantonal, 23 de enero de 1951).

Este conflicto, mediación y decisión del Concejo cantonal de no ceder el lugar, no puede ser leída sin considerar la agencia de las expendedoras del mercado. En este sentido, como se

señala para el caso de Quito, “los hombres [mujeres] no solo habitan la ciudad, sino que se ven envueltos en un juego de representaciones, de pre-lecturas que sirven de base a su relación cotidiana con el 'otro' y con sus espacios (Kingman y Salgado 2000, 83).

Las sesiones, pospuestas y agendadas nuevamente en varias ocasiones, supuso la convocatoria de las expendedoras a las sesiones. Así, a las comisiones del Concejo cantonal se sumaron comisiones de las vivanderas para analizar el conflicto. Los argumentos de las expendedoras que se publicaron en el periódico *Crónica* parecían coincidir con algunas de las afirmaciones de los concejales en las sesiones:

Con toda cabe una aclaración en el sentido que lo único que hemos venido reclamando es que se busquen locales adecuados para el efecto, puesto que de llevarse a cabo en el local del Mercado, nos veremos seriamente afectados, pues que el desalojo de nuestros puestos de negocio significaría una grave perjuicio para nuestros intereses incluso si se tiene en cuenta que vivimos solo de nuestro trabajo en dicho mercado [...] También, a más de un horrible espectáculo con la diseminación por diferentes lugares de la ciudad, en estado completamente antihigiénico, a toda la intemperie, así también nos demandaría gastos en los artefactos que requiere la adecuación de los puestos (Vivanderas del mercado, “Remitido”, *Crónica*, 23 de enero de 1951, 5).

Estas comunicaciones y los oficios de los actores involucrados publicadas en el periódico *Crónica* fueron otra forma de presión y de comunicación para la sociedad local para motivar su participación. De esta manera, los sectores populares negocian su participación en las fiestas. Parte de las estrategias de los sectores populares, en este caso, las expendedoras, fue incluir los discursos de los concejales en su defensa. Los perjuicios económicos durante el tiempo de su reubicación, la salubridad y la imagen de la ciudad constituyeron las razones para negarse a su desalojo.

La negación de prestar sus espacios de trabajo para la exposición frutal no puede ser interpretada como una negativa a la Fiesta. Para las vivanderas no estaba en negociación su participación durante la Fiesta. Las expendedoras manifestaron reiteradamente su colaboración y la predisposición considerando “el certamen como un lugar para demostrar cultura, progreso, engrandecimiento de Ambato y que siendo una de las primeras a efectuarse en esta ubérrima tierra, significará y constituirá la demostración de cuánto vale nuestra tierra a la que tanto queremos” (Vivanderas del mercado, “Remitido”, *Crónica*, 23 de enero de 1951, 5).

Después de varios debates, aunque el Concejo cantonal dictó la resolución que no implicaría el desalojo de las expendedoras y las mantenía en sus espacios de trabajo durante la Fiesta sí

se anunció el remplazo del lugar de la Feria Frutal de la plaza del mercado a la casa del señor Juan H. Darquea ubicada alrededor del parque Montalvo. En este conflicto, el Centro ecuatoriano argentino declinó su participación como organizador asumiéndola el Centro norteamericano.

Mantenerse en el espacio de la plaza del mercado conllevó también a establecer acuerdos con las vivanderas. Por ejemplo, la presentación del mercado guardando las medidas de higiene, los adornos y la vestimenta fueron parte del compromiso entre las expendedoras y el Concejo cantonal. Según el concejal Rubio: “las vendedoras han indicado que en la Fiesta de la Fruta estarán bien presentadas con sus blusas blancas, con sus capelinas y, en fin, con sus puestos de ventas perfectamente arreglado, capaz de dar una magnificada impresión a los turistas que nos visiten (Actas del Concejo cantonal de Ambato, 25 de enero de 1951).

El debate sobre la participación de las expendedoras de la plaza del mercado en la primera Fiesta en 1951 no significa la escasa participación popular sino más bien la intención de las autoridades de encontrarles un lugar en la festividad. Este sitio debía estar acorde a la nostalgia del imaginario urbano bucólico y moderno que surgía la Fiesta, por lo tanto, se buscaba la inserción de los sectores populares bajo esta lógica.

En las próximas ediciones de la Fiesta, este conflicto de no ceder el espacio de la plaza del mercado se interpretó de forma negativa por los intelectuales (“La primera Fiesta de la Fruta y de las Flores, recuerdos y comentarios”, Revista Tungurahua, febrero de 1952, 8).¹⁸⁷ En este marco, la preparación y la fiesta misma fue una arena de conflicto y la respuesta conseguida en el seno del Concejo cantonal demostró la capacidad de negociación de los sectores populares.

7.1.2. El desfile

Las fiestas son aprovechadas para recrear identidades colectivas consideradas autóctonas y tomar conciencia de los fenómenos culturales (Segalen [1998] 2005, 38). Así, en el caso de Ambato, el desfile de la Fiesta se convierte en un espacio de exhibición de la población y de la producción floral, frutal, industrial, ganadera y agrícola. Este momento es visto para los intelectuales como una oportunidad para proyectar una imagen de un “nosotros” ante los visitantes.

¹⁸⁷ La primera edición de la Revista “Tungurahua” fue publicada en febrero de 1951 como motivo de la Fiesta de la Fruta y de las Flores. Se trataba de una revista con fines de divulgación de la producción local, las recomendaciones de los sitios para visitar e incluía artículos de intelectuales locales. Estaba dirigida especialmente para los visitantes.

Para los organizadores era necesaria la participación de toda la población en toda la agenda festiva, especialmente en el desfile. Esto porque la Fiesta era el festejo del renacer de la provincia de Tungurahua, y no solo la ciudad de Ambato, ni si quiera el cantón. Esta ampliación de las fronteras festivas llevó a los intelectuales a considerar nuevas incorporaciones en la agenda festiva como, por ejemplo, en el desfile, señalando que: “sería hermoso ver a todos nuestros campesinos, confraternizando entre parroquias, en una amena, especial y genuina fiesta propia del caso” (Enrique, “Antena”, *Crónica*, 22 de enero de 1953, 4).

De esta manera, se incentivaron formas de participación de la provincia de Tungurahua. Estas formas de inclusión entre 1951 y 1955 en los desfiles recrean los sentidos de la reconstrucción en función de los personajes y las representaciones que se exhibieron por las principales calles de la ciudad. En la prensa local, es posible rastrear las sugerencias para la participación de las parroquias, estudiantes, los indígenas y la población campesina. La vestimenta, los objetos a llevarse y las actividades para el recorrido del desfile fueron recurrentes en las indicaciones. La Fiesta de la Fruta y de las Flores era la oportunidad de que los visitantes se acerquen a la indumentaria, las artesanías y las prácticas cotidianas de los pueblos.

Entre los desfiles realizados entre 1951 y 1954 se recomendó usar el atuendo tradicional de los pueblos. Por ejemplo, el presidente del Centro Agrícola Cantonal y también creador de la Fiesta imagina durante el desfile ver el “color brillante del vestido campesino debe danzar en la fiesta parroquial” (“Fiesta de la Fruta”, *Crónica*, 5 de enero de 1951). Indicaciones de este estilo, se publicaron haciendo alusión a la “indumentaria propia de cada región”, “trajes típicos” o los “trajes domingueros” de las localidades como fueron denominados por los intelectuales (“Gestiones para 2da. Fiesta de la Fruta continúan con éxito”, *Crónica*, 22 de enero de 1952, 1). Siguiendo estas sugerencias, durante el desfile de 1951, la comunidad Salasaca participó con danzantes y las mujeres de la parroquia de Tisaleo –que en ese entonces aun no era cantón– vestidas de cholos. En la figura 7.1 se divisa unos danzantes recorriendo las calles de la ciudad con una multitud que les rodea.

Figura 7.1. Fiesta de la Fruta y de las Flores



Fuente: Cristóbal Cobo Arias (1951).

La Fiesta de la Fruta era una celebración de la cosecha, por lo tanto, el desfile fue el espacio adecuado para integrar al campesino, aunque de forma alegórica. Por ejemplo, en el desfile de 1954 se exhibió “la sinceridad campechana del campesino con la anda en el un brazo y el poncho en el otro” (“Un desfile significativo”, *Crónica*, 21 de febrero de 1953, 4).

Las actividades económicas de las parroquias también eran representadas en los desfiles. En 1953, el paso del desfile fue descrito “como una película que nos iba enseñando las distintas zonas de la Provincia, con sus características especiales” (“Un desfile significativo”, *Crónica*, 21 de febrero de 1953, 4). Ese año desfilaron grupos de estudiantes de las escuelas parroquiales vestidos de agricultores y campesinos portando herramientas de labranza y los productos locales como frutas, flores, panes y tejidos que en ocasiones eran entregados a los visitantes. La prensa lo describió así:

con las canastas de frutillas, con las exquisitas manzanas; a las de Sucre y Los Andes. con los grandes costalillos de abridores y duraznos. a las de Patate, con las olorosas mandarinas y chirimoyas; a las de Izamba, con sus peras y capulíes, a las de San Bartolomé, con las reinasclaudias, a las de Picaihua con sus tunas, a las de Baños con los aguacates y naranjillas (Enrique, “Antena”, *Crónica*, 22 de enero de 1953, 4).

Esta participación masiva fue resultado de un proceso; en cada edición de la Fiesta en general, y del desfile en particular, se sumaban más actores e instituciones. La integración no se dio de forma inmediata en la primera Fiesta, sino que tardó algunos años. El recorrido del desfile demuestra la incorporación de más entidades y participantes en el desfile. En la figura 7.2. se muestra la participación del cantón Cevallos. Su carro adornado con flores traslada a las mujeres que sostienen lo que parece ser unos ramilletes de flores y frutas.

Mapa 7.1. Centralización festiva



Elaborado a partir del plano parcial de Ambato para el desfile de la Fiesta de la Fruta (1953).

Figura 7.2. Cevallos en el desfile en la Fiesta de la Fruta y de las Flores



Fuente: Cristóbal Cobo Arias (1951).

Sugiero que, uno de los motivos de la integración masiva de los sectores populares, así como del cumplimiento de las indicaciones realizadas por los intelectuales fue la intervención de entidades educativas y religiosas en la organización. Desde la educación, no faltaron las comisiones de profesores que visitaron las escuelas de las parroquias y los cantones meses antes de la Fiesta. Bajo el auspicio de la Dirección de Educación, los docentes fueron encargados para la visita de las parroquias. En estos lugares, los tenientes parroquiales mantenían constantes conversaciones con los delegados de las comisiones de la Fiesta para organizar su representación en el desfile.

Por su parte, el sector religioso también tenía la labor de motivar la concurrencia de los pobladores de las parroquias. La misión de los párrocos y los vicarios era llegar a aquellos espacios lejanos. De esta manera, se procuraba levantar el “espíritu de todos los agricultores de las respectivas jurisdicciones a fin de que concurran a la exposición frutícola, a la vez que con sus trajes típicos y sus cestos de frutas concurran al gran desfile” (“Clero de la Diócesis debe cooperar para éxito de la Fiesta de la Fruta”, *Crónica*, 01 de febrero de 1952, 6). Los párrocos y los vicarios aprovechaban las misas y las homilías para recomendar la participación de los pobladores rurales en la Fiesta.

7.2. Los sectores populares en la producción intelectual

El movimiento telúrico trajo consigo no solo el reconocimiento de los sectores campesinos en la economía de Ambato, Tungurahua y la nación sino también su integración en el relato de los intelectuales. Así lo muestra la producción intelectual de Víctor Gabriel García. Este libro publicado con motivo de la tercera Fiesta de la Fruta y de las Flores en el año 1953 pone gran atención a los sectores campesinos y al sector rural.¹⁸⁸ Sin dejar de reconocer la importancia

¹⁸⁸ Se trata de una edición publicada bajo el auspicio del Concejo Cantonal de Ambato promovida por el alcalde de ese entonces, José Arcadio Carrasco, como homenaje de la tercera Fiesta de la Fruta y de las Flores.

de la ciudad, se explica que parte de la economía local se sostiene con la población campesina:

pero el esfuerzo urbano, de suyo macizo y valioso, se complementa con el esfuerzo rural, floreciente y tesonero. La economía que la ciudad realiza es una parte porque la otra parte está cumplida en la economía campesina aledaña, cercana o distante y agraria propiamente dicha (Garcés 1953, 13).

Mientras que en la ciudad la población se dedica a actividades específicas, en el campo la población se especializa en la producción y las actividades artesanales. En el libro se reconoce la importancia de las ferias semanales para la economía. Sin esta producción agrícola sería imposible el desarrollo de la Fiesta. Se señala que “y si la ciudad presenta el cuadro optimista de gentes ocupadas en sus gestiones específicas, el campo ambateño, el agro de Tungurahua tiene su representación buena y su economía precisa en las ferias de que gozáis semanalmente” (Garcés 1953, 13,14).

De esta manera, el imaginario urbano construido en la primera mitad del siglo XX se refuerza con el terremoto de 1949. Sobre lo bucólico se señala de Ambato “que vive sonando bajo la canción de sus colinas y el rumor de su manso río, mientras sus huertos y sus jardines mantienen sus promesas jugosas o sus flores que perfuman el ambiente saturándolo de primor y de atracción (Garcés 1953, 10). La feria se ve con doble función, es decir como un fenómeno económico y la vez como un fenómeno social. Por un lado:

da entrecruce de productos, intercambio de riquezas, pero da además más oportunidad para que las gentes se relacionen, se vinculen, se acerquen de espíritu como un medio eficaz de mejor entendimiento humano, base de progreso social para el porvenir de los pueblos (Garcés 2003, 16).

El autor describe la feria como un medio para el acercamiento social. Solo mediante estas cercanías Ambato podrá lograr un “futuro plagado de flores y frutos y en donde las gentes serán más amables, más vinculadas entre sí hacer más homogénea su trabazón de espíritu más firme su robusto afán de progreso social” (Garcés 2003, 13). En la figura 7.3. se muestra una feria en 1951. Allí se evidencia la cercanía entre todos varios sectores de la población.

En algunas publicaciones se edulcoró la realidad de algunos sectores de la población, especialmente los populares para ser presentado en su agenda festiva. Esta representación también fue materializada en las publicaciones con motivo de la Fiesta. En la prensa, aunque se muestra la incorporación del campesino en las primeras ediciones de la Fiesta de la Fruta era visto de forma romantizada. Afuera de los discursos y de la representación del desfile y de las ferias-exposiciones quedaban la explotación laboral o las luchas agrarias (Nicola López 1960, 155). Se lo describe así:

¿A quién corresponde celebrarla con mayor entusiasmo y regocijo, sino es el campesino? La rotura el vientre de la tierra para extraer o dar ocasión al sazonado fruto. El, quien con cariñosa solicitud cuida del árbol que luego le devuelve sus desvelos en frutos de dulce mieles. El quien se afana en la policromía de los colores, haciendo brotar flores de múltiples matices. Por esto la idea de que venga el campesino a participar en la Fiesta de la Fruta y de las Flores ha tenido la mejor de las acogidas (Enrique, “Antena”, *Crónica*, 22 de enero de 1953, 4).

Figura 7.3. Feria en Ambato, 1951



Fuente: Cristóbal Cobo Arias (1951).

Las guías turísticas, las revistas, las guías industriales mostraban los sectores populares folclorizados. Con el título de “nuestro folklore” se publicaron imágenes de comerciantes en la Revista Tungurahua en febrero de 1954. La frutera, la choricera, la panadera, el canillita, las floristas figuran como las estampas representativas del “tipismo” ambateño. Los sectores populares encontraron su sitio en el espacio urbano de la Fiesta como parte del escenario “pintoresco”, “criollo”, “típico”. En el relato los personajes de la vida cotidiana demostraban que “la ciudad tiene el encanto del trabajo y la sonrisa de superación. Sus hombres no saben de la amargura de la derrota y el vencimiento” (“Nuestro folklore”, *Revista Tungurahua*, febrero de 1954, 36, 37). Mientras tanto, la cooperación de los sectores populares era resguardada de forma cercana por las instituciones educativas y los sectores religiosos.

7.3. Prácticas rituales, communitas y símbolos

Durante varias de las primeras ediciones de la Fiesta de la Fruta y de las Flores se acostumbraba a realizar extraño –en palabras de Turner ([1969] 1988)– prácticas rituales de salutación o de agregación al en el nuevo espacio. Estas prácticas realizadas durante los días previos a la festividad buscaban la confraternización de la población ambateña con los visitantes.

Así, el baile de la escoba fue una práctica que daba la bienvenida al visitante mostrando la hospitalidad de la localidad a través del baile y la música.¹⁸⁹ Las directivas de los barrios organizaban el baile y saludo de la escoba. Este era “una original forma de exteriorizar su saludo de bienvenida a los turistas que se encuentran ya en nuestra ciudad” (“Bailes de la escoba, *El Heraldo*, 14 de febrero de 1968, 3).

Los pobladores recorrían las calles y luego se reunían en el parque para bailar con una escoba adornada con diseños que podían ser de muñecas, reinas, efigies de brujas y payasos (“Bailes de la escoba, *El Heraldo*, 14 de febrero de 1968, 3).¹⁹⁰ La Banda Municipal acompañaba el recorrido de los pobladores mientras los visitantes se situaban en las aceras observando y en ocasiones siendo parte de la práctica ritual entre la música y el baile como describe el periódico: “la ciudadanía que apostada en las aceras aplaudió a los entusiastas integrantes del Comité” (“Bailes de la escoba”, *El Heraldo*, 14 de febrero de 1968, 3).

Al finalizar el recorrido, la población, las autoridades locales y los integrantes de los comités barriales se reunían en los parques de la ciudad. En estos espacios abiertos como las calles y los parques se convertían en sitios de convivencia. Estos lugares de *communitas* eran posibles durante el encuentro del recorrido de la calle y en la conglomeración del parque entre los vecinos de distintos barrios. La homogeneidad y compañerismo hacían de este encuentro un espacio de comunalidad como se muestra en la figura 7.4. Por ejemplo, en la fotografía se observa la concentración de población en un parque, la autoridad cantonal siendo parte de la práctica ritual y conviviendo con los pobladores.¹⁹¹

El baile de la escoba además de dar la bienvenida al espacio festivo cumplía la función de unión y agregación de la población a la Fiesta. En las diferentes prácticas rituales se evidenciaron una gran presencia de visitantes. Entonces, la convivencia no fue solamente local, sino que estos espacios fueron propicios para el encuentro de la población de la región. Las prácticas rituales son importantes porque refuerzan el sentido local, así como el sentido

¹⁸⁹ En las fiestas, el público “tenía una ocasión única para entremezclarse cabía distinguir desde el flaneur capitalino que como mirón paseante deambula perdido en la multitud, al procedente de provincias deseoso de instruirse y de divertirse, o los “visitantes inteligentes” procedentes de grupos socio-profesionales cultivados” (López-Ocón 2002, 108).

¹⁹⁰ La prensa señala “se habían forrado las escobas de vistosos colores, dando formas de piernas, brazos, de tal manera que parecían auténticos muñecos” (“Bailes de la escoba”, *El Heraldo*, 14 de febrero de 1968, 3.).

¹⁹¹ Muchas veces como sucedió con el comité del barrio El Español el baile de la escoba se acompañaba de una vestimenta. Las mujeres llevaban “elegantes trajes de color rojo adornados de hojitas verdes en la pechera. Llevaban también pañuelos de cabeza, color rojo, con adornos de color verde” (“Bailes de la escoba, *El Heraldo*, 14 de febrero de 1968, 3). La vestimenta representaba el color de la bandera de la provincia: rojo, verde, rojo. En la fotografía, por ejemplo, se observa al alcalde de 1968, Ricardo Callejas Váscquez sosteniendo una escoba compartiendo con la población. De forma que, los rituales son espacios de convivencia social organizados según barrios.

de nación. De esta manera, la Fiesta refuerza el imaginario urbano en lo local y hacia lo exterior proyectan la imagen de lo que es Ambato circulaba por un amplio espectro fuera de lo local.

Figura 7.4. Bailes de la escoba



Fuente: El Heraldo (14 de febrero de 1968).

El baile era, además, un recordatorio y llamado para la población de mantener limpia la ciudad. La escoba –principal elemento de esta práctica ritual– era el símbolo de una ciudad limpia. Las escobas con sus diseños variados incitaban a la limpieza de la urbe. Esta era la forma que tenían las autoridades para motivar una gran minga en la ciudad y dejarla limpia para recibir a los visitantes. Por tal motivo, el Comisario de Sanidad del Concejo cantonal acompañaba las caravanas de los bailes vigilando que se cumplan las disposiciones de aseo y ornato.

En este baile se procuraba una amplia participación de las instituciones educativas, así como de los barrios, los gremios y las asociaciones. La insistencia en la incorporación del estudiantado en esta práctica festiva refleja la necesidad de educar a las nuevas generaciones. Mientras que a los barrios se les solicitaba la limpieza de las calles, el arreglo de las fachadas, de la pintura y los cerramientos de las casas. Caso contrario la ordenanza establecía que el Comisario Municipal cobraba multas para los infractores. Esto se convirtió en una preocupación constante con motivo de la Fiesta. Incluso días previos a la Fiesta, la prensa publicaba insistentemente las recomendaciones del arreglo en los barrios:

Miraflores, uno de los barrios residenciales más visitados por el turismo, debe presentarse en debida forma para la vernácula celebración ambateña [...] el Municipio debería hacer un llamamiento a los propietarios de ese sector, para que, así como los dueños del centro de la ciudad, se preocupan en arreglar sus fachadas, en Miraflores se arreglen los cerramientos. en

un recorrido por la avenida (“Y a propósito del ornato en Ambato”, *El Herald*o, 13 de febrero de 1963, 5).

Estas disposiciones muestran formas de ver a la población y de cómo representarlas en momentos atípicos como los festivos y que están basadas en propuestas de manejo de la ciudad y los individuos propias del ornato y de higienismo (Kingman Garcés 2002, 104). Se trata de medidas que, si bien son resguardadas durante la vida cotidiana, su control se intensificó y se hizo más estricto con motivo de la Fiesta. En este sentido, el higienismo es una corriente médico-social intentaba el ordenamiento del espacio social y físico basados en criterios positivistas mientras que el ornato hace referencia al adecentamiento de las ciudades (Kingman Garcés 2002, 112). En Ambato, no se pueden encontrar límites claros al respecto, sino que los intelectuales emplean los conceptos de forma indistinta y complementaria. Esta práctica ritualizada hace parte de una gama de formas creativas para invitar a la población a la concurrencia de la Fiesta. En el año 1967 desde una avioneta se repartieron mensajes de invitación a ciudades como Quito, Guayaquil, Cuenca, Riobamba y Latacunga. Se diseñaron pequeños paracaídas acompañados de flores, frutas, conservas y mensajes de invitación para luego ser lanzados desde la avioneta. En el periódico se señala: “nuestros hermanos de las ciudades que indicamos, recibirán hoy, como una lluvia de afecto y cordialidad del huerto y jardín de la Patria, miles de paracaídas con el mensaje fraterno” (“Hoy Ambato entrega al país mensaje de cordial invitación a su Fiesta”, *El Herald*o, 13 de febrero de 1967, 1).¹⁹²

En esta práctica ritual se arrojaban los productos desde el cielo hacia la tierra. En un sentido religioso, según el Mario Sarabia (entrevista al vicario de pastoral de la Diócesis de Ambato, Ambato, 30 de mayo de 2021) además de ser una invitación a la Fiesta tendría como finalidad llevar el mensaje de Dios hacia más personas. En sus palabras:

entender que en la tierra el hombre está siempre a la expectativa de la bondad de Dios que quiere manifestarse constantemente para su realización perfecta, del cielo nos viene lo grande, toda esa revelación magnífica con la que nosotros vamos logrando esa salvación otorgada por el redentor Jesús (Mario Sarabia, entrevista al vicario de pastoral de la Diócesis de Ambato, Ambato, 30 de mayo de 2021).

Este ritual de salutación a los visitantes mostraba las flores y las frutas como el símbolo de la Fiesta, rasgo distintivo de Ambato según sus cultores. En este sentido, la Fiesta de la Fruta dirigía su mirada al imaginario urbano en su característica bucólica construida previo al

¹⁹² Los rituales desplegados días antes o al inicio de las jornadas festivas podían conjugar los sentidos como la vista, el gusto, el tacto, el olfato y el oído.

terremoto de 1949 añorada en los huertos, las quintas y el Ambato romántico.¹⁹³ Los visitantes asociaban los productos florícolas y frutícolas con Ambato. Como consecuencia, la ciudad bucólica ya no era tan lejana.¹⁹⁴

Los productos que caían en los paracaídas se relacionaban con el tiempo festivo. Así, la población se enteraba de la Fiesta de la Fruta y de las Flores y el imaginario urbano con características bucólicas era difundido hacia los sitios fuera de lo local. La acogida de los pobladores que recibían el producto significa la percepción efectiva de la práctica ritual. Los sentidos se activan para reconocer y asociar las flores y las frutas como parte de la ciudad de Ambato y su momento festivo. Los productos seleccionados expresan una visión de la localidad construida entre la predominancia de las flores y las frutas en sus espacios.

Asimismo, incluir las conservas buscaban mostraban su producción industrial a la nación. Desde la segunda década del siglo XXX en Ambato existió una incipiente industria de frutas conservadas. La diversidad de frutas iba entre los duraznos, las manzanas, las uvas, los albaricoques, las frutillas, las peras, entre otras variedades. Se buscaban que: “cuando sus envases hayan llegado a ser lo suficientemente llamativos, conseguirán desterrar completamente a los similares extranjeros” (Montalvo, Reyes y Cuesta 1928, 194). Incorporar las conservas en esta práctica ritual muestra la finalidad de posicionar estos productos a nivel local y nacional.

Por otro lado, en la Fiesta también se desplegaron rituales de agregación que tenían una finalidad más específica, es decir, la convocatoria de la población a cada práctica de la agenda festiva. Por ejemplo, el repique de las campanas encontrado en dos momentos: la misa de bendición de las flores, frutas y pan y la elección de la reina que presidirá la Fiesta.

Las campanas eran los símbolos de la convocatoria y la anunciación como muestra la figura 7.5. El sonido buscaba congrega a la población para participar en la bendición de las flores,

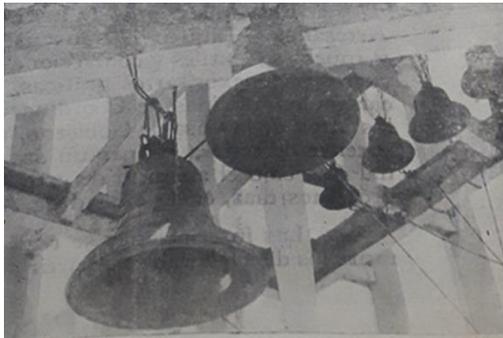
¹⁹³ En nombre de la fecha se acompañaron de poemarios como el elaborado por Remigio Romero y Cordero (1951, 61-168). En el libro “Ambato y sus romances” exalta frutas y flores con pequeños poemas. Entre las frutas están pomares, frutillas, ciruelas claudias, capulíes, membrillo, albaricoque, mandarina, moras, aguacates y duraznos. Las flores exaltadas como magnolias, claveles, rosas, amapolas, nardos, girasoles, geranios, verbenas. Anemonas, geranios, petunias, tulipanes, gladiolos, azucenas, jazmines, dalias, lirios, adelfos, jacintos, cactus, hortensias, crisantemos, diamelas, glicinias, violetas, fucsias, malvas, heliotropos, camelias, narcisos, margarita.

¹⁹⁴ En el ritual del paracaídas las flores, las frutas y las conservas llegaban a la mano del visitante activando el sentido de la vista, el tacto, el gusto y el olfato asegurando la existencia del objeto. Los objetos se sostenían en las manos, palpándolos, distinguiendo su volumen, calor, peso experimentando alguna sensación (Le Breton 2007, 153-155). Cuando el objeto era palpado se activaba la búsqueda de reconocimiento y de información. La lectura de la invitación acompañada a los objetos completaba la recepción del mensaje. La vista, el tacto intervenían en el desciframiento de la función simbólica. Por su parte, los alimentos como las frutas y las conservas eran los objetos sensoriales para ser degustados por la población. En este sentido, comer es un acto sensorial porque la boca saborea los alimentos y la nariz los huele. De ahí que, el hombre no se alimenta con productos indiferenciados, sino que se nutre ante todo de los sentidos.

frutas y pan o a su vez anunciaba a la conglomeración la designación de una reina que presidirá la Fiesta.¹⁹⁵ El sonido de las campanas convocaba la congregación de la población al centro de la ciudad; esto es en las cercanías de la iglesia la Catedral y los alrededores del parque Montalvo.

Este encuentro era posible en un Ambato aun en expansión poblacional, espacial y con núcleos de pobladores barriales que se reconocían entre sí. El público se aglutinaba en estos sitios ubicados en el centro de la ciudad que hacían parte de la zona central o matriz. Este sector de carácter administrativo de ubicación de los poderes públicos y de carácter comercial (Garcés, Durán y Moreno 1951, 40) recibía la afluencia de la población para estas prácticas rituales. Desde allí se convocaban a los pobladores para presenciar la bendición y la elección de la reina.

Figura 7.5. ¿Para qué llamarán las campanas el 15 por la mañana?



Fuente: El Heraldo (1 de febrero de 1968).

Durante la espera del anuncio de la nueva reina, el público ocupaba el parque sin una ubicación jerárquica. No existían sitios designados para cada poblador; podían usar el parque acorde a su orden de llegada y la amistad entre vecinos y amigos. Sin embargo, este aglutinamiento mantenía un orden interno. En el parque se encontraban los integrantes de los barrios, los gremios y las asociaciones que postularon a su candidata.¹⁹⁶

La confluencia de la gente hacia el espacio del parque Montalvo de todos los barrios llamaba la atención de los cronistas locales. Estos reporteros retrataban esta particularidad durante la

¹⁹⁵ En 1966, el repique de campanas anunció la nueva Reina de la Fiesta de la Fruta: “os invita a concentraros en el parque Montalvo el día lunes 31 a las 6 de la tarde, para que, unidos en el abrazo fraterno, rindamos con flores y aleluyas el homenaje a nuestra SOBERANA” (“Las campanas tocan a fiesta”, *El Heraldo*, 28 de enero de 1966, 12).

¹⁹⁶ Doctor Jorge Ortiz Miranda (entrevista a sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 04 de julio de 2021) manifiesta que las candidatas se seleccionaban en los barrios, ciudadelas y comités. En 1966 participaron candidatas de la Ciudadela Ferroviaria, Cevallos - Mercado Modelo, barrio La Delicia, ciudadela Oriente, barrio Avenida Unidad Nacional, barrio La Matriz, barrio San Francisco y de los comités llamados promejoras de La Merced, Manuela Cañizares, Ciudadela Ingahurco “Mañana se elige Reina de Ambato”, *El Heraldo*, 30 de enero de 1966, 8.

Fiesta de esta manera: “gran concentración ambateña, que constituyó una manifestación multitudinaria, jamás registrada en la historia de la Fiesta de la Fruta y de las Flores” (“Comienza la concentración”, *El Herald*, 01 de febrero de 1966, 5). También se decía que era un espacio en que “cada minuto aumentaba la cantidad de gente que poco a poco llenó el parque y bloqueo prácticamente la principal arteria de la urbe” (“Cumandá Mayorga Gallegos, reina de la XV Fiesta de la Fruta”, *El Herald*, 1 de febrero de 1966, 5).

A diferencia del terremoto, los espacios de convivencia de este capítulo se produjeron en escenarios festivos. Se trataba de una nueva experiencia de *communitas* propia de las fiestas. Durante la ocupación de la población del parque, característica frecuente de los momentos festivos, se deshacían las jerarquías momentáneamente sin que ello signifique que se nivelen. Los pobladores ocupaban y llenaban espacios que históricamente mantenían una lógica de segregación espacial para transformarlos en lugares de *communitas* o vida en común. El parque Montalvo se transformó en un sitio de concentración masiva de la población y de convivencia de las jerarquías sociales alrededor de la Fiesta. La la figura 7.6 obtenida de el periódico *El Herald* permite ver a la población concentrada en el parque Montalvo a la espera de la decisión de la elección de la reina con algunos moradores subidos en el monumento de Juan Montalvo para divisar mejor el evento.

Figura 7.6. Comienza la concentración



1966).

Empero, la experiencia de *communitas* es bastante compleja, no es solo estar concentrados en el parque cercanos el uno del otro, sino que entre la multitud y cada uno de los integrantes debe existir un objetivo común que permite fluir hacia una relación cercana. La convivencia, la existencia de un vínculo de confraternidad, la interacción humana y el sentimiento común alrededor de la Fiesta consolida la comunalidad.¹⁹⁷ Entonces, cada barrio que había postulado

¹⁹⁷ Después de la elección de la reina “se bailó en las calles y se coreó “Ambato tierra de flores” hasta altas horas de la noche (La magna asamblea agradece”, *El Herald*, 16 de febrero de 1968, 1.

una candidata presenciaba el ritual de la elección de una representante barrial que se transformaba en representante de todo Ambato.

Por otro lado, la misa de bendición, también se realizaba en el centro de la ciudad. Este ritual litúrgico que durante la cotidianidad se celebraba en el interior del templo, con motivo excepcional de la Fiesta se situaba fuera de la iglesia ocupando el espacio público. La finalidad de la misa era “alabar y agradecer al Padre bueno que da color y perfume a la flor, sabor a la fruta y alegría a los hombres” (¿Para qué llamarán las campanas el 15 por la mañana?”, *El Herald*, 1 de febrero de 1968, 5).

Así, las campanas tienen una acción de convocatoria: “son la voz de Dios que convoca a su pueblo” (Entrevista a Mario Sarabia, vicario de pastoral de la Diócesis de Ambato, Ambato, 30 de mayo de 2021). Por eso la práctica ritual se acompañaba de “plegarias de gratitud y alabanza, contestadas por el pueblo con el cántico tan nuestro: Bendito sea Dios” (“La magna asamblea agradece”, *El Herald*, 16 de febrero de 1968, 1) tenían gran contenido sagrado y litúrgico.

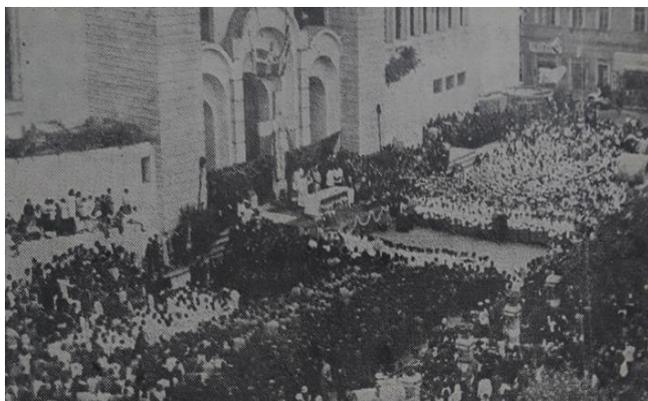
A diferencia del anuncio de la reina, en esta práctica ritual de la Fiesta cada sector de la población ocupa un lugar previamente designado. La ocupación de *communitas* en el parque Montalvo para presenciar el acto litúrgico es más lineal y si se quiere, ordenada, como se muestra en la figura 7.7. Los sacerdotes, las autoridades, la reina de la fiesta, las reinas barriales, las delegaciones institucionales y el numeroso pueblo tienen posiciones establecidas. Esta forma de ordenar muestra un status la presencia de un rito más solemne y cierto orden en la comunalidad. Eso no significa que la misa de bendición de las flores, frutas y pan no promovía momentos de comunión, homogeneidad y compañerismo.

Los intelectuales coadyuvaron en la construcción de significados de los objetos desplegados en las prácticas rituales a través de la prensa. Previo al sonido, las noticias del periódico local sugerían relacionar las campanadas con el despliegue de la Fiesta de la Fruta y de las Flores en el espacio urbano. De esta manera, estos sonidos alertaban a la población, eran codificados y se transformaban en un significado común.¹⁹⁸ Durante el ambiente festivo, se logró que la población reconozca el sonido de las campanas como el indicador del desarrollo de la Fiesta. El periódico *El Herald* acompaña titulares como “Las campanas tocan a fiesta” (28 de enero

¹⁹⁸ Las campanas son propias de todas las civilizaciones. Desde la cultura cristiana, fueron mencionadas en el libro de Éxodo consideradas como un objeto sagrado. Las funciones de las campanas varían, sin embargo, su papel como comunicador o transmisor de mensajes comienza en el primer tercio del siglo V en Campania, una región italiana (Peña 2013, 164).

de 1966, 12), “Las campanas llaman” (30 de enero de 1966, 6) con fotografías que muestran los objetos evocando a los sentidos.

Figura 7.7. La magna asamblea agradece



Fuente: El Heraldo (16 de febrero de 1968).

Por lo general las campanas emiten el sonido desde lo alto de los templos, muros o torres. En Ambato, el sonido se difundía desde una de las torres de la iglesia La Catedral buscando convocar, reunir, anunciar y manifestar júbilo en la Fiesta. Desde la ubicación del campanario en lo alto de la iglesia se dispersaba un sonido que buscaba congregarse a la población para que se acerquen a ser partícipes de la Fiesta.¹⁹⁹

Los repiques emiten un sonido particular según su funcionalidad, así, el sonido que evocaba en la Fiesta es diferente, por ejemplo, a los repiques de duelo. La población interiorizaba los sonidos festivos que emitían las campanas para reconocerlos, identificarlos y distinguirlos en un contexto de la Fiesta. De esta manera, los sonidos de las campanas cumplían como mediadores para activar devociones, recuerdos, acciones personales o generar acciones colectivas en las que se evocaba el “territorio campanil” (Le Breton 2007, 97).

Las fuentes escritas, visuales y orales que retratan la Fiesta de la Fruta y de las Flores muestran una convocatoria efectiva y multitudinaria dando cuenta de la eficacia sonora del ritual como resultado de la campaña publicitaria hecha previamente en el periódico local. El sonido avisaba el paso de un estado de cotidianidad a otro festivo. En otras palabras, el repique era una especie de umbral que anunciaba el paso de una dimensión a otra en las prácticas colectivas (Le Breton 2007, 118-119). Los sonidos irrumpían el tiempo rutinario y abrían las puertas hacia el festejo, el tiempo de júbilo y la celebración.

Como resultado, la población tomaba distancia de las prácticas cotidianas, recordando el terremoto del 5 de agosto de 1949 como la celebración del resurgir y el agradecimiento por la

¹⁹⁹ Sonido de las campanas de la Catedral convocando a la población (<https://soundcloud.com/jessica-torres-lescano/sonido-de-las-campanas-de-la-catedral-convocando-a-la-poblacion-ambato-ecuador>).

producción local. El sonido evocaba en la población una actitud de gratitud que marcaba el inicio de la Fiesta; momento “culminante, ya que los repiques de las campanas, las camaretas, las sirenas, los aplausos, los vivas y los confetis anunciarán a la provincia que la fiesta ha empezado” (“La fiesta ha empezado”, *El Herald*, 13 de febrero de 1968, 4).

Así se rompía el normal transcurrir del tiempo y cortan la sonoridad del ambiente. Las campanadas llamaban la atención de la población que ingresa a un momento de transición entre el antes y después del sonido; toma distanciamiento con la temporalidad anterior e instaura un nuevo ambiente. El repique de las campanas sitúa a la población en la agenda festiva como el anuncio del comienzo de otra edición de la festividad.

En este punto, la Fiesta de la Fruta y de las Flores se refuerza con la ayuda de símbolos sonoros. Los sonidos de las campanas cumplen la función de cohesionar a la población alrededor de la Fiesta. La campana reafirmaba “un significado común y propio del grupo, participa del lazo social mediante las informaciones que dispensa en el espacio y la competencia auditiva que exige de sus integrantes” (Le Breton 2007, 124), activando la idea de pertenencia y un sentimiento colectivo.²⁰⁰ No hay necesidad de conocerse para reconocer el sonido y asociarlo con la Fiesta, sólo sentirse parte del lazo de comunidad que vive y siente la Fiesta.

Ahora bien, si la convocatoria de la población hacia los alrededores del parque Montalvo se dio mediante el repique de campanas, en varias ocasiones el anuncio de la elección de la reina de la Fiesta de la Fruta incorporó un símbolo visual. En los altos del Consejo Provincial, ubicado alrededor del parque Montalvo se instaló una chimenea de la que salía una fumarola negra que cambiaba a blanca para anunciar la elección de la reina.²⁰¹

Así como el repique de las campanas, en el caso de la fumarola que cambia de color significa el paso de una reina saliente a una reina entrante que precedía la Fiesta. La elección es una de las primeras actividades que se realiza en la Fiesta, ya que solo una vez electa la reina se podía proceder con los siguientes momentos festivos. Por lo tanto, la práctica ritual incorporaba el humo blanco para anunciar que la Fiesta ha comenzado. ¿A diferencia del repique de campanas cómo se codificaba la fumarola blanca?

²⁰⁰ La eficacia de los ruidos era producto del sentido colectivo proporcionado por la comunidad que escucha. De ahí que, los sonidos se hacen reconocibles de acuerdo a las formas culturales y al contexto local. El territorio campanil –en palabras de Le Breton (2007)– determina la efectividad del sonido. En Ambato, el resultado efectivo del sonido es una labor que lleva años. De esta forma, el sonido moviliza a la población formada como una comunidad imaginada local que se dirige al sitio de convocatoria.

²⁰¹ La elección de la reina de la Fiesta se realizaba por votación. Las trece candidatas reunidas en el Salón Principal de la ciudad otorgaban su voto escrito y firmado por una de sus compañeras. A la expectativa de la decisión se encontraban las autoridades, periodistas, miembros del Comité Permanente y público reunidos en el parque Montalvo.

Figura 7.8. El humo de la espera



Fuente: El Heraldo (01 de febrero de 1966).

Los pobladores reunidos alrededor del parque Montalvo se mantenían expectantes de la fumarola. La ciudadanía “deberá estar pendiente de la fumarola, y en el momento que vea aparecer el humo blanco, podrá alegrarse de que Ambato, su fiesta y su hermandad tienen una nueva Reina” (“Mañana se elige Reina de Ambato, *El Heraldo*, 30 de enero de 1966, 8). La fotografía publicada en *El Heraldo* de la iglesia La Catedral junto con el humo de la espera le da un carácter sagrado. El humo que tiene un sentido bíblico y se asemeja a la elección del Papa (entrevista a Mario Sarabia, vicario de pastoral de la Diócesis de Ambato, Ambato, 30 de mayo de 2021).

Al igual que los sonidos, la visión de la fumarola no significa nada por sí sola. La vista pone a prueba lo real a través de un prisma social y cultural, un sistema de interpretación que lleva la marca de la historia personal de un individuo en el interior de una trama social y cultural (Le Breton 2007, 68).²⁰² En este contexto la visión es interpretación de acuerdo a las formas culturales conocidas. La interpretación del color no es mecánica, sino que son el resultado de las categorías de sentido, de un sistema de valores, de un contexto particular.

La prensa local ejercía como una especie de intermediario de significado entre el símbolo y la población. La labor previa del diario era situar en el imaginario el significado de los dos colores. La fumarola negra significaba la espera, la expectativa, una ciudad sin reina o sin autoridad simbólica que presida la Fiesta. Por lo contrario, una fumarola blanca simbolizaba el anuncio de una noticia, el fin de la espera, el Ambato con una soberana que acompañe la festividad. De esta manera, los ojos de la población distinguen el color negro transformándose a blanco asimilándolo con un contenido religioso.

²⁰² A diferencia de los sonidos, el sentido de la vista puede desplegarse a voluntad para buscar los detalles, acercarse, alejarse. La vista ponía atención en los detalles para distinguir su procedencia (Le Breton 2007, 68).

Para el mundo cristiano, el significado del humo se relaciona con el anuncio de la elección de la autoridad papal. El “habemus Papam” acompaña la designación desde el Vaticano del paso de una autoridad religiosa a otra con el cambio del color de la fumarola de negra a blanca. El habemus papam se convierte en el “¡Ya tenemos reina! ¡Que viva la reina! ¡Bendita sea la reina!” (Aguilera, “Viene la Fiesta de la Fruta y de las Flores”, *El Herald*, 31 de enero de 1966, 2).

El significado de los colores no era difícil de conectar y asimilar con registros religiosos previos; en el mundo cristiano vive una experiencia similar en la transición de autoridades papales. En este sentido, no se expresan colores, se expresan sentidos provenientes de la cultura. Las comunidades observan el color de acuerdo a los filtros específicos. En un contexto, profundamente católico, la fumarola en la elección de la reina pudo asociarse con registros religiosos previos.

7.4. La reconfiguración social

La agenda de la Fiesta de la Fruta hizo posible la convivencia de la población. Las imágenes muestran la masiva ocupación de los espacios y el acercamiento entre los pobladores. Por ejemplo, la figura 7.9. muestra la ocupación del parque Montalvo en el saludo de la primera Reina de la Fiesta, Maruja Cobo en 1951. Mientras que, en la foto 7.1 se ve ocupación de la calle, fotografía aparentemente tomada en la espera del desfile de 1963.

Figura 7.9 Coronación simbólica de Maruja Cobo, Reina de la Fiesta



Fuente: Cristóbal Cobo Arias (1951).

Así, en la figura 7.9. se observa una muchedumbre y al fondo apenas aparece Maruja Cobo y las candidatas al reinado de la Fiesta. Lo que llama la atención del encuadre es la muchedumbre concentrada en un mismo sitio una cerca a la otra dejando poco espacio entre ellas. Esta población se conglomeró alrededor de la práctica ritual que captó la atención del público.

Mientras que en la foto 7.1 se muestra a la población aglutinada en los alrededores del parque Montalvo. Asimismo, es notoria la ocupación de las aceras del parque con gente situada una cerca de la otra sin ningún orden jerárquico. La población ocupa el espacio sin distinción de capas sociales para presenciar el desfile. Su cometido es acomodarse para ser partícipes de la agenda festiva.²⁰³

En la figura 7.9 así como en la foto 7.1 se puede señalar que la población aglomerada pertenece a diferentes rangos de la sociedad por su vestimenta. Por ejemplo, en la parte inferior de la foto que muestra el saludo de la reina se divisa a un expendedor población indígena además de expendedores de productos acogieron las sugerencias de los organizadores de la Fiesta vistiendo una capelina y una camiseta blanca.

Foto 7.1. Concentración de la población en la Fiesta, 1962



Fuente: Fausto Noriega (1962).

Esta festividad se desarrollaba en una sociedad ambateña cuya actividad económica era inminentemente agrícola. Hacia 1962, el cantón Ambato tenía un total de 118 483 habitantes. De estos 53 372 pertenecían a la cabecera cantonal y 65 711 a las parroquias rurales (Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica, División de Estadística y Censos 1962, 50). De esta población total 97 171 personas tenían alfabetización, en la cabecera cantonal 43 091 personas y en las parroquias rurales 54 080 (Censo 1962, 53). Se considera una persona alfabetizada aquella que tenga la habilidad para escribir un párrafo sencillo en cualquier

²⁰³ Esto no significa que toda la agenda festiva permitía la convivencia de la población. Ciertas prácticas estaban destinadas solo para los organizadores, las autoridades locales y nacionales. Estos espacios de inmunitas (Esposito 2002). Por ejemplo, el banquete organizado por el Concejo Cantonal de Ambato con motivo de la primera Fiesta de la Fruta. Ese fue realizado en el Hotel Villa Hilda en Miraflores y tuvo como invitados a las autoridades nacionales como el presidente Galo Plaza Lasso, las autoridades locales, los organizadores, la reina de la Fiesta Maruja Cobo y el obispo Bernardino Echeverría.

idioma (Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica, División de Estadística y Censos 1962, 3)

La población económicamente activa era de 40 551 personas, en la cabecera cantonal de 17 825 y en las parroquias rurales 22 726 (Censo 1962, 56). Como muestra la tabla 7.1. el total de la población económicamente activa 18 539 personas se dedicaban a la agricultura, silvicultura, caza y pesca, 10 031 personas se dedicaban a las industrias manufactureras, le seguía el sector de servicios con 5673, el sector del comercio con 2507, luego actividades no bien especificadas son 1502, el transporte, almacenamiento y comunicaciones con 1128, la construcción con 1011, la electricidad, gas, agua con 135 y la explotación de minas y canteras con 25 personas (Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica, División de Estadística y Censos 1962, 79). De este total 17 330 hombres se dedican a la agricultura y 3 300 mujeres al comercio.

Tabla 7.1. Población económicamente activa en el cantón Ambato por rama de actividad

Rama de actividad	Hombres	Mujeres	Total
Agricultura, silvicultura, caza y pesca	17 330	1209	18 539
Industrias manufactureras	7725	2306	10 031
Servicios	2373	3300	5673
Comercio	1518	989	2507
Actividades no bien especificadas	1313	189	1502
Transporte, almacenamiento y comunicaciones	1098	30	1 128
Construcción	1003	8	1011

Electricidad, gas, agua y servicios	130	5	135
Explotación de minas y canteras	19	6	25
Total cantonal	40 551	32 509	8042

Fuente: Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica, División de Estadística y Censos (1962). Se calcularon en el cantón Ambato un total de 663 patronos y 16 943 trabajadores por cuenta propia. En el sector de la agricultura 323 patronos y 9805 trabajadores por cuenta propia, en las industrias manufactureras un total de 203 patronos y 3794 trabajadores por cuenta propia y en el comercio 62 patronos y 1760 trabajadores por cuenta propia. Estos son los sectores con mayor cantidad de trabajadores por cuenta propia especialmente la agricultura.

Tabla 7.2. Población económicamente activa en el cantón Ambato según los grupos de ocupación

Ocupación	Hombres	Mujeres	Total
Agricultores, pescadores, madereros y afines	17 310	1208	18 518
Artesanos y operarios	7925	2116	10 041
Trabajadores de servicios personales y afines	820	2510	3330
Vendedores y similares	1399	925	2324
Otros trabajadores	1324	124	1448
Profesionales, técnicos y	766	620	1386

ocupaciones afines			
Oficinistas y afines	876	303	1179
Conductores de medios de transporte y afines	911	-	911
Otros artesanos y operarios	471	189	660
Obreros y jornaleros	545	38	583
Gerentes, administradores y directores	152	9	161
Miñeros, canteros y personas en ocupaciones afines	10	-	10
Total cantonal	32 509	8042	40 551

Fuente: Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica, División de Estadística y Censos (1962). Según la ocupación, son 18 518 los agricultores, pescadores, madereros y afines, 10 041 artesanos y operarios, 3330 trabajadores de servicios personales y afines, 2324 vendedores y similares, 1448 en otros trabajos, 1386 profesionales, técnicos y ocupaciones afines, 1179 oficinistas y afines, 911 conductores de medios de transporte y afines, 660 otros artesanos y operarios, 583 obreros y jornaleros, 161 gerentes, administradores y directores, 10 mineros, canteros y personas en ocupaciones afines. La mayor ocupación de los hombres era en la agricultura con 17 310 y las mujeres como trabajadoras de servicios personales con 2510.

En el censo de 1962 la actividad que tiene mayor ocupación de la población es el sector agrícola. Casi la mitad de la población se dedicaba a las actividades agrícolas. Las ferias en Ambato constituyeron un poderoso incentivo a la producción se convierte en un centro de acopio y de distribución para todo el país (Ospina Peralta 2010, 128,129). De manera que otras actividades como la industria manufacturera y el comercio pierden peso en el sector productivo.

7.5. Conclusiones parciales

El desarrollo de la primera Fiesta de la Fruta en febrero de 1951 marca, en palabras de Arnold van Gennep ([1909] 2008) y Victor Turner (1988), el fin de la liminalidad y el inicio de la post-liminalidad. La población es agregada al momento festivo y a cada una de las actividades de la agenda festiva a través de las prácticas rituales desplegadas en la Fiesta de la Fruta y de las Flores. Estos rituales marcan el paso de la vida cotidiana al tiempo momentáneo de la fiesta.

Durante las prácticas rituales se incorporaron gran cantidad de símbolos que variaron entre significados laicos, cívicos y religiosos. Esta armonía de símbolos es propia de la conciliación festiva a diferencia de la disputa de símbolos en los ritos de paso. Así, entre estos, se apreciaron símbolos cívicos como el himno durante el ritual de bienvenida, símbolos laicos como la escoba y la campana, este último con significados religiosos, y símbolos laicos y religiosos como fueron los paracaídas.

Los símbolos resultan importantes en estos momentos festivos por su capacidad de generar experiencias de comunalidad. Alrededor de estos símbolos se produjeron experiencias de *communitas*, concepto desarrollado por Victor Turner [1969] 1988). Al igual que en el terremoto varios espacios de la urbe como los parques, las plazas y las calles fueron ocupados por la población de todas las capas sociales. Solamente que, esta vez la ocupación ya no se debía al miedo que causaba el movimiento telúrico y sus réplicas sino a la felicidad de la Fiesta.

Esta convivencia de las distintitas capas sociales producidas por el terremoto y luego acentuadas en la Fiesta dieron paso a la reconfiguración social de Ambato. Expliqué que dicha reconfiguración social puede ser leída en las prácticas rituales de la Fiesta de la Fruta y de las Flores y en la producción intelectual de la Fiesta. Muestra de aquello, es que sus organizadores promovieron la participación de los sectores populares a través de una intensa campaña promovida por las instituciones educativas y religiosas especialmente en las parroquias y cantones. Desde esta perspectiva, las fiestas tienen una función política evidente, ya que permite superar las divisiones internas (Segalen [1998] 2005, 116) aunque sea momentáneamente.

Si bien existía un consenso sobre su integración en la agenda festiva, esta no fue sencilla y trajo consigo debates sobre las maneras de incorporarlos. Para sus cultores, la participación de los sectores populares debía estar acorde a sus nociones de ciudad moderna, por lo general, asentadas en ideales de progreso. Estas nociones provenientes de Europa fueron rediseñadas

en las ciudades andinas que se pretendían “modernas” (Kingman Garcés 2006). De manera que, durante el desfile muchos sectores como los indígenas fueron representados folclorizados sugiriéndoles usar su vestimenta y los sectores campesinos debían exhibir su producción agrícola, mientras que, en las ferias se proponía que los sectores dedicados al expendio como las vivanderas mantengan una imagen de pulcritud en su vestimenta y productos.

Esta integración de los sectores populares también se evidencia producción intelectual publicada con motivo de la Fiesta. En las revistas y las monografías se avizora su incorporación en el relato con una noción distinta previo al terremoto de 1949. Los agricultores, por ejemplo, se ven como el sostén de la urbe. Esto les otorga una posición diferente en el imaginario urbano mediante el reconocimiento de su importancia en la economía y en el tejido social.

Su incorporación en el relato y en la Fiesta fue motivada por la aseveración de que era necesario sumar todas las fuerzas productivas para la reconstrucción. Hacia 1962 el sector agrícola ganó más peso en la economía productiva que otras actividades económicas. La agricultura mantuvo el primer lugar de ocupación de los pobladores del cantón. Con esto, los intelectuales reconocían la importancia de las ferias semanales y del sector agrícola.

Conclusiones

En esta tesis exploré las relaciones existentes entre el terremoto de 1949 y la Fiesta de las Flores y las Frutas para entender la reconfiguración social en Ambato, ciudad andina e intermedia de Ecuador durante el siglo XX. Estudié el terremoto como un evento de corta duración cuyos efectos son posibles de entenderse en una temporalidad amplia que va entre 1900 y 1970. De manera que, sostengo que el desastre es un fenómeno natural, pero sobre todo social, cultural y político.

La articulación del terremoto y la Fiesta durante la tesis me permiten elaborar conclusiones en torno a los aportes hechos en debates transdisciplinarios entre la antropología y la historia de los desastres y la historia cultural, las categorías analíticas provenientes de la antropología como la liminalidad, ritos y *communitas*, las emociones estudiadas como una transición entre el miedo del terremoto y la alegría de la Fiesta y, finalmente la reconfiguración social con base en las narrativas historiográficas.

Antropología, historia de los desastres e historia cultural

No es extraño que la articulación entre la historia de los desastres y la historia cultural de la fiesta tenga cercanía con la antropología. En realidad, la historia cultural le debe mucho al giro antropológico de las ciencias sociales (Pimentel 2010, 423). En esta investigación se ha demostrado que la antropología y la historia pueden interactuar y complementarse de varias formas.

La historia de los desastres y la antropología hicieron posible analizar las respuestas de la sociedad al terremoto, es decir, cómo se afronta y se sobrelleva el desastre. Este acercamiento interesó en el conjunto de la investigación en la medida que a través de la comprensión de las estrategias y prácticas desplegadas en el desastre se logra entender a la sociedad.

Expuse que las consecuencias de los desastres van más allá de los daños materiales y humanos. La sociedad vive una verdadera hecatombe social, cultural y política obligándola a reconstruirse en todos esos aspectos. En el camino, no se sortea solo una sino varias rutas de reconstrucción. En este sentido, atender a la diversidad de caminos para reconstruir Ambato proveniente de diferente muestra el conflicto y la negociación afrontados en estos momentos de ambigüedad.

Asimismo, la antropología y la historia cultural están estrechamente relacionadas cuando se trata de estudiar las fiestas. Así vemos como las celebraciones de una comunidad no son estáticas sino como su desarrollo se ha visto afectado por diferentes contextos históricos, políticos y económicos. En el caso de Ambato, su mundo festivo se vio modificado con

establecimiento de una nueva festividad que recordaba un hecho luctuoso. Entonces, las fiestas se convierten en una manifestación de la cultura y la sociedad de un pueblo siendo útiles para entender y leer la sociedad. En realidad, en las fiestas salen a relucir la conciliación y las jerarquías sociales.

Es por eso que, articular el terremoto de 1949 y la Fiesta de la Fruta y de las Flores, desde la perspectiva de la antropología de los desastres muestra un proceso novedoso de cómo los desastres naturales influyen en la cultura y las prácticas sociales de una comunidad.

Específicamente, el terremoto tuvo un impacto significativo en la forma en que se celebraban las festividades, en la participación de la comunidad y en su significado cultural. De forma que, el estudio de este evento permitió entender cómo los eventos traumáticos pueden transformar la forma en que las personas se relacionan entre sí y reinventan sus prácticas.

Categorías analíticas

En este trabajo la liminalidad –concepto flexible según Turner– fue empleado para estudiar la transición entre un terremoto y una fiesta de mediados del siglo XX. Marqué el desastre como inicio de la fase mientras que la celebración fue concebida como su fin. En esta tesis, tomé distancia de los trabajos previos en la medida que si bien el concepto se estudió como una etapa de transición como acostumbraban otras pesquisas, señalé que en este caso dicho concepto adquirió algunas particularidades.

Expongo que durante la liminalidad no se sortean una sino varias miradas de reconstrucción y que no todas logran se articulan con el conjunto de la población como consenso y conciliación. Esto porque durante la fase de transición el camino no siempre se encuentra rotulado o definido desde el inicio de la fase. En otras palabras, el inicio de esta fase no siempre tiene rutas elaboradas de cómo finalizar la ambigüedad. Estos caminos toman tiempo y en las múltiples formas de recuperar la estabilidad, no todos logran conciliar a la población hacia el fin del limen.

Esta particularidad hallada en el caso de Ambato sea probablemente por la característica propia que tiene el desastre de ser imprevisto. Es decir, en otros acontecimientos de transición se tiene una noción del inicio y del fin de la etapa, se sabe del fin último de la transición y se tiene conciencia de hacia dónde se quiere llegar. En el caso del terremoto no siempre es así, es apenas en el transcurso de los días y de los meses que se sortean posibilidades de recuperación.

Asimismo, empleé la categoría de ritos de paso desarrollada por Arnold van Gennep para entender las prácticas sociales llevadas a cabo por la sociedad ambateña para enfrentar y superar el terremoto. En esta situación de cambio y transición los ritos de paso cumplieron

varias funciones. Entre estas, permitieron a las personas elaborar y procesar el impacto emocional generado por el terremoto, esto porque tienen la capacidad de suavizar el drama social en un contexto de caos y desorden.

Empero, los ritos no actúan solamente como simples catalizadores de las emociones. Si bien en momentos complejos como los desastres, transitar hacia la calma puede ser parte de los propósitos de quien los practicaba, sus usos fueron más complejos. Es así que, a través de los ritos de paso se movilizaron proyectos religiosos y políticos aprovechando el desastre. Estos proyectos mostraron miradas de la reconstrucción no siempre dirigidos hacia un mismo fin sino más bien en disputa.

Así, desde los sectores conservadores y religiosos se impulsó una intensa campaña devocional. La campaña fue promulgada desde otros espacios a los acostumbrados comúnmente. Los sacerdotes recorrieron las calles confesando a la población y se acrecentaron las misas en los espacios abiertos. Varios de estos encuentros operaron desde el miedo, la culpa y el arrepentimiento. En estas prácticas abundaron los símbolos religiosos para demostrar milagros y para redirigir la mirada a Dios.

Estas campañas convivieron con formas de pensar la reconstrucción. Desde otros sectores como los socialistas se promovieron ritos que incomodaron a los sectores conservadores por la presencia de abundantes símbolos laicos. De forma que, la reconstrucción sortea varias miradas en disputa. No solo los grupos religiosos aprovecharon el momento para imponer su proyecto, sino también las iniciativas provinieron de los grupos políticos con otras formas de ver la rehabilitación. Las miradas de reconstrucción de la ciudad promovidas mediante los ritos de paso no lograron el consenso anhelado.

Entonces, los ritos de paso ayudaron a proponer varios sentidos de propósito en la reconstrucción al ser prácticas potenciales para motivar y dirigir la recuperación. Igualmente, facilitaron la adaptación de la población a la nueva configuración social estableciendo un orden y un camino de hacia dónde dirigirse. Entonces, ayudaron a la gente a encontrar un sentido de control y a recuperar un sentido de normalidad.

Asimismo, los ritos de paso ayudaron a establecer un sentido de comunidad. Es decir, ayudaron a fomentar el sentido de pertenencia a una comunidad y a fortalecer los lazos entre las personas afectadas por el desastre. Facilitan la interacción social aliviando el sentido de aislamiento y desconexión que experimentó la gente tras el desastre.

En estos momentos suelen generarse experiencias de *communitas*. En Ambato, estas acciones fueron vitales en la respuesta ante el desastre al unirse para trabajar juntos en la consecución de objetivos comunes. Esta ayuda inmediata se evidenció desde los momentos iniciales de un

desastre generando una desconfiguración de las relaciones sociales definidas previo al terremoto. Así, entre los damnificados se coordinaron acciones y recursos para asegurarse de sobrellevar de mejor manera las consecuencias del terremoto. De ahí que, la *communitas* desempeñó un papel crítico en la recuperación al desplegar formas ayuda inmediata.

Estos espacios de *communitas* se produjeron también en la Fiesta. Esta logra hallar un sentido de normalidad y logra la conciliación de la población. Al recordar el terremoto, la Fiesta logra establecer metas y objetivos compartidos creando un sentido de urgencia y compromiso en la comunidad para avanzar más rápido en la reconstrucción. Este sentido de comunidad y pertenencia las personas reúnen en un espacio y tiempo en común fomentando sentimientos colectivos y transmitiendo su mensaje y significado.

Los múltiples sentidos

Esta investigación indagó sobre las significaciones del terremoto desde la historia cultural de la ciencia. Interesó el quehacer de la sismología y la planificación urbana y las formas de accionar de sus profesionales tras el desastre. Su estudio da cuenta de que su accionar no se desvincula de las percepciones culturales en las formas como se afrontan los riesgos asociados al terremoto. Además, permite conocer la importancia de seguir investigando en esta área para mejorar la comprensión de los procesos tectónicos y la capacidad de predecir y prevenir los terremotos en el futuro.

En la sismología, a la par de las explicaciones sobre el origen del terremoto se generaron debates sobre la prevención y la posibilidad de su predecirlos con la finalidad de minimizar su impacto en la sociedad. Estos argumentos provinieron de sismólogos en su mayoría católicos y geólogos de todo el mundo. El acercamiento permite entender cómo las percepciones culturales influyeron en la forma en que se percibió y afrontó el riesgo sísmico.

Es decir, comprender cómo se han evaluado y enfrentado estos eventos a través del tiempo que, como en el caso de Ambato vincularon la religión y la ciencia. Las explicaciones del terremoto estuvieron permeadas entre explicaciones religiosas como señales divinas por el enojo de Dios debido a su accionar inapropiado y explicaciones científicas sobre los procesos tectónicos mediante la evaluación del riesgo sísmico.

Los sismólogos, geólogos, ingenieros, urbanistas y arquitectos involucrados en la reconstrucción no actuaban desvinculados entre sí. En la investigación es posible ver como muchos de ellos se conocían, laboraban en las mismas instituciones y publicaban los resultados de las investigaciones en las mismas revistas. De manera que, el estudio de los terremotos en la época constituye todo un campo de acción relacionado entre sí, aunque con actividades bien definidas para cada profesión.

El terremoto explicado desde la sismología lejos de construirse lejano a las experiencias de la población encontró su base en estas entablando diálogos entre la ciencia y la religión. No era extraño que los sismólogos recorrieran las zonas observando las consecuencias del desastre en la geografía e infraestructura e integrando en sus posicionamientos científicos los testimonios de la población. Sus informes sismológicos incluyen transcripciones de testigos del terremoto integrados para avalar o para sustentar sus teorías.

Muchos de estos científicos provenían de una formación religiosa de las órdenes jesuitas, dominicas y mercedarias. Sus pronunciamientos vincularon la ciencia y la religión en la medida que si bien las explicaciones de los terremotos eran atribuidas a fenómenos físicos siempre provenían de la voluntad divina de un ser superior. Esta concepción de los desastres naturales hizo que su radar esté cercano a las reacciones de la población para condenarlos o aceptarlos como sucedió con el ritual de reconstrucción.

Su formación religiosa se complementaba con su formación en los institutos sismológicos de todo el mundo en articulación con entidades nacionales. Esta fue su trinchera para realizar demandas desde la ciencia para la actualización y de equipamiento. De hecho, el terremoto de 1949 por la magnitud y por los daños fue el punto de inflexión para solicitar con más urgencia estas demandas.

Las emociones

De la misma manera que se estudió la transición del terremoto hacia la fiesta, también se exploró el paso del miedo a la felicidad concibiéndolas como las emociones predominantes tanto del evento telúrico como de la celebración respectivamente. La decisión de escoger estas emociones como sobresalientes fue producto de los testimonios. En los relatos de los sobrevivientes del terremoto estas conmociones fueron evidenciadas constantemente sea con gestos o con palabras.

Así, la incorporación de la noción de miedo en la historia de los desastres permite entender al evento no solo en su dimensión física, sino también en su dimensión emocional. Si bien, el miedo es una emoción natural y necesaria para la supervivencia, cuando se experimenta en situaciones de peligro extremo puede ser abrumador y modificar el comportamiento de las personas.

Para los testigos del terremoto de 1949, el miedo significó una respuesta natural de supervivencia ante la situación amenazante e impredecible. Esta emoción durante el terremoto fue experimentada por varios factores como el ruido, el movimiento y la obscuridad. Para placar el miedo se generaron una serie de ritos de paso buscando provocar una sensación de seguridad ante la angustia emocional.

El miedo al desastre fue un motivador para buscar ayuda, protegerse a sí mismos y a otros, y para tomar medidas preventivas para evitar futuros riesgos. Su impacto se prolongó durante mucho tiempo después del evento. Es decir, el miedo en un desastre porque puede tener un gran impacto y consecuencias a largo plazo.

En este contexto, se puede creer que el miedo es solamente a un acontecimiento, en este caso el terremoto. En esta investigación demuestro que se puede tener miedo a varios factores y que los miedos pueden ser distintos. En Ambato, el miedo hacia el terremoto deriva en otros miedos a, por ejemplo, seres divinos, los proyectos de las tendencias políticas opuestas y un desastre mayor. Entonces, dentro de un mismo acontecimiento hay miedo a múltiples factores.

Entender cómo se experimenta y se enfrenta el miedo durante y después del desastre fue útil para conocer las formas en que diferentes sectores diseñaron estrategias para la respuesta del evento telúrico, muchos de estos con intereses políticos de por medio. Estas estrategias movilizan a la población y sus respuestas ante el desastre.

Así como fue importante estudiar el miedo como emoción predomine del terremoto, es fue necesario rastrear la alegría en las fiestas. Esta transición de emociones es propia del caso de Ambato. La Fiesta se convirtió en aquel consenso anhelado de la reconstrucción convirtiéndose en una fuente de felicidad después de la conmoción del terremoto. Las prácticas rituales desarrolladas a lo largo de la celebración llevaron a recordar de una manera menos luctuosa el terremoto y más festiva.

En otras palabras, rastrear la felicidad en la Fiesta fue de utilidad para comprender mejor cómo y por qué se celebra. En la búsqueda incesante por darle sentido al terremoto, la fiesta ofreció aquella sensación de consuelo y de gozo. El terremoto llevó a la población a celebrar una fiesta para reír con llanto y llorar con carcajadas.

Desconfiguración y reconfiguración social

El terremoto provocó la desconfiguración temporal de las relaciones sociales en Ambato y sus alrededores. Este evento marca un antes y un después en la configuración social. Es a partir del terremoto que se generaron espacios de encuentro entre las distintas capas de la población y que, fueron replicados en la Fiesta año tras año.

Desde el inicio de la edición festiva, los organizadores plantearon que en su realización se requirieron esfuerzos mancomunados es así que, promovieron la participación de los sectores populares. En un contexto posterior al terremoto de 1949, en que la mayor cantidad de la población se dedicaba a actividades del sector primario como la agricultura y el sector

artesanal, fueron los barrios, los cantones, las instituciones educativas quienes tuvieron una presencia en la agenda festiva especialmente en el desfile.

Estos sectores vieron posibilidades de negociar su participación movilizand o estrategias para ser parte de la festividad. En este sentido, la Fiesta fue un mecanismo de reconfiguración social en tanto hizo posible la generación de nuevos pactos sociales necesarios para la reconstrucción permitiendo que se afiancen y se creen nuevos vínculos sociales visibles en la agenda festiva.

Antes del terremoto de 1949, la sociedad de Ambato era jerarquizada y con una gran brecha entre las élites y los sectores populares. Esta dinámica se daba en una población con una configuración social predominantemente de campesinos-artesanos y con una presencia significativa de población dedicada al comercio, al alojamiento y a los servicios profesionales. Esto generó un sistema alternativo y competitivo de comercialización distinto al de las haciendas (Ibarra 1992, 233). Por su parte, quienes eran propietarios de las haciendas combinaron sus actividades con el comercio, la industria, la agricultura y la ganadería. Ambato se transformó en un importante centro de comercio y de mercado. Muy conocida por sus ferias era una especie de centro de acopio de productos provenientes de las regiones Costa, Sierra y Oriente del Ecuador. De esta manera, las ferias dinamizaban el comercio regional. Muchos de los campesinos mestizos e indígenas quienes eran parte de esta dinámica estaban fuera del control hacendatario: esto fue un impedimento para los mecanismos de control hacendatario (Ibarra 1992, 232). Empero, mucha de esta población tenía escaso o poco acceso a la educación que seguía siendo limitada y sólo destinada para un pequeño porcentaje de la población.

El terremoto afectó gravemente a la ciudad y su población, incluyendo a todas las clases sociales, y tuvo un gran impacto en la configuración social en los años posteriores. A partir del terremoto de 1949 la población tuvo que sumar esfuerzos para lograr la reconstrucción. Esto provocó cambios en la composición económica de Ambato llevando a una transformación en las formas de ver y relacionarse entre las élites y los sectores populares. El terremoto llevó a un aumento en las experiencias de *communitas* entre los habitantes de la ciudad. Muchas personas tuvieron que trabajaron juntas y generar formas creativas para sobrellevar el desastre en los refugios.

En términos de la configuración social, hacia 1962 la población económicamente activa predominante es la que pertenece al sector agrícola, le siguen las industrias, los servicios, el comercio. Entonces, el sector agrícola ocupa una parte importante en la economía local. Esta dinámica fue posible por la estructura agraria caracterizada por la poca presencia de grandes

latifundios (Ospina et al. 2009, 5). Es decir, se trata de una nueva configuración social y económica que también dinamiza las formas de relacionarse y de estar, más aún cuando de por medio estas presentes las secuelas del desastre.

Ahora bien, una cosa es la presencia de nuevos pactos sociales y la convivencia durante la fiesta y otra muy diferente que se deshagan las jerarquías momentáneamente. La fiesta es sí misma es unos espacios donde se vislumbran las jerarquías sociales de los individuos. Era el espacio para mostrar las posiciones sociales. Por estas razones, aunque proliferaban los espacios compartidos en la agenda festiva existían, aunque en menor medida los lugares con la presencia de ciertos sectores de la población restringidos por el costo o por la vestimenta sugerida.

El anhelado consenso que requería la reconstrucción llegó solamente con la fiesta.

De manera que, en esta tesis demostré que, por un lado, un evento telúrico puede desdibujar las relaciones sociales por su gran impacto en la vida de las personas y en su entorno social. Al entender cómo las personas reconfiguran su vida después de un terremoto, se puede comprender mejor cómo la sociedad se adapta, responde y se recupera de un desastre. Por otro lado, la Fiesta puede ser un mecanismo de recuperación del desastre. En esta práctica se observa cómo interactúa la población entre sí para analizar si las relaciones cambian y cuáles son esas nuevas relaciones formándose. Entonces, al articular el terremoto y la fiesta fue posible ver cómo se modifica la dinámica de la población, si la jerarquía establecida se desestabiliza y cómo se modificaron sus relaciones.

Adiferencia de los ritos de paso que no lograron tener asidero, la Fiesta articulaba un sistema complejo de símbolos entre religiosos y laicos que buscaban era convocar y reunir a la población. De esta manera, su permanencia hacia 1970 se garantiza por la existencia de estos momentos de *communitas*; señalé que estas prácticas hacen parte de una nueva configuración social tras el terremoto.

Referencias

- Abercrombie, Thomas. 1992. "La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica". *Revista andina* 10 (2): 279-352.
- Altez, Rogelio. 2019. "La perspectiva histórica en la Antropología de los desastres. El caso de América Latina". En *El rapto de la Historia. Introducción a un debate con la antropología*, editado por José Antonio González Alcantud, 277-324. Granada: Universidad de Granada.
- Anderson, Benedict. (1983) (2001). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Quito: Fondo de cultura económica.
- Ayala Mora, Enrique. 1994. "La relación iglesia-estado en el Ecuador del s. XIX". *Procesos, revista ecuatoriana de historia* 6: 91-115.
- Ayala Mora, Enrique. 1996. "El laicismo en la historia del Ecuador". *Procesos, revista ecuatoriana de historia* 8: 3-32.
- Ayala Mora, Enrique. 2008. *Resumen de historia del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Ayala Mora, Enrique. 2016. *García Moreno: su proyecto político y su muerte. Viejas cuestiones, nuevas miradas*. Quito: Paradiso Editores, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Baez Ullberg, Susann. 2017. "La contribución de la antropología al estudio de crisis y desastres en América Latina". *Iberoamericana - Nordic journal of Latin American and Caribbean Studies* 46 (1): 1-5.
- Bajtín, Mijail. (1987) 2003. *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento*. El contexto de Francois Rabelais. Madrid: Alianza.
- Barthes, Roland. 1990. *La cámara lúcida, nota sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós.
- Becker, Marc. 2020. *The CIA in Ecuador*. Durham: Duke University Press.
- Benjamin, Walter. 1989. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Discursos interrumpidos.
- Bermúdez Nury, Santiago Cabrera, Andrea Carrión, Santiago del Hierro, Julio Echeverría, Henri Godard, Raúl Moscoso. 2016. "La investigación urbana en Ecuador (1990-2015): cambios y continuidades". En *La cuestión urbana en la región andina: Miradas sobre la investigación y la formación*, editado por Pascale Metzger, Julien Rebotier, Jeremy Robert, Patricia Urquieta, Pablo Vega Centeno, 117-175. Quito: Centro de Publicaciones PUCE.
- Bertrand, Romain. 2015. "Historia global, historias conectadas: ¿un giro historiográfico?". *Prohistoria* 18 (24): 3-20.
- Blaikie, Piers, Terry Cannon, Ian David y Ben Wisner. 1996. "El desafío de los desastres y nuestro enfoque". En *Red de Estudios Sociales en prevención de desastres en América Latina*, compilado por Allan Lavell, 2-18. Bogotá: Tercer Mundo.
- Bourdieu, Pierre. (1980) 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores
- Braudel, F. (1978) 2015. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II. Tomo 2*. México: Fondo de cultura económica.
- Braudel, Fernand. 2002. *Las ambiciones de la historia*. Barcelona: Crítica.
- Bringmann, Klaus. 1993. "El triunfo del emperador y las saturnales de los esclavos en Roma". En *La fiesta: una historia cultural desde la antigüedad hasta nuestros días*, editado por Uwe Schultz, 65-76. Madrid: Alianza.
- Burke, Peter. 2007. "La historia cultural y sus vecinos". *Alteridades* 17 (33): 111-121.
- Burke, Peter. 2019. *Visto y no visto: el uso de la imagen como documento histórico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte.

- Bustos, Guillermo. 1992. "La identidad clase obrera a revisión: una lectura sobre las representaciones del Congreso Obrero de Ambato". *Procesos, revista ecuatoriana de historia* 2: 73-104.
- Bustos, Guillermo. 2017. *El culto a la nación: escritura de la historia y rituales de la memoria en Ecuador, 1870-1950*. Quito: Fondo de cultura económica.
- Cardoso, Ciro. (1981) 2000. *Introducción al trabajo de la investigación histórica*. Barcelona: Crítica.
- Carrión, Fernando. 2013. "Ciudades intermedias: entre una pirámide trunca y una red urbana en construcción" En *Ciudades intermedias y desarrollo territorial*, editado por José Canziani y Alexander Schejtman, 21-32. Lima: RIMISP Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural.
- Carrión, Francisco. 2010. "El conflicto limítrofe con Perú como eje ordenador de la política exterior ecuatoriana (1942-1998)". En *Ecuador: relaciones internacionales a la luz del bicentenario*, 233-264. Quito: FLACSO Sede Ecuador.
- Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión. 1998. *Los dominicanos en Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión.
- Centro de Estudios Internacionales Gilberto Bosques. 2018. *Organización de los Estados Americanos (OEA) Ficha técnica*. México: Centro de Estudios Internacionales Gilberto Bosques.
- Chartier, Roger. 1992. *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa S. A.
- Clark, Kim. 2004. *La obra redentora el ferrocarril y la nación en Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional.
- Clavijo P., Jairo. 2017. "Diálogo entre historia y antropología". *Historia crítica* 13: 90-97.
- Coen, Deborah R. 2014. *The Earthquake Observers: Disaster Science from Lisbon to Richter*. Chicago: University of Chicago Press.
- Coen, Deborah R. 2021. "A brief history of usable climate science". *Climatic change* 167 (51): 1-17.
- Cohen, Abner. 2011 [1979]. "Antropología política. El análisis del simbolismo en los rituales de poder". En *Antropología política. Textos teóricos y etnográficos*, editado por Beatriz Pérez Galán y Aurora Marquina Espinosa, 97-131. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Comisión Económica para América Latina, 1953. "Artículo 68". En *Relaciones de la Comisión Económica para América Latina con el Consejo Interamericano Económico y Social*.
- Coronel, Rosario. 2015. *Poder local entre la colonia y la república*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Corporación Editora Nacional.
- Coronel, Valeria. 2010. "El discurso civilizatorio y el lugar del trabajo en la nación postcolonial". En *Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana*, coordinado por Valeria Coronel y Mercedes Prieto, 155-207. Quito: FLACSO, Sede Ecuador y Ministerio de Cultura.
- Cortez Guamba, Edgar, y María Gómez Ramos. 2018. "Foto Pacheco, el ojo de una época: fotografía, ciudad y memoria". Tesis de Maestría, Universidad Central del Ecuador.
- Cuesta, Micaela. 2012. "La felicidad más acá y más allá del horizonte utópico". *Utopía y praxis latinoamericana* 17 (56): 47-58.
- Cuvi, Nicolás. 2019. "Auge y decadencia de la fábrica de hilados y tejidos de algodón La Industrial, 1935-1999". *Procesos, revista ecuatoriana de historia* 1 (33): 63-95.
- Cuvi, Pablo. 2002. *Ecuador: ¡Viva la fiesta!* Quito: Dinediciones.
- DaMatta, Roberto. (1997) 2002. *Carnavales, malandros y héroes: hacia una sociología del dilema brasileño*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

- Darnton, Robert. (1984) 2002. *La gran matanza de gatos y otros episodios en la cultura francesa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Das, Venna, y Deborah Poole. 2008. "El estado y sus márgenes: etnografías comparadas". *Cuadernos de Antropología Social* 27: 19-52.
- De Carvalho Neto, Paulo. 1964. *Diccionario del folklore ecuatoriano. Tratado de folklore ecuatoriano*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- De la Torre, Carlos y Mireya Salgado. 2008. "Introducción". En *Galo Plaza y su época*, editado por Mireya Salgado y Carlos de la Torre, 11-29. Quito: FLACSO Sede Ecuador.
- Del Pino Martínez, Inés. 2020. "Obras públicas y modernidad en Quito". *DAYA, diseño, arte y arquitectura* 1 (8): 183-195.
- Delemeau, Jean. (1978) 2012. *El miedo en Occidente (siglos XIX-XVIII) Una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus.
- Deler, Jean Paul. (1987) 2007. *Ecuador, del espacio al estado nacional*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Corporación Editora Nacional, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Deler, Jean Paul. 1994. "Transformaciones regionales y organización del espacio nacional ecuatoriano entre 1830 y 1930". En *Historia y región en el Ecuador: 1830-1930*, editado por Juan Maiguashca, 295-353. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Derrida, Jacques. 2009. "¿Cómo no temblar?". *Acta poética* 30 (2): 19-34.
- Didi-Huberman, Georges, y Marianna Miracle. (2003) 2004. *Imágenes pese a todo: memoria visual del Holocausto*. Barcelona: Paidós.
- Eco, Umberto. 1989. "Los marcos de la libertad cómica" En *¡Carnaval!*, editado por Umberto Eco, V. V. Ivanov y Mónica Rector, 9-20. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Egred, José. 2010. *El terremoto de Riobamba*. Quito: Abya-Yala.
- Elías, Norbert. (1939) 1989. *El proceso de la civilización. Investigaciones socio-genéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Escobar, Ticio. 2003. *Fiestas populares tradicionales e integración latinoamericana*. Quito: Instituto Andino de Artes Populares.
- Espinosa Fernández de Córdoba, Carlos y Cristóbal Aljovín de Losada. 2015. "Conceptos clave del conservadurismo en Ecuador, 1875-1900". *Anuario colombiano de historia social y de la cultura* 42 (1): 179-212.
- Esposito, Roberto. (2002) 2005. *Immunitas: Protección y negación de la vida*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu editores.
- Estévez, Patricio. 2015. "Las fotografías de mujeres semidesnudas, captadas por Víctor Manuel Jácome entre los años 60 y 70 del siglo XX, sus implicaciones simbólicas y de uso". Tesis de Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.
- Estrada, Enrique Aureng Silva. 2018. "Critical Intervention: The Liminality of Earthquakes, Fragments, and Palimpsests as Alternatives to Preservation in Mexico". Tesis Doctoral Harvard University Graduate School of Design.
- Fernández, Gonzalo, Marcelo Assumpcao, Mayra Nieto y Teddy Griffiths. 2018. "New cristal focal mechanism solutions for Bolivia: mapping the transition from Subandean compression and Altiplano extension". Ponencia presentada en el *8th International Symposium on Andean geodynamics*, Observatorio San Calixto.
- Fernández, Gonzalo, Mayra Nieto y Teddy Griffiths. 2018. "22 new focal mechanism solutions for shallow earthquakes and stress observations for Bolivia". Ponencia presentada en el *8th International Symposium on Andean geodynamics*, Observatorio San Calixto.
- Foucault, Michel. (1975) 2002. *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

- Galarza Dávila, Galo. 2017. "Rodó-Montalvo, paradigmas intelectuales del siglo XIX". *Kipus: revista andina de letras y estudios culturales* 42: 7-17.
- Kingman Garcés, Eduardo. 2002. "Historia social y mentalidades: los higienistas, el ornato de la ciudad y las clasificaciones sociales". *Íconos, revista de ciencias sociales* (15): 104-113.
- García Acosta, Virginia. 1993. "Enfoques teóricos para el estudio histórico de los desastres naturales". En *Los desastres no son naturales*, compilado por Andrew Maskrey, 128-134. Costa Rica: Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina.
- García Acosta, Virginia. 1996. *Historia y desastres en América Latina Volumen 1*, coordinado por Virginia Garcia Acosta. Costa Rica: Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina.
- García Acosta, Virginia. 2004. "La perspectiva histórica en la antropología del riesgo y del desastre. Acercamientos metodológicos". *Relaciones, estudios de historia y sociedad* 25 (97): 124-142.
- García Acosta, Virginia. 2017. "Divinidad y desastres. Interpretaciones, manifestaciones y respuestas". *Revista de historia moderna* 35: 46-82.
- Geertz, Clifford. (1973) 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. doi: 10.4000/bifea.3325.
- Ginzburg, Carlo. (1976) 2016. *El queso y los gusanos: el cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Península.
- Gisbert, Teresa. (1980) 2004. *Iconografía y mitos indígenas*. La Paz: Don Bosco.
- Godard, Henri. 1992. "El plan regulador de G. Jones Odriozola y la estructuración actual del espacio urbano". En *Atlas infográfico de Quito: socio-dinámica del espacio y política urbana*. Quito: Instituto Geográfico Militar (IGM); Instituto Panamericano de Geografía e Historia Sección Nacional del Ecuador (IPGH) e Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération (ORSTOM).
- Godard, Henri. 2019. "Geohistoria, espacio, tiempo, espacio social, metodología y herramientas". Webinar *Introducción a la metodología de la geohistoria: una herramienta multidisciplinaria, multitemática y de síntesis*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador, 21 de junio del 2012. <https://eventos.ipgh.gob.ec/index.php/proximos-eventos/en-linea/introduccion-a-la-metodologia-de-la-geohistoria>.
- Gómez Bautista, Juan Carlos. 2010. *La Matriz y La Merced en el Siglo XX*. Ambato: Pío XII.
- Gómez, Nidia. 2000. "La experiencia telúrica de la villa de Riobamba y los efectos del terremoto de 1797". En *La antigua Riobamba, historia oculta de una ciudad colonial*, editado por Rosemarie Terán Najas, 87-108. Quito: Abya-Yala.
- González Toapanta, Hugo. 2015. "El periódico La Antorcha y la emergencia de la ideología socialista en Quito (1924-1925)". Tesis de Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Guerrero Arias, Patricio. 2004. *Usurpación simbólica, identidad y poder: la fiesta como escenario de lucha de sentidos*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Corporación Editora Nacional, Ediciones Abya-Yala.
- Guerrero Cañas, Bélgica Guadalupe. 2001. "La ayuda oficial externa para el desarrollo regional del Ecuador". Tesis de Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Gutiérrez-Solana, Javier. 2002. "Bruno Latour, los estudios de la ciencia y la comprensión". *A parte rei, revista de filosofía* 22: 1-16.
- Harris, Steven. 1989. "Transposing the Merton's thesis: apostolic spirituality and the establishment of the Jesuit scientific tradition". *Science in context* 3 (1): 29-65.

- Harvey, Penelope. 2005. "The materiality of state-effects: an ethnography of a road in the Peruvian Andes". En *State formation: anthropological perspectives*, 123-141. England: Pluto Press.
- Rosenwein, Bárbara. 2006. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Nueva York: Prensa de la Universidad de Cornell.
- Medina Brener, Larisa. 2015. Comunidades emocionales: hacia la apertura de la historia de las emociones. *Historia y grafía*: 45, 203-213.
- Heers, Jacques. 1988. *Carnavales y fiesta de locos*. Barcelona: Península.
- Hiernaux, Daniel. 2007. "Los imaginarios urbanos: de la teoría y los aterrizajes en los estudios urbanos". *Eure* 33 (99): 17-30.
- Hoffman, Susanna. 1998. "Eve and Adam among the embers: gender patterns after the Oakland Berkeley firestorm". *The gendered terrain of disaster: through women's eyes*: 55-61.
- Huizinga, Johan. (1972) 2005. *Homo ludens: el juego y la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ibarra, Hernán. 1986. "Monografías y guías comerciales como fuentes de historia social y local". *Revista andina* 7: 237-250.
- Ibarra, Hernán. 1987. "Tierra, mercado y capital comercial en la sierra central: el caso de Tungurahua 1850 – 1930". Tesis de Maestría, FLACSO Sede Ecuador.
- Ibarra, Hernán. 1992. "Ambato, las ciudades y pueblos en la sierra central ecuatoriana (1800-1930)". En *Ciudades de los Andes: visión histórica y contemporánea*, editado por Eduardo Kingman Garcés, 223-280. Quito: Institut français d'études andines.
- Ibarra, Hernán. 2006. "Localismo y miradas urbanas: las monografías locales en el Ecuador del siglo XX". *Procesos, revista ecuatoriana de historia* 24: 197-219.
- Ivanov, V. 1989. "La teoría semiótica del carnaval como la inversión de opuestos bipolares". En *¡Carnaval!*, editado por Umberto Eco, V. V. Ivanov y Mónica Rector, 21-47. México DF: Fondo de Cultura Económica
- Jurado Rodrigo, Solano, Dunia y Janny Velasco. 2019. "La fiesta del Señor del Terremoto, primer acercamiento histórico y cultural para su conservación". *Project political ecology: Anthropological perspectives from Ecuador*.
- Kahatt, Sharif S. 2014. "Lima: cinco siglos de orden y caos. Breve recuento de crecimiento y transformación socio-espacial". *Rita, revista indexada de textos académicos* 2: 38-43.
- Kingman Garcés, Eduardo. 1992. "Ciudades de los Andes: homogeneización y diversidad". En *Ciudades de los Andes*, compilado por Eduardo Kingman Garcés, 9-52. Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Kingman Garcés, Eduardo. 1998. "Historia, arquitectura y ciudad". *Procesos, revista ecuatoriana de historia* 12: 77-92.
- Kingman Garcés, Eduardo. 2014. "Oficios y trajines callejeros". En *Los trajines callejeros: memoria y vida cotidiana Quito, siglos XIX-XX*, editado por Eduardo Kingman Garcés y Blanca Muratorio, 27-112. Quito: FLACSO.
- Kingman Garcés, Eduardo, y Mireya Salgado. 2000. "El museo de la ciudad. Reflexiones sobre la memoria y la vida cotidiana". En *Desarrollo cultural y gestión en centros históricos*, editado por Fernando Carrión, 121-136. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Kingman, Eduardo. 2006. *La ciudad y los otros Quito 1860-1940: higienismo, ornato y policía*. Quito: FLACSO, sede Ecuador.
- Koselleck, Reinhart. (2000) 2001. "Sobre la antropología de las experiencias del tiempo histórico". En *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, 35-114. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Kossoy, Boris. 2001. *Fotografía e historia*. Buenos Aires: La marca.

- Latour, Bruno. 1992. *Ciencia en acción. ¿Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad?* Barcelona: Labor S. A.
- Lavallé, Bernard. 2009. "Miedos terrenales, angustias escatológicas y pánicos en tiempos de terremotos a comienzos del siglo XVII en el Perú". En *Una historia de los usos del miedo*, editado por Pilar Golzalbo Aizpuru, Anne Staples, Valentina Torres, 103-128. México DF: Colegio de México. Centro de Estudios Históricos.
- Le Breton, David. 2007. *El sabor del mundo: una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- León Pesántez, Catalina. 1999. "Las paradojas de lo americano y lo nacional en el pensamiento de Juan León Mera". Tesis de Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- León V., Juan Bernardo. 2008. "Jean-Paul Deler, Ecuador, del espacio al estado nacional". *Procesos, revista ecuatoriana de historia* 1 (27): 161-164.
- Leventhal, Michael. 2012. *El peso de la historia*. Barcelona: Editorial crítica.
- Lévi-Strauss, Claude. (1974) 1995. *Antropología estructural*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Little-Siebold, Todd. 1998. "Monografías, memoria y la producción local de historia". *Revista mesoamérica* 19 (36): 343-369.
- Llop Torné, Josep Maria, M. Iglesias Borja, Rodrigo Vargas, Francesca Blanc. 2019. "Las ciudades intermedias: concepto y dimensiones". *Ciudades* 22: 23-43.
- López-Ocón, Leoncio. 2002. "La América Latina en el escenario de las exposiciones universales del siglo XIX". *Procesos, revista ecuatoriana de historia* 18: 103-126.
- López, Patricio. 2008. "La normalidad excepcional. Una panorámica de la política económica del Gobierno Plaza Lasso (1948-1952)". En *Galo Plaza y su época*, editado por Mireya Salgado y Carlos de la Torre, 61-117. Quito: FLACSO Sede Ecuador.
- Louis-Vincent, Thomas. 1983. *Antropología de la muerte*. México: Fondo de cultura económica.
- Luna Tamayo, Milton. 2000. "Los mestizos, los artesanos y la modernización en el Quito de inicios del siglo XX". En *Antología de Historia*, compilado por Jorge Núñez, 167-182. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Manguashca, Juan. 1994. "Introducción". En *Historia y región en el Ecuador: 1830-1930*, 13-16. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Málaga, Alejandro. 2002. "El enojo de los dioses: terremotos y erupciones en Arequipa del siglo XVI". En *El hombre y los andes: homenaje al Franklin Pease G.Y*, editado por Javier Flores, Rafael Varón, 905-913. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Manser, Gallus y Valentín Yebra. 1947. *La esencia del tomismo*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Martínez, Isabel. 2017. "Juan Montalvo y el liberalismo en el Ecuador". Tesis de Licenciatura, Universidad Central del Ecuador.
- Martínez, Luciano. 1996. *Los campesinos artesanos en la sierra central: el caso Tungurahua*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Michelena, Xavier. 2014. *Juan Montalvo periodista*. Quito: Paradiso editores.
- Miranda Ribadeneira, Francisco. 1972. *La primera Escuela Politécnica del Ecuador, Estudio histórico e interpretación*. Quito: Ediciones FESO.
- Miranda Torres, Carlos. 2000. *Biografía del Cardenal Bernandino Echeverría Ruiz*. Ambato: Diócesis de Ambato.
- Moncayo, Patricio. 2010. "El golpe militar de 1963 y el fin de un período excepcional de estabilidad política". En *Transiciones y rupturas El Ecuador en la segunda mitad del siglo XX*, coordinado por Felipe Burbano Lara, 291-340. Quito: FLACSO y Ministerio de Cultura.

- Morales Morales, Santiago. 2017. *La historia de la legislación penal: un acercamiento a la evolución del castigo en el Ecuador*. Ambato: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Nicola Garcés, Gerardo. 2021. *Ambato eterno*. Cuenca: Don Bosco.
- Nicola López, Gerardo. 1960. *Tierra de Tungurahua*. Ambato: Atenas.
- Nicola López, Gerardo. 1997. "Alcaldía de Neptalí Sancho". En *Historia de la provincia de Tungurahua Tomo VI*, 498-502. Ambato: Editorial Pío XII.
- Nicola López, Gerardo. 1997. "Sigue la preocupación por la educación laica". En *Historia de la provincia de Tungurahua Tomo III*, 152-174. Ambato: Editorial Pío XII.
- Núñez Noriega, Guillermo. 2009. "Lo que el desarrollo se llevó". *Modernidad y nostalgia en Sonora*. *Estudios sociales* 17: 41-77.
- Núñez Sánchez, Jorge. 2006. "Regulaciones de la vida urbana colonial". *Procesos, revista ecuatoriana de historia* 24: 7-23.
- Observatorio Astronómico de Quito. 1959. *Breve historia de los principales terremotos en la República del Ecuador*. Quito: Ministerio de Educación Pública.
- Odero, José Miguel. 1983. "Sentido antropológico de la confesión". En *V Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, 749-776. Navarra: Universidad de Navarra.
- Hoffman, Susanna, y Anthony Oliver-Smith. 1999. "Anthropology and the angry earth: an overview". *The angry earth*: 1-16.
- Oliver-Smith, Anthony. 1990. "Post-disaster housing reconstruction and social inequality: a challenge to policy and practice". *Disasters* 14 (1): 7-19.
- Oliver-Smith, Anthony. 1991. "Successes and failures in post-disaster resettlement". *Disasters* 15 (1): 12-23.
- Onetto Pávez, Mauricio. 2014. "Terremotos recordados, temblores olvidados: interpretaciones sobre los orígenes de la memoria telúrica en Chile". *Revista de geografía norte grande* 59: 185-199.
- O'Phelan Godoy, Scarlett. 2007. "La moda francesa y el terremoto de Lima de 1746". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andine* 36 (1): 19-38.
- Orquera Polanco, Lucía Katerinne. 2020. "Prensa periódica y opinión pública en Quito: historia social y cultural de diario El Comercio, 1935-1945". Tesis de Doctorado, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Ortega, Francisco. 2004. "Catástrofe, elogios ambivalentes y figuraciones liminales en el temblor de Lima de 1609 de Pedro de Oña". *Colonial latin american review* 13 (2): 213-241.
- Ospina Peralta, Pablo, Manuel Chiriboga, Ana Lucía Torres, Marcela Alvarado, Alejandra Santillana, Carlos Larrea, Ana Isabel Larrea, Paola Maldonado y Gloria Camacho. 2009. "Tungurahua: una vía alternativa de modernización económica". En *Documento de trabajo. Programa Dinámicas Territoriales Rurales*. Santiago de Chile: RIMISP-Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural.
- Ospina Peralta, Pablo. 2010. "Tungurahua rural: el territorio de senderos que se bifurcan". *Ecuador, debate* 81: 117-151.
- Paladines Escudero, Carlos. 2012. "Juan Montalvo, ensayos políticos". En *El pensamiento político de Montalvo: ensayos y cartas*, editado por Sofia Bustamante Layedra y Guillermo Maldonado Cabezas, 9-58. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados.
- Parra Ortiz, Estefanía. 2018. Análisis Social Pos Terremoto: El caso de Ambato en 1949-1951. Tesis de Licenciatura, Universidad Central del Ecuador.

- Pazmiño, Rocío. 2000. "La configuración urbana de la Villa del Villar Don Pardo: Riobamba en la época colonial". En *La antigua Riobamba, historia oculta de una ciudad colonial*, editado por Rosemarie Terán Najas, 51-86. Quito: Abya-Yala.
- Fernández Peña, María Rosa. 2013. "Las campanas: transmisoras de la liturgia y de la fiesta religiosa" En *Patrimonio inmaterial de la Cultura Cristiana*, 159-174. Madrid: Escorialenses.
- Pereira Valarezo, José. 2009. *La fiesta popular tradicional del Ecuador*. Quito: Fondo Editorial del Ministerio de Cultura.
- Pérez Ledesma, Manuel. 2009. "Historia social e historia cultural (sobre algunas publicaciones recientes)". *Cuadernos de historia contemporánea* 30: 227-248.
- Byerly, Perry, y William V. Stauder. 1957. "Memorial to James Bernard Macelwane". *Geological society of America proceedings*: 159-163.
- Petit-Breuilh-Sepúlveda, María Eugenia. 2017. "Religiosidad y rituales hispanos en América ante los desastres (siglos XVI-XVII): las procesiones". *Revista de historia moderna* 35: 83-115.
- Petit-Breuilh-Sepúlveda, María Eugenia. 2020. "Y se desencajó la Tierra de su estado natural: efecto de los desastres combinados en Quito y alrededores entre febrero y mayo de 1797". *Temas americanistas* 44: 149-174.
- Petzoldt, Leander. 1988. "Fiestas carnalescas: los carnavales en la cultura burguesa a comienzos de la edad moderna". En *La fiesta: una historia cultural desde la antigüedad hasta nuestros días*, editado por Uwe Schultz, 149-166. Madrid: Alianza.
- Pimentel, Juan. 2010. "¿Qué es la historia cultural de la ciencia?". *Arbor* 186 (743): 417-424.
- Polo Bonilla, Rafael. 1998. "Los intelectuales y la narrativa de la nación mestiza en el Ecuador en la década de 1950". Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Portelli Alessandro. 1991. "Lo que hace diferente a la historia oral, recuerdos que llevan a teorías". *La historia oral*: 36-51.
- Portelli, Alessandro, 2014. "Las funciones del olvido: escritura, oralidad, tradición". En *Los usos del olvido. Recorridos, dimensiones y nuevas preguntas*, coordinado por Patricia Flier y Daniel Lvovich, 39-61. Rosario: Protohistoria ediciones.
- Prieto, Mercedes. 2015. "El estado ecuatoriano a mediados del s. XX: el censo, la población y la familia indígena". *European review of latin american and caribbean studies*: 29-46.
- Ramírez González, Eduardo. 2004. *El padre Jesús Emilio Ramírez González, SJ 1904-2004*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Paz Rebollo, María Antonia, y María Inmaculada Sánchez Alarcón. 1999. "La historia filmada: los noticiarios cinematográficos como fuente histórica. Una propuesta metodológica". *Filmhistoria online* 9 (1): 17-33.
- Rebotier, Julien y Metzger Pascale. 2016. "Introducción. Para una contribución colectiva a un debate regional sobre los estudios urbanos". En *La cuestión urbana en la región Andina: miradas sobre la investigación y la formación*, editado por Pascale Metzger, Julien Rebotier, Jeremy Robert, Patricia Urquieta, Pablo Vega Centeno, 1-21. Quito: Centro de Publicaciones PUCE.
- Rector, Mónica. 1989. "El código y el mensaje del carnaval: Escuelas de samba". En *¡Carnaval!*, editado por Umberto Eco, V. V. Ivanov y Mónica Rector, 48-181. México DF: Fondo de Cultura Económica
- Reino, Pedro. 1999. *Tungurahua, guía pedagógica histórica y geográfica*. Ambato: Editorial Pío XII.
- Ricouer, Paul, y Agustín Neira. 2003. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trotta.

- Rivadeneira, Francisco, Mónica Segovia, Alexandra Alvarado, José Egred, Liliana Troncoso, Sandra Vaca, Hugo Yepes. 2007. *Los terremotos en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Rodríguez, José. 2016. "La oscuridad en el Nuevo Testamento". *Scripta Fulgentina: revista de teología y humanidades* 26 (51): 29-59.
- Rosado, Erika. 2016. "Construyendo la pequeña nación el discurso cultural de Benjamín Carrión y su influencia sobre las artes plásticas (1941-1957)". Tesis de Licenciatura, Universidad San Francisco de Quito.
- Rosas Lauro, Claudia. 2005. "Introducción". En *El miedo en el Perú: siglos XVI al XX*, editado por Claudia Rosas Lauro, 15-23. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Rosas Moscoso, Fernando. 2005. "El miedo en la historia, lineamientos generales para su estudio". *El miedo en el Perú: siglos XVI al XX*, editado por Claudia Rosas Lauro, 23-32. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Rubio, Oliva María, y Hans-Michael Koetzle. 2006. *Momentos estelares: la fotografía en el siglo XX*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Rueda, Rocío. 2000. "El traslado de la Villa de Riobamba a raíz del terremoto de 1797". En *La antigua Riobamba, historia oculta de una ciudad colonial*, editado por Rosemarie Terán Najas, 109-124. Quito: Abya-Yala.
- Saint-Geours, Yves. 1994. "La Sierra centro y norte". En *Historia y región en el Ecuador: 1830-1930*, editado por Juan Maiguashca, 143-88. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Salamanca, Luis, Roger Quiroga Becerra de la Roca, Bárbara Zamora Auza. 2011. "Ochenta y cinco años de la historia de desastres en Bolivia (1920-2005)". *Revista virtual Redesma* 5 (2): 16-30.
- Salgado, Mireya. 2008. "Galo Plaza Lasso: la posibilidad de leer el paradigma desarrollista desde una apropiación reflexiva". En *Galo Plaza y su época*, editado por Mireya Salgado y Carlos de la Torre. Quito: FLACSO Sede Ecuador.
- Sánchez Rodríguez, Susy. 2005. "Del gran temblor a la monstruosa conspiración. Dinámica y repercusiones del miedo limeño en el terremoto de 1746". *El miedo en el Perú: siglos XVI al XX*, editado por Claudia Rosas Lauro, 103-122. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sancho de la Torre, Neptalí. 2012. *Neptalí Sancho Jaramillo: pensamiento y acción*. Manta: Copycomput.
- Santillán Cornejo, Alfredo. 2009, "Introducción: mirar la ciudad desde la cuestión social". En Alicia, Ziccardi. *Las ciudades y la cuestión social. Organización Latinoamericana y del Caribe de Centros Históricos* Quito: Municipio del Distrito Metropolitano de Quito (MDMQ); Empresa de Desarrollo Urbano de Quito (INNOVAR).
- Comité editorial. 2005. "El inicio de la sismología en Colombia: entrevista a Alberto Sarria". *Revista de ingeniería* 21: 121-126.
- Sarró, Ramón. 2008. "Arrodíllate y crearás: reflexiones sobre la postura religiosa". En *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. Lisboa: Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad de Lisboa.
- Segalen, Martine. (1998) 2005. *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Seiner Lizárraga, Lizardo. 2017. *Historia de los sismos en el Perú. Catálogo: siglos XV-XVII*. Lima: Universidad de Lima, Fondo Editorial.
- Petit-Breuilh-Sepúlveda, María Eugenia. 2016. "Miedo y respuesta social en Arequipa: la erupción de 1600 del volcán Haynaputina (Perú)". *Ohm: obradoiro de historia moderna* 25: 67-94.
- Sequeiros, Leandro. 2017. "Teilhard de Chardin y la vida cósmica: cien años después". *Revista de investigación e información filosófica* 73 (276): 379-403.

- Silgado, Enrique. 1978. *Boletín 3 Serie C. geodinámica e ingeniería geológica. Historia de los sismos más notables ocurridos en el Perú (1513-1974)*. Lima: Instituto de Geología y Minería.
- Silva, Armando. (1992) 2006. *Imaginario urbano*. Bogotá: Arango Editores.
- Smith, Anthony. 1994. "Reconstrucción después del desastre: una visión general de secuelas y problemas". En *Red de Estudios Sociales en prevención de desastres en América Latina*, compilado por Allan Lavell, 3-16. Bogotá: Tercer Mundo.
- Stegmayer, María, y Micaela Cuesta. "Descentramientos contemporáneos de la memoria. Algunos interrogantes". Ponencia presentada en el V Seminario internacional políticas de la memoria, Centro cultural de la memoria Haroldo, 6 de octubre de 2012.
- Terán Najas, Rosemarie. 2017. "Laicismo y educación pública en el discurso liberal ecuatoriano (1897-1920): una reinterpretación". *Historia caribe* 12 (30): 81-105.
- Thompson, Edward Palmer. (1989) 2012. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica.
- Thompson, Edward Palmer, y José Carazo. 1989. "Folklore, antropología e historia social". *Historia social* 3: 81-102.
- Timmermann, Freddy. 2015. "Miedo, emoción e historiografía". *Revista de historia social y de las mentalidades* 19 (1): 159-177.
- Torres Lescano, Jéssica. 2015. *Ambato: terremoto y reconstrucción (1949-1961)*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Torres Lescano, Jéssica. 2021. "Estado central, gobierno local y población ambateña en la reconstrucción de la urbe tras el terremoto del 5 de agosto de 1949". Tesis de maestría. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Turner, Victor. (1967) 1999. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Turner, Victor. 1974. "Dramas sociales y metáforas rituales". *Ithaca*: 23-59.
- Turner, Victor. (1969) 1988. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Udías Vallina, Agustín. 2009. "Jesuits' studies of earthquakes and seismological stations". *Geological society* 310 (1): 135-143.
- Udías, Agustín. 2016. "La tradición científica de los jesuitas y la espiritualidad ignaciana". *Revista de investigación e información filosófica* (271): 440-442.
- Ullauri, Narcisca de Jesús. 2020. "Proyecto desarrollista-modernizante en el Ecuador en el período de 1948-1952". Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Uribe Mendoza, Blanca Irais. 2017. "La historia de la ciencia: ¿Qué es y para qué?". *Revista odontológica mexicana* 21 (2): 78-80.
- Valderrama, Lorena B. 2014. Comunicar las Ciencias en Chile. Problemas formativos del Periodismo y la Divulgación Científica Actual. En: Torres, R. (Ed.) *Ciencia y sociedad en el siglo XXI. Estrechando vínculos desde una mirada Franco-Latinoamericana*: 35-49.
- Valderrama, Lorena B. 2017. "Observando la catástrofe: terremotos y conocimiento sísmico en Chile (1868-1912)". Tesis de doctorado, Universidad de Valencia.
- Valderrama, Lorena B. 2021. *Todos los temblores después del terremoto. Configurar la experiencia de un país sísmico*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Valderrama, Lorena B. y Elisa Sevilla. 2021. "La discusión pública de los pronósticos de terremotos de Rudolf Falb en Ecuador y la costa sudamericana del Pacífico (1869-1889)". *Historia Unisinos* 25 (3): 420-434.
- Valero Valero, Mar, Mónica García, y José Manuel Gil Beltrán. 2001. "Conceptualización y delimitación del término desastre". *Jornades de Foment de la Investigació*: 1-8.
- Van Gennep, Arnold. (1909) 2008. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.

- Vásconez, Roberto, Minard Hall, y Patricia Mothes. 2009. “Devastadores flujos de lodo disparados en el volcán Carihuayrazo por el terremoto del 20 de junio de 1698”. *Revista politécnica* 30 (1): 92-111.
- Vázquez Salguero, David. 2022. “La historia y los historiadores post COVID-19”. En *Las ciencias sociales y el coronavirus*, coordinado por Jorge Cadena-Roa, 241-264. México: Consejo Mexicano de Ciencias Sociales, A. C., Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vera Costa, Meranyely Vanessa. 2021. “Los desastres como generadores de crisis y oportunidades de cambio. El caso del terremoto en el Mercado en Tarqui en Manta – Ecuador”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Villacís Molina, Rodrigo. 2010. *José Paredes, imágenes Ambato*. Quito: Consejo Nacional de Cultura.
- Visacovsky, Sergio. 2017. “When time freezes: socio-anthropological research on social crises”. *Revista iberoamericana* 46 (1): 6-16.
- Vizuet Marcillo, Luis Esteban. 2017. “El enemigo llama a las puertas de la República, estrategias e iniciativas del clero contra la revolución liberal en la arquidiócesis de Quito (1895)”. *HiSTOReLo, revista de historia regional y local* 9 (17): 336-376.
- Walker, Charles. 2012. *Colonialismo en ruinas: Lima frente al terremoto y tsunami de 1746*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos.
- Wenger, Etienne. 1998. “Communities of practice: learning as a social system”. *Systems thinker* 9 (5): 2-3.
- Wolf, Teodoro. 1873. *Crónica de los fenómenos volcánicos y terremotos en el Ecuador con algunas noticias sobre otros países de la América central y meridional desde 1533 hasta 1797*. Quito: Imprenta Nacional.
- Zaragoza Bernal, Juan Manuel. 2013. “Historia de las emociones: una corriente historiográfica en expansión”. *Asclepio* 65 (1): 1-10.
- Zemon Davis, Natalie, y Marisa Ferrandis Garrayo. 1991. “Las formas de la historia social”. *Historia social* 10: 177-82.
- Zemon Davis, Natalie. 1984. *El regreso de Martin Guerre*. Barcelona: Bosch.

Archivos

AAAH Archivo digital “Ambato ayer y hoy”, Ambato

Página de Facebook “Ambato ayer y hoy” <https://www.facebook.com/Ambatoayeryhoy/>
 Ortiz Miranda, Jorge. 2017. “El ferrocarril”. *Ambato ayer y hoy*
<https://www.youtube.com/watch?v=IbIKG16eLn8&feature=youtu.be>

AAPD Archivo Alfredo Pareja Diezcanseco, Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana, Quito

“Refugios levantados por los habitantes de Ambato en sus calles y plazas”, 1949, Fondo reproducciones fotográficas y cinematográficas, *Archivo Alfredo Pareja Diezcanseco*.

AEH Archivo *El Herald*, Ambato

“¿Para qué llamarán las campanas el 15 por la mañana?” *El Herald*, 1 de febrero de 1968, 5.
 “Agua y peligro en las calles”. *El Herald*, 23 de febrero de 1968, 4.
 “Bailes de la escoba”. *El Herald*, 14 de febrero de 1968, 3.
 “Comienza la concentración”. *El Herald*, 01 de febrero de 1966, 5.
 “Consecuencias del carnaval”. *El Herald*, 01 de marzo de 1963, 8.

“Cumandá Mayorga Gallegos, reina de la XV Fiesta de la Fruta. *El Herald*, 1 de febrero de 1966, 5.

“El humo de la espera”. *El Herald*, 01 de febrero de 1966, 5.

“Escenario de unión y de alegría”. *El Herald*, 15 de enero de 1966, 6.

“XVIII Fiesta”. *El Herald*, 16 de febrero de 1969, 1.

“Hoy Ambato entrega al país mensaje de cordial invitación a su Fiesta”. *El Herald*, 13 de febrero de 1967, 1.

“Juegue carnaval decentemente”. *El Herald*, 05 de febrero de 1965, 1.

“La fiesta ha empezado. *El Herald*, 13 de febrero de 1968, 4.

“La magna asamblea agradece”. *El Herald*, 16 de febrero de 1968, 1.

“Las campanas llaman”. *El Herald*, 30 de enero de 1966, 6.

“Las campanas tocan a fiesta”. *El Herald*, 28 de enero de 1966, 12.

“Mañana se elige Reina de Ambato”. *El Herald*, 30 de enero de 1966, 8.

“Hoy Ambato entrega al país mensaje de cordial invitación a su Fiesta”. *El Herald*, 13 de febrero de 1967, 1

“Todo por Ambato”. *El Herald*, 14 de enero de 1966, 4.

Aguilera, Isaac. “Viene la Fiesta de la Fruta y de las Flores”. *El Herald*, 31 de enero de 1966, 2.

Dylon, “Nuevamente el carnaval, Apreciaciones”. *El Herald*, 28 de enero de 1956, 4.

“Y a propósito del ornato en Ambato”. *El Herald*, 13 de febrero de 1963, 5

“Puntos”. *Crónica*. 2 de octubre de 1949, 4.

“Imperó la razón”. *Crónica*, 16 de febrero de 1954, 4.

“Por el esplendor de la Fiesta”. *Crónica*, 12 de febrero de 1954, 4.

“Deben postergarse las capeas”. *Crónica*, 11 de febrero de 1954, 1

AGNG Archivo personal Gerardo Nicola Garcés, Ambato

“¿Quiere usted dominar el hermoso panorama de la ciudad de Ambato?”. *Semana teatral*, 17 de mayo de 1936, 10.

“Agricultores”. *Semana Teatral*, 17 de mayo de 1936, 3.

“La primera Fiesta de la Fruta y de las Flores, recuerdos y comentarios”. *Revista Tungurahua*, febrero de 1952, 8.

“Nuestro folklore”. *Revista Tungurahua*, febrero de 1954, 36, 37.

“Páginas para nuestros agricultores”. *Ecos*, 31 de julio de 1936 -23 de octubre de 1936, 4-16.

Carrasco Miño, José Arcadio. 1950. *Informe municipal*. Ambato: Imprenta municipal.

Jaramillo, Hugo. 1974. *Guía turística Ambato XIII Fiesta de la Fruta y de las Flores*. Ambato: Editorial García Acosta.

AHACCFN Archivo histórico de la Academia colombiana de ciencias exactas físicas y naturales

Ramírez, Jesús Emilio. 1950. “El gran terremoto ecuatoriano de Pelileo”. *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físico-Químicas y Naturales*. Volumen VIII. 129-139.

AJTL Archivo personal de Jéssica Torres Lescano, Ambato

Castillo Jácome, Julio. 1990. “Ambato a fines del siglo XXI”. En *Historia de la provincia de Tungurahua Tomo VI*, 31-37. Ambato: Illingworth Editores.

- Castillo Jácome, Julio. 1990. "Ambato en 400 años". En *Historia de la provincia de Tungurahua Tomo VIII*, 43-140. Ambato: Illingworth Editores.
- Castillo Jácome, Julio. 1990. "Juan León Mera". En *Historia de la provincia de Tungurahua Tomo 7*, 18-24. Ambato: Illingworth Editores.
- Castillo Jácome, Julio. 1990. "Los tres Juanes y otros grandes ambateños". En *Historia de la provincia de Tungurahua Tomo IV*, 173-192. Ambato: Illingworth Editores.
- De la Torre, Carlos María. 1949. *Décima novena Carta Pastoral lue el Excmo. y Rvmo. Sr. Dr. D. Carlos María de la Torre arzobispo de Quito, asistente al Sacro Solio Pontificio y Administrador Apostólico de Ambato dirige al Clero y files de Ambato*. Quito: Imprenta del clero.

ANST Archivo nacional seccional Tungurahua, Ambato

- Acta del Concejo cantonal de Ambato, 03 de enero de 1950.
- Actas del Concejo cantonal de Ambato, 16 de enero de 1951.
- Actas del Concejo cantonal de Ambato, 23 de enero de 1951.
- Actas del Concejo cantonal de Ambato, 25 de enero de 1951.
- Actas del Concejo cantonal de Ambato, 25 de febrero de 1955.

ASEA Archivo de la Structural Engineers Association

Biografía de Henry Brunnier (<https://legacy.seaonc.org/engineer/henry-brunnier>).

ASLU Archivo de Saint Louis University

Macelwane, James. 1950. Twenty-Fifth anniversary commemorative volume Jesuit Seismological Association 1925-1950. Missouri: Central Station Saint Louis University.

AUSGS Archivo de la United States Geological Survey

"Terremoto del 5 de agosto de 1949", disponible en <https://earthquake.usgs.gov/learn/today/index.php?month=8%5C&day=5>).

AUY Archivo de la Universidad de Yale

Biografía de Edwar Lewis (<https://archives.yale.edu/repositories/15/resources/11168>).

APNEB Archivo Plutarco Naranjo y Enriqueta Banda – Universidad de Cuenca

Garcés, Victor Gabriel 1953. *Ambato. Sociografía de un pueblo ejemplar*. Ambato: Concejo cantonal.

BAEP Biblioteca Aurelio Espinosa Polit, Quito

Asociación Católica de la Juventud Ecuatoriana, 1925. *Revista semanal La Cruz* 33.
Núñez, Nelson Aníbal. 1949. *El momento sísmico del Ecuador*. Quito: El Ecuatoriano.

BCP Biblioteca de la Ciudad y la Provincia, Ambato

“8 mil personas desfilaron en calles de la ciudad”. *Crónica*, 15 de agosto de 1949, 1.

“840 sucres ingresaron el martes a tesorería municipal de carnavaleros”. *Crónica*, 9 de febrero de 1956, 6.

“Ambato saluda a la patria”. *Crónica*, 31 de diciembre de 1950, 1.

“Atención carnavaleros”. *Crónica*, 5 de febrero 1956, 1.

“Carnaval”. *Crónica*, 8 febrero de 1952, 4.

“Autoridades resolvieron impedir el juego de carnaval”. *Crónica*, 18 de febrero de 1960, 1.

“Ayer fueron repartidas muchas carpas entre diversas personas sin hogar”. *Crónica*, 14 de agosto de 1949, 8.

“Banda Municipal ofrece retretas en lugares de concentración”. *Crónica*, 21 de agosto de 1949, 2.

“Cámara de industrias pide estudiarse posibilidad de que exposiciones de Fiesta de la Fruta sean nacionales”. *Crónica*, 26 de septiembre de 1950, 1.

“Carnaval”. *Crónica*, 8 febrero de 1952, 4.

“Central Park”, *Crónica*, 13 de febrero de 1951, 4

“Clero de la Diócesis debe cooperar para éxito de la Fiesta de la Fruta”. *Crónica*, 01 de febrero de 1952, 6.

“Con gran solemnidad se celebró misa pontifical”. *Crónica*, 22 de agosto de 1949, 1.

“Después de la tragedia”. *Crónica*, 8 de agosto de 1949, 2.

“Educación y Fiesta de la Fruta”. Sección agrícola. *Crónica*, 6 de enero de 1951, 3.

“Enseñanzas del terremoto”. *Crónica*, 17 de agosto de 1949, 4.

“Entró en funciones el presidente de la Junta de Reconstrucción de la provincia”. *Crónica*, 16 de agosto de 1949, 1-3.

“Exposición floral de Fiesta de la Fruta tendrá un éxito inesperado”. *Crónica*, 10 de febrero de 1952, 4.

“Exposición floral”. *Crónica*, 29 de enero de 1954, 1.

“Exposiciones floral, artística, frutícola”. *Crónica*, 22 de febrero de 1953, 1.

“Fiesta de la Fruta”, *Crónica*, 5 de enero de 1951, 5.

“Fiesta de la Fruta”. *Crónica*, 29 de febrero de 1952, 4.

“Fotografía Flores”. *Crónica*, 30 de agosto de 1949, 4.

“Gestiones para 2da. Fiesta de la Fruta continúan con éxito”. *Crónica*, 22 de enero de 1952, 1.

“Globitos Fénix”. *Crónica*, 18 de enero de 1955, 5.

“Grandioso desfile de renovación de fe realizará hoy tarde el pueblo ambateño”. *Crónica*, 14 de agosto de 1949, 8.

“II Gran Fiesta de la Fruta”. *Crónica*, 28 de febrero de 1952, 1.

“Inaugúrose la exposición ganadera ayer en el ex patio de la Shell”. *Crónica*, 01 de marzo de 1952, 8.

“IV Fiesta de la Fruta Invitación”. *Crónica*, 13 de enero de 1954, 1.

“La anhelada culturización”. *Crónica*, 28 de febrero de 1960, 4.

“Día de cenizas”, *Crónica*, 7 de febrero de 1951, 4.

“La Fiesta de la Fruta es expresión del corazón del Ecuador, dijo Dr. Miño Ayer. *Crónica*, 4 de enero de 1952, 1, 2, 4.

“La Fiesta de la Fruta”. *Crónica*, 13 de enero de 1952, 4.

“Labor culturizadora”. *Crónica*, 10 de febrero de 1942, 4.

“Llamamiento a la cultura ambateña”. *Crónica*, 09 de febrero de 1954, 2.

“Nuestra ciudad destruida”. *Crónica*, 5 de agosto de 1949, 1-4.

“Nuestro personal”. *Crónica*, 5 de agosto de 1949, 4.

“Peluquería Tungurahua”. *Crónica*, 18 de agosto de 1949, 1.

“Planos y palabras”. *Crónica*, 05 de septiembre de 1951, 4.

“Próxima Fiesta de la Fruta se inaugurará 29 de febrero. *Crónica*, 12 de enero de 1952, 1.

- “Se entonó el Himno Nacional”. *Crónica*, 10 de agosto de 1949, 2.
- “Un desfile significativo”. *Crónica*, 21 de febrero de 1953, 4.
- “V Fiesta de la Fruta se posterga para marzo venidero”. *Crónica*, 12 de febrero de 1955, 1.
- “Van organizándose aspectos del culto católico”. *Crónica*, 11 de agosto de 1949, 3.
- “Viviendas provisionales”. *Crónica*, 28 de agosto de 1949, 3.
- Enrique, “Antena”. *Crónica*, 22 de enero de 1953, 4
- Enrique, “Antena”. *Crónica*, 27 de febrero de 1955, 4.
- Hernán, “Carteles: ferias y exposiciones”. *Crónica*, 27 de septiembre de 1950, 4.
- Maldonado Basabe, Rodolfo, “Carnaval o Carnestolendas”. *Crónica*, 03 de febrero de 1951, 4.
- Miño, Ernesto. “Ilusión de fiesta”. *Crónica*, 04 de noviembre de 1950, 3.
- Miño, Ernesto. “La Fiesta de la Fruta”. Sección agrícola. *Crónica*, 23 de septiembre de 1950, 3.
- Montalvo, Juan Francisco, Oscar Efrén Reyes y Filometor Cuesta. 1928. *La provincia de Tungurahua en 1928*. Ambato: Editorial Raza.
- Montalvo, Juan. 1987. *El regenerador*. Ambato: Imprenta municipal.
- Tomaselli, Edmundo. “La Cámara de Industrias de Ambato”. *Crónica*, 16 de febrero de 1951, 7.
- Vivanderas del mercado, “Remitido”. *Crónica*, 23 de enero de 1951, 5.
- “La Fiesta de la Fruta”. *Crónica*. 20 de febrero de 1953.

BMCyP Biblioteca Ministerio de Cultura y Patrimonio, Quito

- Arauz, Julio. 1958. “Oración fúnebre ante el cadáver del reverendo Padre Alberto Semanate, O. P.”. *Boletín de informaciones científicas nacionales* 87: 152-155.
- Garcés, Wilson, Sixto Durán Ballén y Leopoldo Moreno. 1951. *Plan regulador de Ambato*. Quito: Talleres gráficos nacionales.
- Junta de Reconstrucción de Tungurahua. 1953. *Informe al Congreso Nacional: un año de labores*. Ambato: Atenas.
- Junta de Reconstrucción de Tungurahua. 1959. *Diez años de labores 1949-1959*. Ambato: Atenas.
- Landívar Ugarte, Jorge. 1947. *Breve monografía de la provincia del Tungurahua*. Ambato: Concejo Cantonal.
- Plaza Lasso, Galo. 1950. *El terremoto del 5 de agosto de 1949*. Quito: Talleres gráficos nacionales.
- Romero y Cordero, Remigio. *Ambato y sus romances: libro para inaugurar, en Ambato y en febrero de 1951, la primera Fiesta de la Fruta y de las Flores*. Ambato: Imprenta municipal de Ambato.
- Rubio Vásquez, Nicolás. 1941. *Ambato, tierra de ensueño*. Ambato: Imprenta de educación primaria.
- Semanate, Alberto. 1950. *Sismología del terremoto de Pelileo*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Semante, Alberto. 1953. “En el Observatorio Astronómico”. *Boletín de informaciones científicas nacionales* 56. Quito: Casa de la Cultura de Ecuador. 207-211.

BMR Biblioteca Municipal, Riobamba

- Echeverría, Jorge. “Labor sacerdotal durante los días del flagelo sísmico en la ciudad de Ambato”. *Hoja popular*, 8 de agosto de 1950, 11.

Rosales, Arturo. "El terremoto del 5 de agosto de 1949 en Ambato". *Hoja popular*, 3 de agosto de 1950, 1, 4, tomado de "La verdad" 4 de septiembre de 1949.

BPCCE Biblioteca Pública de la Casa de la Cultura del Ecuador, Quito

Balarezo Moncayo, Pablo. 1942. *La maravilla de Ambato*. Quito: Imprenta del Ministerio de Educación del Ecuador.

De Troya, Fernando. 1943. "Ambato ciudad turística". En *Ambato a través de la pluma de escritores nacionales y extranjeros*, editado por Ernesto Regatto, 43-51. Ambato: Imprenta de educación primaria.

Regatto, Ernesto. 1943. "Desenvolvimiento industrial en la capital de Tungurahua". En *Ligeros perfiles acerca de Ambato y sus actividades*, editado por Ernesto Regatto, 113-117. Ambato: Imprenta de educación primaria.

Sevilla, Carlos Bolívar. 1943. "Ambato ciudad turística". En *Ligeros perfiles acerca de Ambato y sus actividades*, editado por Ernesto Regatto, 11-23. Ambato: Imprenta de educación primaria.

BPHC British pathé historical collection

Gaumont British newsreel, "Earthquake in Ecuador kills thousands 1949", video 02:29, <https://www.britishpathe.com/video/VLVA2WNSFSW1K5BV40OFEV4KWLBO-EARTHQUAKE-IN-ECUADOR-KILLS-THOUSANDS/query/ecuador>.

Gaumont British newsreel, "Rescue teams arrive in Ecuador after 1949 earthquake 1949", video 01:00, <https://www.britishpathe.com/video/VLVAAGFL3TRNHAVHM0F33RTI263EZ-RESCUE-TEAMS-ARRIVE-IN-ECUADOR-AFTER-1949-EARTHQUAKE/query/earthquake+1949>.

Pathé newsreels, "5,000 die in earthquake 1949", video 01:16, <https://www.britishpathe.com/video/5-000-die-in-earthquake/query/ecuador>.

Pathé newsreels, "quake homeless flee disaster area 1949", video 01:01, <https://www.britishpathe.com/video/quake-homeless-flee-disaster-area/query/ecuador>.

BPUCE Biblioteca Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito

"Calculan en 100 millones de pérdidas por el terremoto". *El Comercio*, 07 de agosto de 1949, 8.

"Dolor ecuatoriano". *El Comercio*, 7 de agosto de 1949, 4.

"El desfile cívico de ayer". *El Comercio*, 15 de agosto de 1949, 4.

"El nivel moral de los ambateños". *El Comercio*, 15 de agosto de 1949, 4.

"Fotografías del aspecto de Baños con oportunidad del movimiento terráqueo del día 5". *El Comercio*, 11 de agosto de 1949, 8.

"Hoy primer documental del terremoto". *El Comercio*, 27 de agosto de 1949, 2.

"La feria de la Fruta en Ambato constituye un grandioso suceso". *El Comercio*, 21 de febrero de 1951, 1.

"Muerte, desolación y daños calculados entre 80 y 100 millones de sucres produjo el terremoto en una zona de cien kilómetros de largo". *El Comercio*, 07 de agosto de 1949, 1,5.

"Planes de reconstrucción". *El Comercio*, 25 de agosto de 1949, 6.

"Ruinas en una calle de Ambato". *El Comercio*, 08 de agosto de 1949, 1.

"Servicios instalados en parque de Ambato". *El Comercio*, 14 de agosto de 1949, 7.

Pacheco, Luis. “Gráficas de los efectos del terremoto en la ciudad de Ambato”. *El Comercio*, 07 de agosto, 8.

Pacheco, Luis. “Vista posterior de lo que fue el airoso templo de Santo Domingo”. *El Comercio*, 07 de agosto de 1949, 1.

Wenguerow, Miguel, “Imagen que se ha salvado”. *El Comercio*, 09 de agosto de 1949, 8.

CDRJBV Centro Documental Regional Juan Bautista Vázquez

Sacoto Arias, Augusto. 1937. “Sismo”. En *Índice de la poesía ecuatoriana contemporánea*, editado por Benjamín Carrión, 137 -142. Santiago de Chile: Editorial Ercilla.

DFWP Plataforma Digital Fiel Web Plus

Ecuador, Art. 576. De las contravenciones de primera clase. Título I. de la clasificación de las contravenciones. Libro III de las contravenciones. Código penal 1872. Ediciones Legales EDLES.A.

(<https://www.fielweb.com/Index.aspx?65&nid=26279#norma/26279>).

Ecuador, Art. 579. De las contravenciones de primera clase. Capítulo I. Título I de las contravenciones. Código penal 1938. Ediciones legales EDLES.A.

Ecuador, Art. 579. De las contravenciones de segunda clase. Capítulo II. Título XI de las contravenciones. Código Penal 1960. Ediciones legales EDLES.A.

(<https://www.fielweb.com/Index.aspx?48&nid=26595#norma/26595>).

Ecuador, Ministerio de Educación Pública. Decreto presidencial N.º 998. “El Instituto Superior Politécnico se denominará en adelante Escuela Politécnica Nacional”, 14 de junio de 1946: 5037.

Ecuador: Ministerio de Gobierno: “Decreto 1618: Deróganse los decretos ejecutivos Nos. 1521, 1560 y 1567, de 8, 10 y 12 de agosto de 1949 y declárese zona de seguridad toda la provincia del Tungurahua”. RO, No. 297 (25 de agosto de 1949): 2355.

FFINPC Fondo de fotografía del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural INPC, Quito

“Ruinas en una calle de Ambato”, *Fondo Fotográfico: Dr. Miguel Díaz Cueva*. Código: 14241.

RDFLACSO Repositorio digital Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

Menten, Juan Bautista. 1877. *Historia y descripción del Observatorio Astronómico de Quito por Juan B. Menten, cosmógrafo y director del mismo Observatorio*. Quito: Imprenta nacional.

RGAD AMBATO Repositorio GAD Municipalidad de Ambato

Gobierno Autónomo Descentralizado Municipalidad de Ambato. 02 de febrero de 2021. “Exposición de motivos”. En *Reforma a la ordenanza que regula la ejecución de la Fiesta de la Fruta y de las Flores*.

RINCEC Repositorio Instituto Nacional de Estadísticas y Censos

Dirección General de Estadísticas y Censos y Ministerio de Economía. 1960. *Resumen de características del Primer Censo de Población del Ecuador 1950*. Quito: Dirección General de Estadísticas y Censos

Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica, División de Estadística y Censos. 1962. “Tungurahua”. En *Segundo censo de población y primer censo de vivienda*. Quito: Junta Nacional de Planificación.

APJN Archivo personal de Jimmy Noriega

Noriega, Fausto. 1962. “Concentración de la población en la Fiesta”. *Archivo personal Jimmy Noriega*.

RCCA Repositorio Cristóbal Cobo Arias

Cobo Arias, 1951. “Coronación simbólica de Maruja Cobo, Reina de la Fiesta”. Repositorio Cristóbal Cobo Arias.

Cobo Arias, 1951. “Feria en Ambato 1951”. Repositorio Cristóbal Cobo Arias.

Cobo Arias, 1951. “Cevallos, en el desfile en la Fiesta de la Fruta y de las Flores”. Repositorio Cristóbal Cobo Arias.

Cobo Arias, 1951. “Fiesta de la Fruta y de las Flores”. Repositorio Cristóbal Cobo Arias.

Cobo Arias, 1951. “Stand Fructi Soda”. Repositorio Cristóbal Cobo Arias.

APMARR Archivo personal Miguel Ángel Rengifo Robayo

Núñez, Nelson Aníbal. 1960. “La ciencia de Francia confirma nuestra teoría”. *La Merced, revista mensual ilustrada de los Padres Mercedarios de la Provincia de Quito-Ecuador* 108-109-110: 26-30.

BMDCT Biblioteca Municipal Daniel Córdova Toral

Tomaselli, Edmundo. 1951. “Sesión de clausura de la exposición industrial realizada en Ambato”. En *Iera. Gran exposición industrial Fiesta de la Fruta*. Ambato: Imprenta municipal.

Entrevistas

Entrevista a Alisa María de Lourdes Sánchez Luna, sobreviviente del terremoto, Quito, 05 de junio de 2021.

Entrevista a Enrique Díaz, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 31 de mayo de 2021.

Entrevista a Franklin Salcedo Mantilla, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 30 de mayo de 2021.

Entrevista a Jorge Ortiz Miranda, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 04 de julio de 2021.

Entrevista a Juan Saá Sevilla, sobreviviente del terremoto, vía telefónica, 30 de mayo de 2021.

Entrevista a Ligia Velasco, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 03 de junio de 2021.

Entrevista a Luis Antonio Sánchez, fotógrafo de El Herald, vía telefónica, 10 de mayo de 2021.

Entrevista a Marcelo Rubio Castro, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 06 de noviembre de 2020.

Entrevista a Marco Antonio Freire, sobreviviente del terremoto, Ambato, 27 de mayo de 2021.

Entrevista a Marco Meza, hijo del relojero José Luis Antonio Meza, videoconferencia, 29 de junio de 2021.

Entrevista a María Antonieta Gómez, sobreviviente del terremoto, vía telefónica, 01 de junio de 2021.

Entrevista a Mario Sarabia, vicario de pastoral de la Diócesis de Ambato, Ambato, 30 de mayo de 2021.

Entrevista a Olga Ávalos Vela, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 23 de noviembre de 2020.

Entrevista al Padre Francisco Arturo Sotomayor, sobreviviente del terremoto, Ambato, 04 de julio de 2021.

Entrevista a Teresa Mejía, sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 28 de mayo de 2021.

Anexos

1.7. Ficha informativa de las personas entrevistadas

Nombres y apellidos	Fecha de nacimiento	Edad terremoto	Edad a la fecha de la entrevista (2021)	Lugar donde vivió el terremoto	Ocupación de su familia
Olga Ávalos Vela	1933	16	87	Plaza Colombia, a una cuadra del Mercado Modelo (vivienda)	Fábrica de licores San Luis: madre y padrastro
Hilda Teresa Mejía Morales	1939	10	82	Entrada a Miraflores (lavandería) / Iglesia La Matriz	Guardiana en la lavandería
Juan Saá Sevilla	1932	17	89	Miraflores (vivienda)	Padre: Agricultura Ganadería
Enrique Díaz German	1934	15	86	Yahaira (salida a Ambato, vivienda). La Merced (terremoto)	Padre: obrero Industrial Algodonera. Madre: quehaceres domésticos
María Antonieta Gómez	1943	6	78	Frente a la Plaza Colombia Mercado. Vivienda	Abuelos
Ligia Inés Velasco Vargas	1935	14	86	Santa Rosa (Terremoto y Vivienda). Barrio San Antonio	Padres, abuelos
Franklin Salcedo Mantilla	1940	8	80	Centro de Ambato	Quehaceres domésticos
	1929	20	92		Misión Josefina

Sacerdote Francisco Arturo Sotomayor				Seminario Padres Josefinos	
Jorge Ortiz Miranda (cronista local)	1941	8	80	Barrio La Loma (en la época Calle Chimborazo Y Uruguay) / Calle Bolívar y Mera en el taxi	Padre: Taxista. Madre: Quehaceres domésticos
Alisa María de Lourdes Sánchez Luna	1941	8	80	Hacienda San Francisco, Píllaro	Padre: Agricultor. Madre: Quehaceres domésticos
Marcelo Rubio	1936	13	85	Capilla del Perpetuo Socorro	Padre: taxista Madre: Quehaceres domésticos
Marco Antonio Freire	1943	6	77	Cerca del Estadio Bellavista	Padre: Sastrería Madre: Sastrería

Elaborado por la autora.

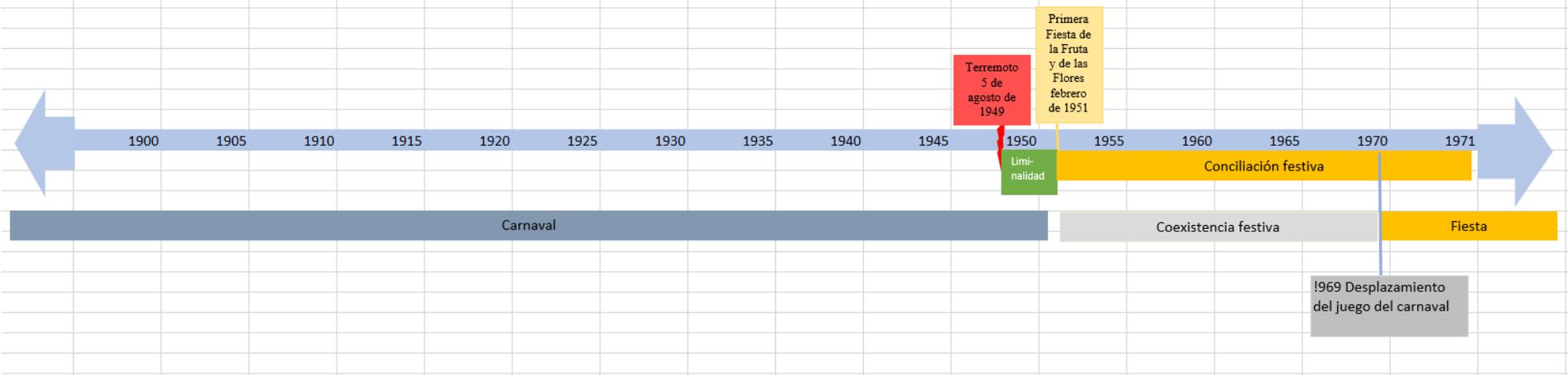
1.8. Escala del terremoto en Ecuador

Escala	Localidades
<p>III) Sacudida sentida claramente en los interiores, especialmente en los pisos altos de los edificios; muchas personas no la estiman como un temblor. Los carros de motor estacionados pueden moverse ligeramente. Vibración como la originada por el paso de un carro pesado. Duración estimable</p>	<p>Ibarra, Archidona, Cayambe, Otavalo, Alausí, Pueblo Viejo</p>
<p>IV) Sacudida sentida durante el día por muchas personas en los interiores, y por pocas en el exterior. Por la noche algunas despiertan. Estremecimiento de vajillas, vidrieras y puertas; crujimiento de muros. Sensación como de un carro chocando contra un edificio. Los carros de motor –no en movimiento– se balancean claramente</p>	<p>Quito, Santo Domingo de los Colorados, Emilio María Terán, Mochapata, Urbina, Río Verde, Pungalá, Guaranda, Mulaló, Santiago de Bolívar, Pasa.</p>
<p>V) Sacudida sentía por casi todo mundo; muchos despiertan. Algunas piezas de vajilla, vidrieras, etc. Se rompen; pocos casos de agrietamiento de aplanados; objetos inestables caen algunas veces. Se observan perturbaciones en los árboles.</p>	<p>San Miguelito (de Píllaro), San Andrés (de Píllaro), Plazuelapamba, Cubijés, Penipe, Providencia, La Merced, San José de Chimbo, Tena, Aloasí, San Andrés (Chimborazo), Machachi, Riobamba.</p>
<p>VI) Sacudida sentida por todo mundo; muchas personas atemorizadas huyen hacia afuera. Algunos pesados cambian de sitio; pocos ejemplos de caída de aplanados o daño en chimeneas. Daños ligeros.</p>	<p>Alaques, Latacunga, Cusatahua, Los Andes, Puela, Mocha, San Miguel de Bolívar, Poaló.</p>
<p>VII) Todo mundo huye hacia afuera. Daños sin importancia en edificios bien planeados y de buena construcción. Daños ligeros en estructuras ordinarias bien construidas; danos considerables en las débiles o mal planeados, y ruptura de algunas chimeneas. Estimado por las personas conduciendo carros de motor.</p>	<p>Salcedo, Cunchibamba, Samanga, Alobamba, Guanando, Guano, Montalvo, Quisapincha, Tisaleo, Pilahuín, Mulalillo.</p>
<p>VIII. Daños ligeros en estructuras de diseño especialmente bueno; considerable, en edificios ordinarios, con derrumbe parcial; grande en estructuras débilmente construidas. Los muros salen de sus armaduras. Aida de chimeneas, pilas de productos en los almacenes de las fábricas, columnas, monumentos y muros. Los muebles pesados se vuelcan. Arena</p>	<p>Píllaro, Santa Rosa (Tungurahua), Ambato, Totoras, Huachi, Mulalillo, Cevallos, Sucre, Baños, Quero.</p>

y lodo proyectados en pequeñas cantidades. Cambio en el nivel de agua de los pozos. Pérdida de control en las personas que guían carros de motor.	
IX. Daño considerable en las estructuras de diseño bueno; las armaduras de las estructuras bien planeadas se desploman; grandes danos en los edificios sólidos, con derrumbe parcial. Los edificios salen de sus cimientos. El terreno se agrieta notablemente. Las tuberías subterráneas se rompen.	Baratillo, Igualata
X) Destrucción de algunas estructuras de madera bien construidas, la mayor parte de las estructuras de mampostería y armaduras se destruyen con los cimientos; agrietamiento considerable del terreno. Los rieles se tuercen. Considerables deslizamientos de tierra en las márgenes de los ríos y en las fuertes pendientes. Eyecciones de lodo y arena. Invasión del agua de los ríos sobre los márgenes.	Cotaló, Huambaló, Bolívar (Tungurahua), Patate, Tunga
XI) Casi ninguna estructura de mampostería queda en pie. Puentes destruidos. Anchas grietas en el terreno. Las tuberías y derrumbes quedan fuera de servicio. Hundimiento y derrumbes en terreno suave. Gran torción de vías férreas.	Pelileo
XII) Destrucción total, ondas visibles sobre el terreno. Perturbaciones de las cotas de nivel. Objetos lanzados hacia arriba en el aire.	Chacauco

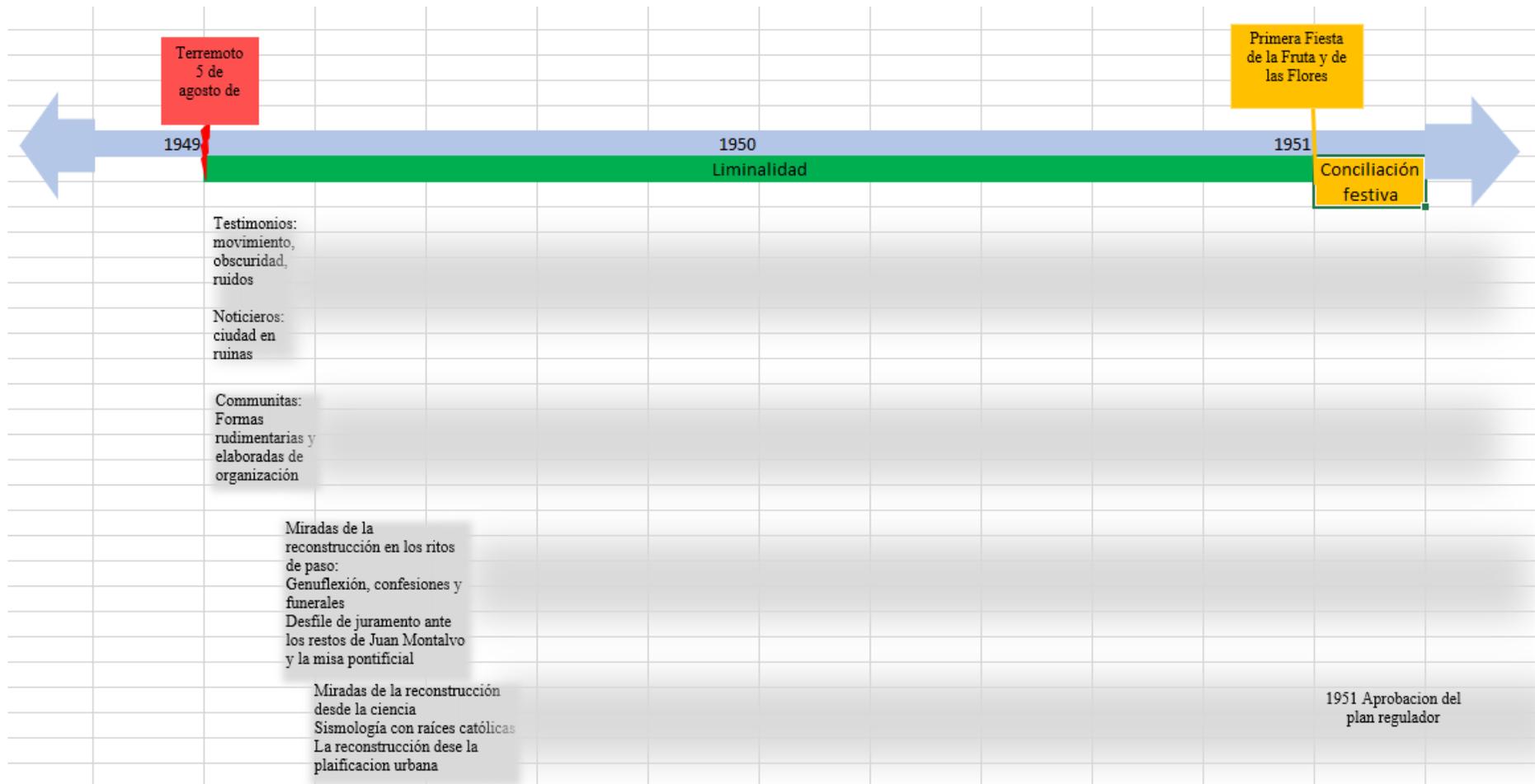
Fuente: Semanate (1950).

Línea de tiempo: Antes y después del terremoto



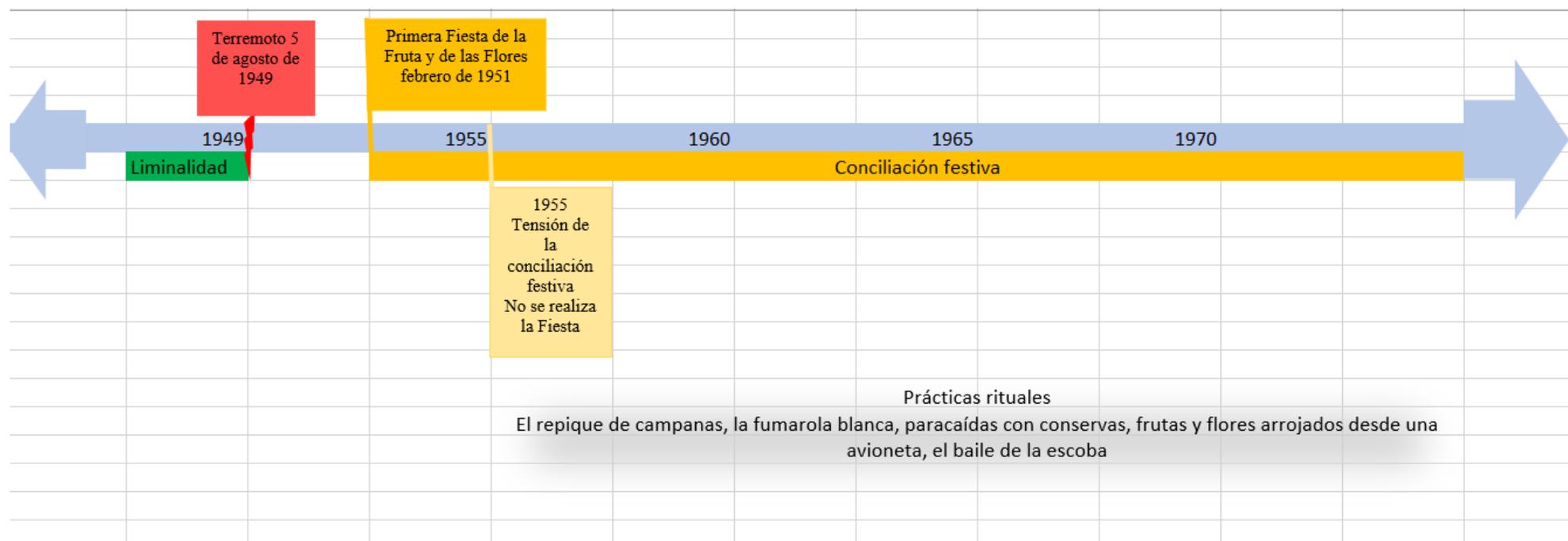
Elaborado por la autora.

Línea de tiempo: Liminalidad del terremoto a la Fiesta



Elaborado por la autora.

Línea de tiempo: Consenso festivo



Elaborado por la autora.