ATRIO

Jéssica Torres Lescano

Tragedia y fiesta en Ambato, siglo XX

FLACSO Ecuador

Tragedia y fiesta en Ambato, siglo XX

Jéssica Torres Lescano

Tragedia y fiesta en Ambato, siglo XX

Editorial FLACSO Ecuador

© 2025 FLACSO Ecuador
Impreso en Ecuador, julio de 2025

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

ISBN: 978-9978-67-720-9 (PDF - FLACSO Ecuador)
ISBN: 978-9978-67-719-3 (impreso - FLACSO Ecuador)
ISBN: 978-9978-67-721-6 (EPUB - FLACSO Ecuador)

https://doi.org/10.46546/2025-66atrio

FLACSO Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito, Ecuador
Telf.: (593 2) 294 6800 Fax: (593 2) 294 6803
www.flacso.edu.ec

Diseño de portada: Antonio Mena

Torres Lescano, Jéssica

Tragedia y fiesta en Ambato, siglo XX / Jéssica Torres Lescano.-
Quito, Ecuador : FLACSO Ecuador, 2025

247 páginas : figuras, mapas, tablas. – (Serie ATRIO)

Bibliografía: p. 224-247

ISBN: 9789978677209 (PDF - FLACSO Ecuador)
ISBN: 9789978677193 (impreso - FLACSO Ecuador)
ISBN: 9789978677216 (EPUB - FLACSO Ecuador)
https://doi.org/10.46546/2025-66atrio

MEMORIA COLECTIVA ; ANTROPOLOGÍA CULTURAL ;
TERREMOTOS ; HISTORIA SOCIAL ; RECONSTRUCCIÓN ;
PLANIFICACIÓN URBANA ; COSTUMBRES Y TRADICIONES ;
FESTIVIDAD ; AMBATO (TUNGURAHUA, ECUADOR)

986.615 – CDD

A En la serie Atrio se publican obras arbitradas.

Un terremoto irrumpe sin distinción en la cotidianidad.
Su llegada sacude la estabilidad, exige cambios,
desplazamientos y nuevas formas de habitar el mundo.
Metafóricamente, vivimos terremotos a diario:
momentos que remecen nuestras
certezas y nos obligan a reconstruirnos.

Dedico este trabajo a quienes transforman
sus terremotos en fuerza para rearmarse y florecer.

Al Ambato de luces y sombras, que transita entre
las certezas de una identidad forjada en el sismo,
la fiesta y las contradicciones de la convivencia.

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

A Lomber Torres y Sonnia Lescano,
por sostenerme cuando el suelo
parecía desaparecer bajo mis pies.

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

Agradecimientos xiii

Introducción: del terremoto a la fiesta 1

Capítulo 1
Abordajes del terremoto y la fiesta 12
La historia de los desastres 12
Historia cultural de las fiestas 16
Articular el terremoto y la fiesta 19

Capítulo 2
Ambato antes del terremoto de 1949 26
Ambato: una ciudad intermedia de los Andes 27
Las monografías: el imaginario proyectado
por la intelectualidad 40

Capítulo 3
La desconfiguración de los lazos sociales con el terremoto 60
Notas sobre las fuentes históricas 62
Una pausa abrupta en la vida cotidiana:
voces de la población ambateña 64
La ciudad en ruinas, la mirada de los noticieros 69
Las sensaciones de una vida en comunalidad 76

Capítulo 4
Miedo y ritos de paso 87
Ritos individuales y familiares 88
La ritualidad y lo político 98
Ambato: entre los símbolos religiosos y cívicos 111

Capítulo 5
La reconstrucción mirada desde la ciencia 115
Notas para entender estas miradas desde la ciencia 116
Sismología con raíces católicas 118
La ciencia entretejida en las tensiones políticas y religiosas 126
La reconstrucción: entre la proyección política y la planificación urbana 132
La nueva configuración espacial y la necesidad de retomar la vida cotidiana 139

Capítulo 6
La Fiesta de la Fruta y de las Flores: el consenso ante la reconstrucción 145
La invención festiva 146
Desplazamiento del carnaval y otras prácticas populares 167

Capítulo 7
La reconfiguración social en la fiesta 183
Los sectores populares en la fiesta 185
Prácticas rituales, comunalidad y símbolos 197
La reconfiguración social 209

Conclusiones: del terremoto a la fiesta 216

Referencias 224

Mapas a continuación de la página 247

Ilustraciones

Figuras

Figura 2.1. Población activa por rama en Ambato. 34
Figura 3.1. Daños en el ferrocarril a causa del terremoto. 75
Figura 3.2. Refugios levantados por los habitantes de Ambato en sus calles y plazas 79
Figura 3.3. Cocinas improvisadas durante la fase de emergencia 82
Figura 3.4. Repartición de comida después del terremoto 85
Figura 4.1. Fotografía de Riobamba, quizá única en la historia sismológica 90
Figura 6.1. *Stand* Soria 151
Figura 6.2. *Stand* Fructi Soda 152
Figura 6.3. Ambato saluda a la patria 159
Figura 6.4. Segunda Gran Fiesta de la Fruta 159
Figura 6.5. La Fiesta de la Fruta 161
Figura 6.6. Línea de tiempo 167
Figura 6.7. Agua y peligro en las calles 173
Figura 6.8. "Juegue carnaval decentemente" 178
Figura 7.1. Fiesta de la Fruta y de las Flores, 1951 193
Figura 7.2. Cevallos en el desfile en la Fiesta de la Fruta y de las Flores 194
Figura 7.3. Bailes de la escoba. 198
Figura 7.4. ¿Para qué llamarán las campanas el 15 por la mañana? 202
Figura 7.5. La magna asamblea agradece. 205

Figura 7.6. El humo de la espera. 208
Figura 7.7. Coronación simbólica de Maruja Cobo, Reina de la Fiesta 210

Tablas

Tabla 2.1. Vías en la provincia de Tungurahua 29
Tabla 2.2. Asociaciones sindicales y gremiales de Ambato, antes de 1949 42
Tabla 3.1. Estado de las viviendas después del terremoto 71
Tabla 5.1. Perfil de los profesionales que trabajaron en las investigaciones sobre el terremoto. 124
Tabla 5.2. Perfiles profesionales de los ingenieros contratados por la Junta de Reconstrucción. 137
Tabla 7.1. Población económicamente activa en el cantón Ambato por rama de actividad 213

Mapas

Mapa 1. Ambato, una ciudad intermedia del Ecuador
Mapa 2. Ambato antes del terremoto
Mapa 3. Destrucción por zonas y lugares de comunalidad
Mapa 4. Reconfiguración espacial en el Plan Regulador de 1951
Mapa 5. Centralización festiva

Agradecimientos

Agradezco profundamente a Mercedes Prieto, cuya guía generosa y aguda lectura fueron fundamentales para desarrollar el trabajo doctoral en que se basa este libro. Asimismo, a Ana María Goetschel, Galaxis Borja, Charles Walker, Mireya Salgado, Eduardo Kingman, Elisa Sevilla y Alfredo Santillán por sus valiosos comentarios y aportes críticos que enriquecieron la reflexión y la escritura de este libro.

También agradezco a quienes me confiaron sus recuerdos, sus palabras y sus silencios sobre el terremoto, la reconstrucción y la fiesta: gracias por abrir las puertas de su memoria y permitirme escuchar el latido profundo de una ciudad que, pese a las grietas, sigue celebrando. Gracias a Enrique Díaz, Alisa María de Lourdes Sánchez Luna, F. M. S., Jorge Ortiz Miranda, Juan Saá Sevilla, Ligia Velasco, Luis Antonio Sánchez, Marcelo Rubio Castro, Marco Antonio Freire, Marco Meza, María Antonieta Gómez, Olga Ávalos Vela, Padre Francisco Arturo Sotomayor y Teresa Mejía.

A las familias de quienes me compartieron sus relatos, gracias por abrir sus casas, facilitar encuentros, llamadas y tiempos, y por hacer posible que estas voces llegaran hasta estas páginas, aun en medio de la distancia y las restricciones por la pandemia.

Expreso mi sincero agradecimiento al personal de bibliotecas y archivos, cuyo trabajo silencioso y comprometido hizo posible el acceso a materiales clave para esta investigación. Mi gratitud al personal del Archivo Alfredo Pareja Diezcanseco del Ministerio de Relaciones Exteriores y Mo-

vilidad Humana, del Archivo Histórico de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas Físicas y Naturales, del Archivo Nacional Seccional Tungurahua, del Centro de Documentación Regional Juan Bautista Vázquez de la Universidad de Cuenca, de la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit, la Biblioteca de la Ciudad y la Provincia, la Biblioteca del Ministerio de Cultura y Patrimonio, la Biblioteca Municipal de Riobamba, la Biblioteca de la Casa de la Cultura del Ecuador, la British Pathé Historical Collection, la Biblioteca Municipal Daniel Córdova Toral en Cuenca y la biblioteca de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en Quito. De manera especial, agradezco a Elizabeth Fariño, Ximena Carrasco, Rocío Campoverde, Luis Lescano, Ana Burbano, Rita Cáceres y Flor Reinoso, por su amabilidad, disposición y apoyo en cada búsqueda.

Mi agradecimiento a los custodios de archivos personales, guardianes de relatos que no siempre habitan en instituciones, pero que sostienen la memoria desde lo íntimo y lo cotidiano: a Ricardo Cobo por compartirme el Repositorio Cristóbal Cobo Arias; a Paúl Ortiz por el acceso al Archivo Digital "Ambato ayer y hoy"; a Carlos Torres y al Archivo *El Heraldo*, así como a Gerardo Nicola Garcés y Jimmy Noriega.

Agradezco especialmente a María Cuvi Sánchez, experta y ex coordinadora de la Editorial de FLACSO Ecuador, quien lideró con dedicación el proceso editorial hasta su jubilación. Posteriormente, la curadora Liudamys Barbara Sáez Laredo asumió la dirección del proceso, aportando su visión y compromiso. Mi gratitud también para Nadesha Ivanova Montalvo Rueda, coordinadora editorial, así como para Xavier Carbonell y Luis Alfredo Briceño, editores externos, por su minucioso trabajo y aportes esenciales. Finalmente, reconozco el valioso aporte de Shiti Rivadeneira y el diseñador gráfico Antonio Mena, por darle forma visual a este proyecto.

Mi agradecimiento profundo a los evaluadores anónimos, cuyos valiosos comentarios y observaciones contribuyeron de manera decisiva a la mejora y rigor de este trabajo.

Un agradecimiento especial a mi familia que, citando las palabras de Charles Walker, "sigue creyendo que es bueno que un adulto se pase los días leyendo papeles viejos y escribiendo sobre temas raros". A Lomber, mi padre, cuyos gestos cotidianos son prueba silenciosa de su compromiso

y amor inquebrantable. A Sonnia, mi madre, cuyo ejemplo frente a sus ausencias ha sido faro y motivación para que yo persiga una profesión que me haga feliz. Y a mis abuelos, Guillermina, Neptalí y Gloria, por el amor que sigue habitando, como raíz profunda, en cada página escrita. Especialmente a Guillermina, que me tomaba de la mano para llevarme al desfile de la fiesta, le entrego estas palabras como un legado eterno.

Introducción: del terremoto a la fiesta

¿Cómo se siente un terremoto? ¿Oscuridad, miedo y gritos suspendidos en el aire? ¿Tierra que se desploma bajo los pies, plegarias que intentan sostenerla? En la tarde del 5 de agosto de 1949, Ambato tembló hasta el colapso. Fue cuestión de segundos. A las 14:02, la sierra central del Ecuador sintió un estremecimiento breve, casi engañoso. Un temblor moderado sacudió la tierra como una advertencia muda. Solo seis segundos después, el verdadero desastre se desató: un terremoto de magnitud 7¼, con epicentro en el cantón Pelileo, provincia de Tungurahua, desgarró el suelo y, con él, la vida cotidiana.

En Ambato, ubicada a pocos kilómetros del epicentro, las casas cedieron, las calles se desmoronaron y el cielo se llenó de un polvo espeso que se mezclaba con el eco de los rezos. Teresa Mejía, sobreviviente, recuerda cómo caían las tejas, cómo la multitud se arrodillaba en la calle, implorando misericordia. "Es el día del juicio", decían. Pero no era el juicio final. Era el inicio de otro tiempo, el de las ruinas, la reconstrucción y la celebración, pues esta tragedia dio origen en 1951 a la Fiesta de la Fruta y de las Flores, como un desafío al desastre. Lo que empezó como un acto de reconstrucción se convirtió en tradición y, con el tiempo, en un patrimonio cultural que recuerda a todos que la memoria de un terremoto no es solo escombros y luto, sino también la decisión de seguir celebrando.

Cada año, Ambato se viste de colores y aromas, en una coreografía donde la tragedia y la alegría se dan la mano. Se decoran las calles, se organizan

desfiles y la ciudad se entrega a la vida que insiste en florecer. Entonces, ¿qué relación existe entre el temblor de la tierra y la explosión de colores de una fiesta? ¿Por qué la catástrofe no solo destruye, sino que también crea? En estas páginas exploro ese enigma, ese pulso de la historia que nos muestra cómo el desastre y la celebración se entrelazan en la experiencia humana. Desde la ciencia hasta la cultura, desde el miedo hasta la alegría, este libro rastrea las huellas del terremoto en la memoria colectiva y en las prácticas sociales que le siguieron.

Más allá del desastre físico, me pregunté cómo la destrucción del terremoto logró conjugarse con la alegría de la fiesta. ¿Es posible que, en medio de la tragedia, la reconstrucción no solo se refiera a la restitución material de lo perdido, sino también a la creación de nuevos significados? ¿Hay múltiples miradas de la reconstrucción tras la emergencia? Y, en caso de ser así, ¿de dónde provienen esas miradas? ¿De qué modo se logra conciliar estas visiones aparentemente opuestas de la reconstrucción? De hecho, la Fiesta de la Fruta y de las Flores se consolidó como un mecanismo de reconstrucción material y principalmente como un espacio donde se tejieron nuevas relaciones, tensiones y significados en la identidad de Ambato.

"Somos —como señaló el poeta mexicano José Emilio Pacheco— las ciudades que hemos perdido". Esas ciudades permanecen habitadas en la memoria y pueden ser reconstruidas desde nuestra propia convicción y a través de un compromiso investigativo con el oficio apasionante de quien es historiadora. Tal labor requiere de una disciplina absoluta en la búsqueda de fuentes, sobre todo cuando involucran al testimonio personal o comunitario. Mediante esa voluntad de penetrar en lo histórico, una como investigadora se percata de que también forma parte de la ciudad evocada. Ahora, al adentrarnos en mis motivaciones personales, comprenderemos cómo mi relación con la fiesta, desde mi perspectiva como ambateña, ha sido también un proceso de apropiación, cuestionamiento y, sobre todo, de reconfiguración de lo que significa ser parte de este relato festivo y cultural.

Mis motivaciones

Aquí se juntan planteamientos de carácter más académico y reflexiones desde mi lugar de enunciación. Soy una ambateña de corazón que ha procurado ir a todas las ediciones de la Fiesta de la Fruta y de las Flores. He asistido anualmente a la celebración sin darme cuenta de que interioricé el relato de su origen como discurso identitario local. En este relato, la fiesta es una práctica para resaltar el esfuerzo y determinación del pueblo de Ambato para superar la crisis del terremoto. La misma ordenanza de su ejecución señala que en esos días de celebración se hace

> 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).

Ser parte de la comunalidad y vivir la fiesta moldeó y reforzó mi identidad local al punto que defendía las prácticas que conllevaba la celebración, sin considerar inicialmente el entramado de luces y sombras que traía consigo. Como ambateña, yo misma era parte de esa invención. De manera que este libro ha sido también un esfuerzo para reflexionar sobre los orígenes de mi propio relato.

La historia oficial cuenta que, tras el terremoto, la invención de la fiesta en 1951 fue crucial en la reconstrucción de Ambato. 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 establecía que la festividad tuvo su origen en la evocación del terremoto y la integración de las fuerzas productivas para reedificar la ciudad.

Con el tiempo, comprendí que la reconstrucción y la fiesta, así como son escenarios para la integración social, también son escenarios para la conservación de las jerarquías y la refundación de los pactos sociales. En

este texto hago un esfuerzo por ver a Ambato con sus matices, valorando el discurso oficial festivo y tomándolo a la vez con cierta precaución y distancia.

En mi estudio, argumento que las opiniones sobre el restablecimiento de Ambato subsistieron en tensión hasta que se inventó la fiesta, que logró el consenso social tan anhelado, puesto que era necesario reunir todas las fuerzas productivas y rehabilitar la provincia. Esta integración se representó en las primeras ediciones de la fiesta, que, sin embargo, no lograron nivelar las jerarquías sociales por completo.

¿Cómo se desdibujó temporalmente y se reajustó luego la configuración social de Ambato y sus alrededores tras el terremoto? ¿Se reeditan o no las dinámicas sociales y el imaginario urbano o más bien fueron oportunidades para rearmar el orden social? ¿Cómo se interpretan estos cambios en las experiencias de comunalidad tras el terremoto y durante la fiesta? ¿Es posible estudiar la reconfiguración social y la conciliación festiva teniendo en cuenta la transición entre el terremoto y la fiesta?

Para responder a estas inquietudes, estudié las relaciones entre el terremoto del 5 de agosto de 1949 y la Fiesta de la Fruta y las Flores. Discuto el quiebre de la estructura provocado por el terremoto, la búsqueda de sentidos y el restablecimiento de un orden social. Reflexiono la medida en que la recuperación de la ruptura y la búsqueda de sentidos reeditan o no las dinámicas sociales previamente conocidas o más bien son oportunidades para rearmar el orden social.

Las prácticas para establecer este consenso en una sociedad que había alterado su configuración después del terremoto me condujeron a la historia cultural de la ciencia. Al explorar las miradas de la reconstrucción, señalo que adquirieron protagonismo nuevas voces, entre ellos, los sismólogos con raíces católicas, los arquitectos, los ingenieros y los urbanistas, pero también los sectores populares.

Además de la reconfiguración social, rastreé las miradas afectivas durante la reconstrucción. La población damnificada experimentó el miedo que moviliza a los actores sociales en no pocas decisiones. Demuestro cómo la población ambateña transitó de ese miedo durante la tragedia a la alegría de la fiesta. Como consecuencia de esta coyuntura se trasformaron algunos

rasgos que se fueron incorporando progresivamente en una identidad en reinvención constante llamada "ambateñidad" o "ambateñismo".

Me interesa explorar cómo, frente a un desastre, las personas recurren a las procesiones religiosas y las festividades para buscar protección o expresar su dolor (Guerrero Arias 2004; Jurado, Solano y Velasco 2019). Así, más allá de fechas y documentos, la historia también se construye a través de temblores, plegarias y reconstrucciones. En medio de la devastación, la vida se reinventa, brotando entre las grietas. En esos vestigios persiste la memoria de lo perdido y la transformación de los espacios. Reconstruir no solo significa edificar, sino dar un nuevo significado a lo que fue. En Ambato, la Fiesta de la Fruta y de las Flores, nacida tras el terremoto de 1949, encapsuló esta idea de renacimiento.

Este estudio se enmarca en el periodo de 1900 a 1970 como el marco temporal para rastrear las huellas del terremoto y su vínculo con la fiesta en Ambato. La fecha inicial, 1900, coincide con la emergencia del pueblo urbano y el inicio de importantes transformaciones interregionales en Ecuador (León, 2008, 163-164). Este momento resulta propicio para examinar los cambios en la configuración social y urbana de Ambato durante la primera mitad del siglo XX.

Por otro lado, el límite de 1970 se selecciona atendiendo a la evolución de la fiesta local, especialmente en relación con la dinámica que se consolidó tras el terremoto. En 1969, la Fiesta de la Fruta y de las Flores, desplazó de manera oficial al carnaval, marcando un punto de inflexión en las prácticas festivas de la ciudad. En 1970, se celebró la primera edición de la fiesta sin la coincidencia del carnaval, un hecho que generó incomodidad durante décadas debido a la pugna entre ambas tradiciones.

El terremoto de Ambato se inscribe en este proceso de cambios sociales y urbanos y de transformación cultural que llevó a la redefinición de la identidad festiva de Ambato. Este movimiento telúrico, ocurrido el 5 de agosto de 1949, fue el tema central de mi investigación de tesis de maestría (Torres Lescano 2017, 2021). Al sumergirme en las fuentes escritas y visuales, descubrí huellas que abrieron nuevas reflexiones que en ese momento no podía detallar. Estas ideas se centraban en cómo la población conserva en su memoria colectiva del desastre y del proceso

de reconstrucción posterior. En el caso de Ambato y sus alrededores, el sismo sigue vivo en la celebración de la Fiesta de la Fruta y de las Flores.

La investigación que dio lugar a este libro se vio profundamente influida por un proceso inesperado durante el confinamiento por la pandemia de coronavirus. La necesidad de encontrar nuevas formas de comunicación, más allá de los encuentros físicos, me permitió conectar con los miembros de las comunidades digitales "Fotos antiguas de Ambato 1840-1980" y "Ambato ayer y hoy" de maneras insospechadas. A través de estas plataformas, solicitaba a los participantes que compartieran testimonios de quienes sobrevivieron al terremoto y recuerdos de las primeras ediciones de la fiesta.

Insegura ante la posibilidad de que mi solicitud fuera atendida o ignorada, dejé mi contacto para aquellos interesados en concertar una entrevista. Fueron sobrevivientes y familiares quienes me brindaron sus voces. Entre ellos, Marco Antonio Salazar Freire aceptó reunirse conmigo, en un encuentro, frente a la Biblioteca de la Ciudad y la Provincia. No contaba con más referencias de él que una fotografía en su red social, pero la primera conversación fluyó de manera natural, y pronto nos dirigimos a una cafetería cercana. Con cordialidad y empatía, compartió su deseo de contar su versión del terremoto y sus opiniones sobre la fiesta.

Por aquello, la palabra que resume este proceso de investigación y colaboración es confianza. Las personas sobrevivientes y sus familiares contribuyeron con sus voces a la construcción de esta historia, incluso en medio de las limitaciones impuestas por la pandemia. La disposición de estas personas, que a pesar del aislamiento buscaron maneras de compartir sus relatos, me dio una perspectiva más rica y profunda de la catástrofe; esto no hubiera sido posible sin su generosidad y disposición.

Este libro surge como un homenaje a quienes sobrevivieron de un acontecimiento que, de manera inevitable, marcó el pulso de Ambato y sus alrededores, en la sierra central del Ecuador. El terremoto es abordado como un evento breve, pero con un impacto profundo que revela una situación de liminalidad, una ruptura en los lazos sociales, y que divide la vida de la población afectada en un antes y un después. Con una metodología interdisciplinaria, analizo cómo, tras el desastre, la comunidad se

reorganiza, reconstruye su memoria colectiva y le da un nuevo significado a la Fiesta de la Fruta y de las Flores en este proceso de reconfiguración social. Esta elección metodológica responde a la complejidad inherente a las dinámicas sociales que un terremoto pone de manifiesto, y permite el uso crítico de conceptos provenientes de la antropología, los cuales he integrado a lo largo del libro para analizar las fuentes primarias.

Este diálogo interdisciplinario entre antropología e historia es una propuesta que se distancia de otras formas de vincular ambas disciplinas, como la etnohistoria. En este libro empleo conceptos antropológicos para examinar diacrónicamente los recursos históricos y arrojar nuevas luces sobre el estudio del terremoto, siempre en relación con las emociones, los rituales, la ciencia, la religiosidad y las festividades.

Otro de mis propósitos es insertarme en el diálogo interdisciplinario entre la historia de la cultura popular, las historias personales y aquellos eventos que anteriormente no fueron considerados en los análisis convencionales. Al entrar en contacto con documentos históricos, la antropología ilumina aspectos que podrían haber quedado invisibles en el análisis histórico tradicional. En este sentido, la antropología aporta a la historia una reflexión sobre lo privado y lo particular, y permite desentrañar las estructuras subyacentes de los hechos (Clavijo 2017, 92). Este enfoque interdisciplinario facilita la búsqueda de significados y el análisis de la dimensión simbólica tanto del terremoto como de las festividades. Para ello es indispensable repensar y contextualizar el uso de las palabras: los conceptos.

Los términos conceptuales

Alternaré el uso del término *terremoto* con la expresión *evento* para referirme a este acontecimiento de corta duración (Koselleck [2000] 2001, 35-42) que puede cambiar la sociedad a corto, mediano y largo plazo (Braudel [1978] 2015). Los terremotos en sí son fugaces e inesperados, y capaces de modificar las estructuras temporales ocasionando aceleraciones o demoras.

Opté además por utilizar el término *liminalidad*, proveniente de la antropología, para el estudio del terremoto y la fiesta. Esta noción muestra una fase intermedia que ocurre tras la separación de la estructura social debido a un evento disruptivo (Van Gennep [1909] 2008; Turner ([1969] 1988). Es un limbo con poca claridad en las estructuras sociales con significado simbólico y tangible, que expresado físicamente en rituales puede verse con un salto, el cruce de un umbral o el paso por debajo de un arco (Segalen [1998] 2005, 47).

En esta etapa liminal, ocurren cambios significativos que marcan el antes y el después, con vivencias extraordinarias en términos espaciales, temporales y materiales (Baez Ullberg 2017, 2). Durante este reajuste del vínculo social, los sujetos se convierten en entes liminales (Turner [1969] 1988, 102), con características ambiguas al estar fuera de la estructura y sin consolidar su posición en el espacio cultural.

En el caso de Ambato, se produce una liminalidad telúrica,[1] seguida de una postliminalidad festiva,[2] lo que permite comprender estos umbrales de sentido como una unidad. A la fragmentación y destrucción provocadas por el terremoto le sigue un proceso de reunificación y agregación a través de la fiesta. Se establece así un juego de opuestos: caos y cosmos, entropía y orden, tragedia y celebración.

El terremoto de 1949 generó un estado de liminalidad, entendido como la ruptura del vínculo social (Van Gennep [1909] 2008; Turner [1969] 1988). Como ocurre en todo desastre, se produjo un quiebre inmediato e imprevisible que afectó múltiples dimensiones: social, psíquica, política, geopolítica, poética y artística (Derrida 2009, 23). Este concepto resulta clave para comprender el desdibujamiento del entramado social provocado por el sismo.

[1] Se ha optado por usar el término "liminalidad telúrica" para referirse a la etapa de transición e incertidumbre provocada por un terremoto, un evento que interrumpe el orden social y desestabiliza estructuras comunitarias, generando un periodo de ruptura e indefinición.

[2] Se usa el término "postliminalidad festiva" para señalar la fase posterior en la que, a través de la celebración ritualizada, la sociedad busca reconstituirse, canalizar colectivamente el trauma y reforzar nuevos lazos sociales.

La ambigüedad en la configuración social posterior al terremoto reflejó las dificultades para redefinir relaciones y estructuras en un contexto de transformación. Durante el proceso de recuperación, diversas miradas sobre la reconstrucción se articularon con emociones, rituales, conocimientos científicos y expresiones de religiosidad. Elementos como los ritos de paso y el discurso técnico-científico fueron aprovechados para impulsar proyectos políticos, religiosos y de reordenamiento espacial, aunque sin lograr una integración completa. Esta transición se extendió aproximadamente dos años, desde el terremoto de 1949 hasta la primera Fiesta de la Fruta y de las Flores en 1951.

En este punto emerge un momento de postliminalidad festiva o la agregación, cuando la fiesta adquirió características propias de los periodos liminales y se consolidó como un espacio ritualizado, cargado de creatividad y marcado por prácticas simbólicas. En Ambato, esta fase de agregación y el tan anhelado consenso para la reconstrucción social se logró solo a través de la fiesta. A partir de este evento se generaron momentos propicios para que la convivencia de los distintos estratos sociales y las relaciones, que normalmente existían de una forma particular, se transformaran temporalmente en vínculos de homogeneidad y compañerismo.

Este proceso es abordado por Turner ([1969] 1988, 103) que sostiene que la ambigüedad del lazo social genera un periodo en el que prevalece el cuidado de las necesidades comunitarias. En Ambato, tras el terremoto y durante las festividades, surgieron formas de solidaridad del tipo *communitas*, que se refiere a la "comunalidad" o cualidad de lo comunal. Esta noción (Turner [1969] 1988) permite rastrear la vida en comunalidad y las características que asumió la población de Ambato durante la transición posterremoto y en las celebraciones familiares, vecinales o amistosas.

En este libro, se opta por el término comunalidad en lugar de comunidad, ya que este permite analizar la transformación del lazo social en contextos de crisis. Para Victor Turner ([1969] 1988), la comunidad se caracteriza por una estructura estable con normas y jerarquías definidas, mientras que la comunalidad surge en momentos de ruptura del orden social, cuando emergen relaciones espontáneas de solidaridad y cooperación, como ocurre en su concepto de *communitas*. A diferencia de la comunidad,

la comunalidad no es un sistema permanente, sino un estado transitorio en el que los vínculos sociales se redefinen y reorganizan.

El término resulta clave para comprender la naturaleza dinámica y efímera de los lazos sociales tras el terremoto de 1949 en Ambato. Más que una estructura fija o un grupo predefinido (como en la comunidad), la comunalidad se manifiesta en prácticas emergentes de solidaridad, cooperación espontánea y rituales festivos, los cuales desempeñaron un papel central en la reconfiguración social del periodo postliminal.

Esta lectura es posible gracias a 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 importancia de las historias en el estudio de la reconfiguración social y la conciliación festiva tras el terremoto.

El libro

En el primer capítulo articulo la historia de los desastres y el origen cultural de la fiesta. Asimismo, establezco un diálogo entre ciencia, religión e historia de las emociones. En el segundo capítulo ubico espacial y temporalmente a Ambato y sus alrededores, colocándolos en el contexto nacional y regional de la primera mitad del siglo XX. Su configuración social y los imaginarios previos al terremoto, para entender cómo la sociedad ambateña se basaba en estamentos construidos en largos procesos, y los elementos que intervinieron en la construcción identitaria local, también son materia de este capítulo.

La iniciación del estado liminar tras el terremoto de 1949, cuya destrucción da paso a esta fase, se analiza en el tercer capítulo. Ese momento de pausa en la vida cotidiana puede identificarse a través de los relatos y en las noticias, tanto escritas como televisadas. Durante esta fase, estudio cómo se desconfiguran las relaciones sociales construidas previamente, dando lugar a experiencias de convivencia y de comunalidad desplegadas en espacios públicos como plazas y parques.

En los capítulos cuarto y quinto avanzo hacia las primeras formas de pensar el restablecimiento de Ambato. En primer lugar, exploro las tensiones entre los ritos políticos y los religiosos para pasar luego a las proyecciones de reconstrucción de las zonas afectadas a través de la ciencia, y muestro las diversas miradas que chocan y convergen alrededor de la reconstrucción.

La Fiesta de la Fruta y de las Flores ocupa el sexto y séptimo capítulos, en los que exploro las formas de ver el futuro de la ciudad tras la renovación de los sentidos. Al abordar las expresiones postliminales en Ambato y sus alrededores, descubro algunos de los elementos que relacionan la fiesta con el terremoto y con la reconfiguración social del lugar. También exploro la incorporación de los sectores populares en la agenda festiva, las prácticas rituales, los espacios de comunalidad, los símbolos y las emociones.

He apostado por investigar la historia enlazando situaciones entre sociedades distantes (Bertrand 2015, 12) y recorriendo varias escalas para establecer zonas de contacto sin apartarme de mi objetivo. Tejer varios aspectos al rearmar la configuración social de una población afectada por un terremoto también es uno de mis propósitos. En las siguientes páginas se abordarán cuestiones interrelacionadas: las emociones, la religiosidad, los rituales, las fiestas, la ciencia y la política. Todas son formas de articular los sentidos tras la devastación. Con estos puntos de partida, les invito a iniciar este recorrido que va del terremoto a la fiesta.

Capítulo 1
Abordajes del terremoto y la fiesta

Una revisión historiográfica general es suficiente para constatar que existe una amplia producción académica sobre los terremotos y, principalmente, sobre las fiestas populares. También es significativo que las miradas sobre estos fenómenos hayan evolucionado en el tiempo. Varias investigaciones han ofrecido aportes teóricos y metodológicos nacidos del diálogo entre la historia y otras disciplinas como la antropología, la etnografía y la sociología. Su lente de estudio se ha enfocado en diversos actores, que pueden ser la élite, los sectores populares o el Estado.

A continuación, condenso algunas de estas experiencias investigativas sobre los terremotos y las fiestas populares en los países de los Andes, y señalo sus diferentes matices y contribuciones historiográficas. Parto de dos perspectivas: la historia de los desastres y la historia cultural de las fiestas. Realizo un recorrido general por estas dos corrientes historiográficas puntualizando sus aportes y establezco así un diálogo entre las disciplinas que más pueden contribuir a entender el fenómeno.

La historia de los desastres

Existen múltiples palabras para definir la incidencia de un terremoto, pero en la actualidad la comunidad académica prefiere emplear: catástrofe, crisis y desastre. La noción de catástrofe, referida a la tensión temporal de un

grupo al interrumpir su secuencia ordinaria de tiempos, fusiona pasado y futuro en un único instante (Onetto Pávez 2014, 189).

Por su parte, los términos crisis y desastre muestran una ruptura o discontinuidad en la cotidianeidad de los sujetos, aunque con implicaciones diferentes. La crisis se refiere a un factor ambiental o tecnológico que desencadena la situación, con consecuencias graves tanto materiales como humanas (Baez Ullberg 2017, 2). Los desastres aluden a las circunstancias extremas que desafían a la sociedad —no siempre con resultados tangibles inmediatos ni pérdidas de vidas— y a los individuos que deben enfrentarlas, requiriendo justificaciones y provocando diversas acciones (Baez Ullberg 2017, 2). Según esta diferenciación, da la impresión de 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.

En cuanto a los desastres, su consideración como campo autónomo de la antropología remite necesariamente a autores como Anthony Oliver-Smith (1986, 1990, 1991) y Susanna Hoffman (1999), quienes introdujeron la perspectiva antropológica en su interpretación. Entre sus propuestas está poner en tela de juicio el concepto de desastre natural para ampliar su sentido. Se trata de pensar los desastres en cuanto resultados de un fenómeno social que implica una serie compleja de interacciones entre instituciones, grupos e individuos, relacionadas con la distribución y configuración de recursos hacia objetivos culturalmente definidos para la sociedad (Oliver-Smith 1994, 4).

Un desastre remite a la aparición de un evento o situación traumática, con efectos repentinos o prolongados en el tiempo, que genera un considerable estrés en los miembros de una sociedad. Este evento causa daños o pérdidas significativas, y afecta tanto a la población como a los recursos materiales y ambientales. Además, interfiere con las actividades cotidianas tanto a nivel comunitario como individual, debido a acciones naturales o a la actuación (o falta de actuación) humana (Valero, García y Gil Beltrán 2001, 7). Esto significó un avance importante en la conceptualización de los desastres y su manejo, y representó un desafío que condujo a mejorar las políticas actuales de su gestión en América Latina (Blaikie et al. 1996, 2).

Para el análisis, empleo la noción de desastre para aludir al terremoto en la medida en que afecta la vida individual y comunitaria con consecuencias que rebasan el aspecto material ya que incluyen los ámbitos social, cultural y político. Concibo 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.

Son precisamente sus consecuencias las que han dado lugar a la intervención de numerosos profesionales en sismología y geología, encargados de proporcionar los elementos necesarios para mitigar dichos efectos. La labor de tales profesionales es muy útil para la población que vive en la región andina, una zona altamente sísmica. Estos registros históricos de la ciencia sirven para elaborar las políticas públicas de los gobiernos, especialmente en las ciudades ubicadas en el Cinturón de Fuego del Pacífico, más propensas a sufrir estos fenómenos.

Desde esta mirada, los terremotos se definen como aquellos eventos geológicos naturales que tienden a ocurrir periódicamente en regiones específicas del planeta (Seiner Lizárraga 2017, 17). Es decir, grandes movimientos telúricos provocados por la liberación de la energía. Tal definición justifica la formación de entidades para su monitoreo y prevención.

Lamentablemente, la profesionalización requerida en estas áreas ha desfavorecido el desarrollo de más investigaciones en algunos países andinos. Por lo general, el enfoque de los terremotos exclusivamente desde la ciencia tiene como característica su desvinculación de las prácticas culturales. Es común que en estos estudios prime el enfoque técnico para detectar las zonas epicentrales, identificar daños y planear alternativas para reducir el impacto.

Estas pesquisas provinieron de organizaciones articuladas en América Latina con vasta experiencia en su campo de investigación. Por años, profesionales de la sismología y la geología recabaron información para analizar los datos especializados de los movimientos telúricos y elaborar fichas técnicas de los sismos. Fue el caso de la Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina (La Red), fundada en 1992 en Costa Rica.

Solo desde la segunda mitad del siglo XX proliferaron los estudios históricos de los terremotos a partir de las fuentes de archivo. En estos

trabajos se exploraron los cambios sociales posteriores al terremoto, y el enfoque técnico se puso en relación con los factores sociales. Las investigaciones sacaron a relucir la planificación urbana y territorial en el estudio de los terremotos. Se examinó el reordenamiento de la población en el espacio a través de los planes reguladores, la detección de las zonas sísmicas y seguras, el diseño de los códigos de construcción, entre otros. Se analizó la intervención del Estado, de los gobiernos locales y la ciudadanía en la toma de decisiones en lo referente a la cuestión social. Esta última noción, con amplio poder semántico, está relacionada con el bienestar de la población (Santillán Cornejo 2009, 13-24).

Diversos enfoques han contribuido a determinar la transformación socioespacial de las urbes, pues demuestran que sus reconstrucciones no ocurren de forma lineal, sino que incluyen procesos en los que media la imposición, el diálogo, la resistencia y los 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 emergieron varios procesos de negociación.

Estas novedades complejizan aún más la definición de los desastres, que traen consigo eventos políticos a nivel local, nacional e internacional, y son a menudo utilizados para obtener beneficios políticos inmediatos. No es raro que entren en conflicto con los principios humanitarios y de desarrollo a la hora de ofrecer ayuda directa en el terreno (Blaikie et al. 1996, 15).

Bajo esta mirada, en Bolivia se han realizado trabajos basados en el diálogo entre la bibliografía sobre el desastre y las fuentes de archivo. Sobresalen los elaborados por Carlos Mesa y Teresa Gisbert ([1980] 2004) o los estudios de Silvia Rivera. Algunas pesquisas se sustentan en las bases de datos del Centre for Research on the Epidemiology of Disasters (CRED) y The Office of U. S. Foreign Disaster Assistance (OFDA).

En Perú destaca el caso de Lima, estudiado por Charles Walker (2012, 19-42), quien al examinar los desastres que se produjeron en 1746 aporta nuevas reflexiones a la historiografía peruana del siglo XVIII. El estudio de un terremoto y un tsunami se convierte en la vía para conocer aspectos sociales, económicos y políticos de la capital del entonces Virreinato del

Perú. Walker demostró la tensión entre los diferentes grupos sociales en el proceso de reconstrucción. Además, evidenció el enfrentamiento entre la mentalidad barroca y las ideas ilustradas y reformistas al poner en cuestión la restauración de la ciudad.

En estas investigaciones se hace patente cómo las élites locales aprovecharon estas oportunidades en beneficio de sus propios intereses. En varias ocasiones, la distribución de recursos para las personas damnificadas fue acaparada por los grupos más poderosos. Sin embargo, en estos casos tampoco se puede desdeñar, como se ha mencionado en los estudios, la actuación de los de abajo y sus espacios de negociación y resistencia.

Aunque todavía no existe abundante bibliografía en este campo, también se han realizado aproximaciones desde las ciencias sociales en las cuales se explora la alteración de las prácticas culturales como consecuencia de los desastres. Un ejemplo es el texto 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 tras el desastre, proporcionando así una visión integral del impacto cultural a largo plazo.

Historia cultural de las fiestas

A diferencia del material referente a los terremotos, existe una abundante producción investigativa sobre las fiestas populares en la región andina. Entre los diversos enfoques ha predominado el de la historia cultural y la mirada etnográfica, que han aportado distintas definiciones de fiesta. Explicarla o conceptualizarla resulta complejo por la variedad de elementos que la conforman.

La fiesta no puede definirse meramente como un espacio de entretenimiento o diversión, ya que esto reduciría su verdadero significado. En realidad, representa un reflejo de la sociedad y actúa como un vehículo para la transmisión de mitos y leyendas (Heers 1998, 7). Es un espacio que convoca a la población en una o varias épocas del año, según las costumbres de cada comunidad.

Los enfoques de investigación sobre las fiestas varían considerablemente. Algunos estudios sugieren que, durante las celebraciones, dependiendo del contexto, puede ocurrir el mantenimiento o el desequilibrio del orden social. Por ejemplo, en el carnaval, la máscara y el disfraz se utilizan para alterar el orden establecido (Heers 1998). Sin embargo, Umberto Eco (1989, 17) cuestiona esta teoría de la transgresión social y argumenta que el desorden y la comedia, en realidad, refuerzan la ley. Según Eco (1989, 14), es posible disfrutar del caos siempre que exista un marco común de interpretación dentro de la comunidad.

En otras investigaciones como en el libro *¡Carnaval!*, V Ivanov (1989, 21-47) analiza las fiestas en cuanto sistemas de signos, apelando a la semiótica y concluye que, en su calidad de representaciones, guardan un código y un mensaje. De ahí que sea posible examinar como tales los gestos y objetos que conforman la danza en la festividad (Rector 1989, 48-181).

Para Roger Chartier, la fiesta canaliza proyectos políticos a través de los objetos y de los rituales. Es un lenguaje simbólico que permite comunicar un proyecto de manera implícita o explícita (Chartier 1992, 32). Las representaciones en la fiesta surgen de la relación comprensible entre el símbolo visible y el significado que representa (1992, 62).

Mientras, Clifford Geertz señala que estas prácticas pueden entenderse mediante una descripción densa, y aunque resulta imposible interpretarlas totalmente se descubren los símbolos clave. Propone un enfoque semiótico de la cultura que facilita la comprensión del mundo conceptual en el que viven otras personas, y permite así entablar un diálogo significativo con ellos en un sentido amplio (Geerz [1973] 2003, 35).

Asimismo, Bajtin advierte una marcada diferenciación entre las fiestas oficiales y las fiestas populares como el carnaval. Las primeras son la apología de la desigualdad, mientras que las segundas son una manifestación integral de la esencia popular. En otras palabras, el carnaval expresa una fiesta popular de los iguales (Bajtin [1987] 2003, 11-15). En esta diferenciación, analizar el rol de las clases sociales en las fiestas es útil para comprender los discursos, la participación y el diálogo entre los sectores populares y la élite, ya que la fiesta integra un sistema de símbolos e imágenes que combina elementos opuestos y complementarios ([1987] 2003, 182).

En estos debates se inserta Ticio Escobar (2003), quien realizó un esfuerzo por enumerar los diversos enfoques de la fiesta. Por ejemplo, al considerar los festejos como juego remiten a la distracción, y así lo muestra Huizinga ([1972] 2005) en su libro *Homo ludens*. Escobar propone dejar de lado el componente religioso presente en muchas fiestas y estudiarlas como momentos de regocijo y alegría, aunque advierte que no todo en la fiesta es júbilo.

Cuando la fiesta se evalúa como un tipo de arte, se analiza de forma independiente ese momento de separación (o autonomía) que genera la experiencia estética, elevando así sus objetos a un estado de belleza, envueltos en una especie de aura de distinción (Escobar 2003, 17). Atendiendo a Walter Benjamin (1989), el aura hace de la fiesta algo único, que pone en escena lo social como si se tratara de un teatro.

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 de un sinnúmero de posibilidades más allá de lo social (Escobar 2003, 18).

Estos enfoques surgieron de la alianza entre la historia y otras disciplinas que, inicialmente consideradas incompatibles, transformaron a la primera en una disciplina interpretativa y menos descriptiva. En lugar de examinar los eventos con un enfoque cuantitativo o buscar conexiones entre ellos, los estudia, los interpreta o los traduce (Zemon Davis y Ferrandis Garrayo 1991, 177). Así, las representaciones, significados y signos se convirtieron en el centro de interés del análisis.

Los diferentes lentes para mirar las fiestas no están contrapuestos ni desvinculados. Para llegar al estudio de las fiestas desde la historia cultural fue necesario valorar otros enfoques, como los provenientes del folclor y los antropológicos, que contribuyeron al estudio de la fiesta desde la historia cultural. Esta herramienta se combinó con los precedentes de la historia social y sus diálogos con la antropología, la etnografía y el folclor.

Desde estas miradas, la fiesta consiste en una serie de actividades y representaciones llevadas a cabo por un grupo de personas de manera excepcional, usualmente de forma periódica y con cierto grado de ritualización. Estas fórmulas evocan momentos clave de la memoria colectiva o crean

situaciones anticipadas de forma simbólica por los participantes (Escobar 2003, 11).

En su voluntad de transmitir una fuerte carga simbólica, la fiesta crea un ambiente de emotividad compartida, resalta la identidad colectiva y fortalece los vínculos de cohesión social (Escobar 2003, 11). Por ello se elabora una suerte de agenda festiva compartida por la colectividad que establece el sentido de lo periódico.

Propongo ver la fiesta como un *rito festivo*, un 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, pues corresponde a la categoría de festividades populares tradicionales basadas en la repetición simbólica de acciones o palabras 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.

Articular el terremoto y la fiesta

¿Qué impulsa a una comunidad a celebrar rituales o festividades tras un desastre? ¿De qué manera el miedo provocado por un terremoto se entrelaza con la alegría de la fiesta? Aunque a primera vista puedan parecer experiencias opuestas, el desastre y la celebración se articulan en una dinámica social compleja. Más que contradicciones, ambos fenómenos pueden interpretarse como expresiones de una misma necesidad humana: reconstruir el sentido de comunalidad y reafirmar la vida después de la tragedia.

En Latinoamérica, el estudio de las fiestas estuvo marcado hacia finales del siglo XX por un enfoque folclórico, donde estas se concebían como parte de un sistema más amplio que incluía la familia, el trabajo, las relaciones de subsistencia y la diversión. Desde esta perspectiva, el ser humano es el centro de la experiencia festiva, la cual se manifiesta en diversas expresiones culturales como el teatro, la música, la danza, los juegos, las máscaras y los disfraces (De Carvalho Neto 1964).

Vincular el significado de los desastres con el de las fiestas permite abrir nuevos caminos de análisis. Como señala Susan Baez Ullberg (2017, 3), estudiar la forma en que una sociedad enfrenta un desastre y reconstruye sus espacios revela mucho sobre sus prácticas económicas, políticas y sociales. Así, el desastre puede ser utilizado como un lente etnográfico para comprender cómo las comunidades resignifican su entorno y sus relaciones a través de la celebración.

Los desastres y las fiestas no solo coexisten en la vida social, también se articulan a través de procesos simbólicos y materiales. Desde una perspectiva cultural, las fiestas pueden actuar como espacios de reconstrucción simbólica y afectiva tras un desastre. Al mismo tiempo, desde una mirada científica, el estudio de los terremotos ofrece claves para entender las dinámicas sociales y emocionales que emergen en contextos de crisis. De esta manera, el análisis de las relaciones entre cultura y ciencia, así como el estudio de la historia de las emociones, se presentan como herramientas fundamentales para desentrañar la intersección entre catástrofe y celebración.

Relaciones entre cultura y ciencia

Tras la revisión historiográfica concluí que los desastres, especialmente los terremotos, han sido analizados por la ciencia o por la historia cultural de acuerdo a dos enfoques aislados. Por otra parte, los estudios de las fiestas han tenido varios abordajes, especialmente desde la antropología, la etnografía y la historia cultural, consecuencia del marcado interés de profesionales en las ciencias sociales en estudiar estas prácticas.

Este libro se suma a los aún escasos estudios sobre los Andes que incorporan la ciencia y la cultura como enfoques complementarios. Tomo como referencia la literatura que critica la idea de la ciencia como un espacio autónomo, sin vinculación con la vida social y cultural (Bourdieu ([1980] 2007; Latour 1992).

Con este libro demuestro que es posible articular el estudio de los terremotos y las fiestas, y abordarlos vinculando la historia cultural y la historia de la ciencia. La relación entre la ciencia y la cultura, que en primera instancia parecerían contrapuestas, ofrecen resultados novedosos.

Hace veinte años, vincular ambos enfoques podía resultar imposible. Hubo quienes sostuvieron que la ciencia y la cultura no podían relacionarse porque sus objetos de estudio estaban separados. Tal afirmación se argumentaba alegando que quienes hacen ciencia adquieren conocimiento o hacen descubrimientos, mientras que los artistas generan o comunican emociones. La ciencia describe el mundo, mientras que la cultura lo interpreta (Pimentel 2010, 417). Esta oposición binaria impidió aprovechar toda la riqueza de esta relación.

Frente a esta contradicción surgieron alternativas desde mediados de la década de los 80. Se trató de investigaciones que fueron consideradas contribuciones a la historia cultural de la ciencia, y que revelan que cada hecho científico, teoría o práctica relacionada con el conocimiento de la naturaleza tiene una marcada influencia cultural y social (Pimentel 2010, 418).

Las exploraciones desde la historia cultural de la ciencia empiezan a enfocarse menos en el experimento como tal y más en el camino que permitió dicho experimento. Existe un giro en las interrogantes del qué hacia el cómo (Pimentel 2010, 423). Bruno Latour (1992), por ejemplo, propone una nueva forma de ver y acercarse al estudio de la ciencia. Sus planteamientos suponen un contrapunto con la ciencia estricta (Gutiérrez-Solana 2002, 1). Con este cambio de enfoque se rastrea lo que está detrás del proceso para llegar a dicho experimento (Pimentel 2010, 420).

Deborah Coen (2014, 2021) aborda los desastres basándose en la ciencia del clima. Sobre los terremotos, sostiene que la sismología es una suerte de ciencia ciudadana por la presencia de distintas voces a las que llama "observadores del terremoto". Lorena Valderrama (2017, 2014) retoma esta noción para entender cómo se institucionaliza la construcción del conocimiento sísmico. Su abordaje también es desde la historia pública, la divulgación del conocimiento científico y la comprensión de los sismos.

La historia de las ciencias fomentó cambios de paradigmas con base en los aportes de un campo específico del conocimiento (Uribe Mendoza 2017). Su utilidad radicó en que se busca conocer las causas de la imposición de la ciencia en cuanto única forma de comprender el mundo, resguarda el patrimonio de los saberes locales y además esboza ciertas imágenes de futuro. Así como la historia de las ciencias permite analizar la

construcción y legitimación del conocimiento, la historia de las emociones busca comprender cómo los sentimientos han sido moldeados por distintos contextos históricos. Este enfoque ha emergido como un campo de estudio que cuestiona las formas tradicionales de comprender la experiencia humana, incorporando nuevas perspectivas sobre la subjetividad y la cultura. En los últimos años, este enfoque ha ganado relevancia, especialmente en diálogo con la historia cultural, al abrir debates sobre sus métodos, fuentes y alcances.

La historia de las emociones

La historia de las emociones es reciente. Al igual que la historia cultural, ha sido muy debatida por su metodología, sus fuentes y objetos de estudio. Fue a finales del siglo XX, y principalmente durante la primera década del siglo XXI, que aparecieron las investigaciones en este campo. De ahí que la construcción teórica de la corriente llamada emocionología[1] sea también reciente. El enfoque plantea diversas interrogantes: ¿se trata de historiar las emociones, los afectos o las sensibilidades?, ¿a qué fuentes se debe recurrir para definir las emociones?, ¿qué emociones son más pertinentes para el análisis, de qué grupos sociales?

La dificultad para definir las emociones proviene de la disputa entre naturaleza y cultura, una división que propone dos enunciaciones opuestas. En una se señala que son hechos naturales y, por lo tanto, carentes de historia; en la otra se afirma todo lo contrario, es decir, que son construcciones sociales sujetas a variaciones históricas (Zaragoza Bernal 2013, 2). La historia cultural de las emociones apunta a dos objetivos. Primero, la búsqueda de fuentes innovadoras, ya sean escritas, visuales u orales. Segundo, mejorar la lectura del archivo prestando atención a las emociones que suelen estar presentes, pero que muchas veces resultan imperceptibles.

Las respuestas emocionales de los sujetos ante el devenir de la vida varían de acuerdo con sus contextos, que también son cambiantes. Las

[1] Esta palabra no está 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).

emociones, que han sido tomadas en cuenta por la historiografía en las últimas décadas, motivaron actuaciones, reacciones y decisiones. La emoción es un componente fundamental de todos los procesos psicológicos y constituye una experiencia que involucra sistemas de respuestas cognitivas, fisiológicas y conductuales que no siempre funcionan simultáneamente (Timmermann 2015, 162).

El interés por las emociones llevó a plantear otras formas de abordarlas. Por ejemplo, Barbara Rosenwein promovió la historia de las emociones a partir de la década de los 90. En su libro *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (2006, 2) afirma que existen comunidades emocionales que funcionan como grupos donde las personas comparten normas comunes de expresión y valoran, ya sea positiva o negativamente, emociones idénticas o similares. Estas comunidades son distintas entre sí y varían según los espacios. Así, las emociones deben ser detectadas menos en los discursos y más en la gestualidad y las prácticas sociales.

Dentro del espectro de emociones, el miedo ha sido la más estudiada. Biológicamente, surge cuando se experimenta una situación de inseguridad y con el tiempo se busca un entorno seguro para mitigarlo. Todo contexto, normado o no, provoca incertidumbre y miedo. Los límites o ausencias provocan siempre inquietud (Timmermann 2015, 163). Por tanto, es erróneo considerar que el miedo solo emerge ante una situación de amenaza y fuera del orden cotidiano de la vida.

Si bien es cierto que existen trabajos desde la historia de las emociones, sus objetos de estudio pocas veces se fusionan con los desastres. Situada en la historiografía peruana sobre la Colonia, Claudia Rosas Lauro (2005, 15-23) ha intervenido en ese campo con nuevas formas de interpretar los acontecimientos históricos. Analiza el miedo a los terremotos, así como las reacciones que traen consigo. Un desastre desencadena miedo a las rebeliones de las clases sociales bajas, a la revolución, a la plebe. Para contrarrestarlo, las élites decretan medidas de control social.

En la historia de los desastres naturales en Lima, el terremoto de 1746 condujo a un profundo pánico colectivo, exacerbado por los continuos temblores y un devastador tsunami. Este evento catastrófico no solo generó una psicosis generalizada entre los ciudadanos, sino que también propició

la propagación de rumores sobre futuros desastres, por ejemplo, erupciones volcánicas (Sánchez Rodríguez 2005, 105).

La élite y las comunidades religiosas aprovecharon el miedo como herramienta para reforzar la moralidad y las costumbres sociales. El clero, por ejemplo, atribuyó el terremoto al castigo divino por supuestas transgresiones: vestir de manera considerada inapropiada según sus estándares, por citar una de ellas (O'Phelan Godoy 2007, 19-38). Aunque inicialmente hubo un periodo de arrepentimiento superficial entre la población limeña, la influencia de estas admoniciones religiosas no modificó de manera permanente las prácticas culturales o de vestimenta.

Este enfoque moralizador frente a los desastres naturales también se observó en eventos anteriores, como el terremoto de 1582 en Arequipa y la erupción del volcán Huaynaputina en 1600, donde las explicaciones y reacciones variaron significativamente según las creencias culturales y las interpretaciones individuales de los eventos (Málaga 2002, 903-905). La Iglesia aprovechó los terremotos para reconstruir rápidamente el tejido social, severamente fracturado luego de días en los que predominó el comportamiento individualista de "cada uno por sí mismo" (Lavallé 2009, 11). La misión de la Iglesia consistió en reponer casi de forma inmediata el orden colonial que el terremoto afectó.

Algunos trabajos, como los de María Eugenia Petit-Breuilh-Sepúlveda (2016, 2017, 2020), rastrean los desastres, especialmente los terremotos, en los que el miedo ha jugado un rol fundamental. Sus investigaciones analizan las estrategias de los líderes para calmar el pánico, las ceremonias y rituales religiosas en cuanto formas de respuesta al desastre, los cambios en la mentalidad, la interpretación del terremoto y la gestión de la emergencia.

La historia de las emociones explica los efectos en los comportamientos de la población que provoca un desastre. Es decir, toda la conmoción social que genera un terremoto. En una de las investigaciones dedicadas a examinar cómo la población gestiona los sentimientos causados por la tragedia, Susy Sánchez Rodríguez (2005, 103-122) describe un acto que se desarrolla anualmente en Lima durante el mes de octubre. Los habitantes del lugar se visten de morado —el color que la Iglesia atribuye a la penitencia y el duelo— y recorren los espacios de la ciudad recordando el terremoto de 1746.

El estudio de las emociones y las conductas colectivas en tales momentos, que considero liminares, permite comprender la multiplicidad de reacciones que se pueden producir cuando los individuos atraviesan momentos de conmoción, inhibición o estupor. Se manifiestan en el choque emocional del impacto, el miedo colectivo, el pánico o las conductas de huida. Estos relatos demuestran que, a pesar de que el evento dure unos pocos segundos o minutos, sus efectos permanecerán en la vida de la sociedad por un largo tiempo.

No obstante, muchos de estos estudios se han concentrado en el miedo descuidando otro tipo de emociones, como la felicidad (Cuesta 2012). Las estrategias para gestionar estas emociones dicen mucho de las sociedades. Ilustro el modo en que los actores, al no saber cómo asimilar las situaciones inesperadas que causan miedo, comienzan a reinventar y resignificar el mundo con rituales que activen su seguridad emocional y su estabilidad.

En el caso de Ambato, el terremoto dio inicio a una fiesta. Un terremoto es un suceso imprevisto con pérdidas materiales y humanas; una fiesta, en cambio, es un momento de júbilo y alegría. Esta secuencia antagónica llevó a preguntarme qué motiva a la comunidad a celebrar una fiesta o rituales luego de un desastre. ¿Cómo se conjuga el miedo provocado por el terremoto con la felicidad de la fiesta?

Eduardo Kingman Garcés (2014, 54) ya advirtió la necesidad de investigar a profundidad lo que sucede en circunstancias de caos social, por ejemplo, durante los desastres. Por ello, articulo el análisis del terremoto y la fiesta para explorar cómo la población asimila los desastres y de qué modo las situaciones de desorden dan paso a la construcción de otras miradas para restablecer la sociedad.

Capítulo 2
Ambato antes del terremoto de 1949

El 29 de noviembre de 1906 la gente salió a las calles a ver la llegada de "esta cosa monumental, de este demonio, de este monstruo", como llamaban al ferrocarril. Fue un día de fiesta en Ambato. El sonido del silbato y el estruendo del tren, que pasaba raudo por la actual avenida de Miraflores hasta llegar al sector de las calles Olmedo y Mera, estremecía a toda la ciudad. Más de dos décadas después, el 3 de agosto de 1929, se inauguró la moderna estación ferroviaria en las inmediaciones del actual parque 12 de Noviembre (Ortiz Miranda 2017). Esta estación facilitaba la circulación de productos hacia la Costa y la Sierra, lo que permitió reducir la relación distancia-tiempo en el espacio nacional (Deler 1994, 340).

El ferrocarril no solo transformó el transporte; se convirtió en el medio de integración nacional y el símbolo de una sociedad en transición hacia la modernidad (Clark 2004, 49-76). Su circulación fue eficiente gracias a las condiciones ecológicas favorables y a la proximidad de los mercados urbanos locales (Deler 1994, 340). En la provincia de Tungurahua la línea ferroviaria cruzaba de sur a norte, conectando Guayaquil con Quito y haciendo escala en Urbina, Mocha, Cevallos y Cunchibamba.

Estas condiciones convirtieron a Ambato en una bisagra o espacio intermedio estratégico dentro del territorio nacional. En este capítulo, destaco su carácter conectivo y exploro dos dinámicas fundamentales que permitieron consolidar su rol de ciudad mediadora: la interna, que la posicionó como eje articulador entre sus parroquias y los cantones de la provincia de Tungurahua; y la externa, que la vinculó con las regiones del Ecuador.

Describo además su configuración social y espacial, así como la distribución de su población durante la primera mitad del siglo XX. También exploro el imaginario urbano construido mediante las monografías escritas por los intelectuales de la época —únicamente hombres— antes del terremoto del 5 de agosto de 1949. Este imaginario revela visiones de ciudad y proyectos identitarios que marcaron su evolución, sin dejar de lado otros espacios de mediación simbólica, sus lugares de producción y de circulación cultural.

Comprender la configuración social previa resulta clave para interpretar la organización jerárquica y gremial de Ambato antes del movimiento telúrico, basada en estamentos formados a lo largo de procesos históricos de largo aliento. A su vez, me adentro en el imaginario urbano para entender cómo la Fiesta de la Fruta y de las Flores, que nacería poco después del desastre, encontró su sustento simbólico y narrativo en dicho imaginario previo de la ciudad.

Ambato: una ciudad intermedia de los Andes

El interés de la historiografía ecuatoriana por el estudio de las ciudades a inicios y finales del siglo XX se justifica por dos razones principales. Primero, la oportunidad de explorar los cambios en la distribución geográfica de la población entre la Sierra y la Costa, junto con el impacto de las tecnologías en las comunicaciones internas y el aumento de los intercambios interregionales (León 2008, 163-164). Segundo, el creciente interés en analizar el modelo urbano y las relaciones entre sus actores, motivado por las crisis urbanas (Bermúdez et al. 2016, 120).

Partiendo de estas premisas y apoyándome en los estudios sobre Ambato tanto en la primera mitad del siglo XX (Ibarra 1992) como hacia su final (Ospina Peralta et al. 2009), rastreo la configuración social y el imaginario de esa ciudad y sus alrededores antes del terremoto de 1949. Durante este periodo, Ambato vivió un proceso de transición hacia la modernidad. Se consolidó una nueva visión urbana que llevó a las autoridades de la época a implementar una serie de decisiones orientadas a transformar el espacio urbano mediante la adopción de diversas medidas de modernización.

Tomando en cuenta estas ideas, propongo entender a Ambato como una ciudad dentro del territorio ecuatoriano, que formó parte activa de las dinámicas regionales de la primera mitad del siglo XX. El principal desafío del análisis consistió en superar una perspectiva meramente localista, es decir, evitar concebirla como un ente aislado. Por el contrario, se buscó inscribirla en una escala más amplia y en diálogo constate con su entorno regional.

Así, reconstruyo el trazado de la provincia de Tungurahua considerando los elementos que dotaban a Ambato de un carácter bisagra: una ciudad que no solo mediaba entre parroquias rurales y centros urbanos cercanos, sino que también estaba estrechamente vinculada con los procesos sociales, económicos y políticos que atravesaban al país en ese momento (mapa 1).

Al referirme a una ciudad intermedia, utilizo esta categoría no tanto en función del volumen poblacional contenido en un territorio, sino más bien en virtud de su papel como nodo de interconexión (Carrión 2013, 21). Concibo a la ciudad intermedia como una entidad que trasciende su escala espacial y demográfica, capaz de vertebrar y cohesionar tanto el sistema urbano como el rural (Llop Torné et al. 2019, 25). En este sentido, Ambato puede considerarse un espacio de articulación entre diversas áreas de la provincia y la región, insertándose en un complejo sistema de ciudades cuya función principal es la mediación.

Diversos factores convirtieron a Ambato en un eje vertebrador en sí mismo. Esta transformación se consolidó a lo largo del siglo XX (Deler 1994), cuando algunas capitales provinciales mejoraron su participación en el mercado nacional, y Ambato

> 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).

La infraestructura de transporte resultó valiosa en esta articulación territorial. La línea férrea y la carretera Panamericana —también conocida

como carretera troncal del Ecuador— se convirtieron en los principales ejes de acceso. Esta vial presentaba dos rasgos relevantes: 1) funcionaba como espacio de circulación e intercambio externo hacia tres regiones del país (Costa, Sierra y Amazonía); 2) actuaba como espacio de articulación interna mediante la red vial urbana que la une con la ruralidad y el resto de los cantones de la provincia de Tungurahua (mapa 1).

Este segundo rasgo es uno de los factores que menciona Jean Paul Deler, quien enfatiza la importancia de las vías internas del cantón y la provincia. La conexión entre las parroquias ambateñas y los cantones circundantes fue posible gracias a los caminos ya existentes en la primera mitad del siglo XX. El hecho de que Ambato fuera la capital provincial no significó que sus márgenes provinciales se encontraban desarticulados. Por el contrario, la conexión era dinámica y constante. Desde la carretera Panamericana se ramificaban rutas secundarias que permitían el acceso a toda la provincia, y establecían un entramado vial que sostenía la cohesión territorial (tabla 2.1).

Tabla 2.1. Vías en la provincia de Tungurahua

Núm.	Ruta
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.	Chimborazo
12.	Desvío Picaihua-Picaihua
13.	Guantugsumo-Huambaló
14.	Variante de Pelileo a Las Juntas, Pelileo, hacienda Obraje, desvío Patate por el 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

Tabla 2.1. (***continuación***)

Núm.	Ruta
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.	Carretera interprovincial, por Sabañag-Guano-Riobamba
21.	Desvío a Patate por Pitula, desvío Hacienda Porvenir, desvío Leito, Patate
22.	Desvío Leito

Fuente: Landívar Ugarte (1947, 34-35).

La carretera Panamericana tiene una extensión de 50 km, mientras que las vías interprovinciales cuentan con 168,1 km, a lo que se suman 218 km de ramales (incluido el tramo ferroviario hasta Pelileo). En conjunto, esto equivale a un total de 436,8 km. Esta infraestructura no pasó desapercibida por los escritores de la época quienes recomendaban visitar la provincia de Tungurahua. Carlos Bolívar Sevilla escribía: "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 resumen, esta ciudad se transformó en bisagra por sus características geográficas, las vías de comunicación, la línea del ferrocarril (Deler 1994) así como por su red vial interna. Bajo estas y otras condicionantes, su población fue ocupando el espacio urbano durante la primera mitad del siglo XX. Para adentrarnos en su funcionamiento es recomendable prestar atención a su configuración interna, es decir, a sus relaciones y vínculos sociales, culturales y espaciales (Kingman Garcés 1998).

Configuración socioespacial en la primera mitad del siglo XX

En las monografías de la época se enfatizaba que Ambato era la tercera o cuarta ciudad más importante de Ecuador, después de Quito, Guayaquil y Cuenca. El intelectual Fernando de Troya, por ejemplo, invitaba a conocer

la ciudad y la posicionaba como la tercera urbe del país: "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).

Tanto De Troya como otros intelectuales colocaban a Ambato en un lugar sobresaliente dentro del país y resaltaban su rasgo de ciudad bisagra y eje de conexión. Estos argumentos planteados en investigaciones históricas, sociológicas y geográficas (Ibarra 1992; Ospina Peralta et al. 2009; Deler 1994) sitúan a Ambato dentro de una historia regional que no puede pensarse al margen de las dinámicas globales. Más bien, debe entenderse como un conjunto económico y social que crece y se articula dentro de un área específica (Saint-Geours 1994, 145).

A fines del siglo XIX, la configuración urbana de Ambato tenía una clara división entre el barrio alto y el barrio bajo, definida tanto por su ubicación geográfica como por la composición social de su población. Desde la zona de la iglesia Medalla Milagrosa o la calle Joaquín Lalama hacia el norte se encontraba el barrio plebeyo de la Merced, habitado por un grupo de obreros industriales, del sector artesanal y jornaleros (Ibarra 1987, 190). A quienes vivían en esta zona se los denominaba "urabarrios" —término híbrido, del quichua *ura*: abajo; barrios de abajo—, "los de abajo".

A partir de la calle Joaquín Lalama hacia el sur se concentraba la población de "más valía" —según los términos de la época—, tanto por su número como por su nivel de ilustración y comodidades (Ibarra 1987, 190). Alrededor del parque Montalvo, centro neurálgico del barrio alto, se erguían los sitios de residencia de la "gente bien", como se denominaba en la época a los sectores acomodados o "aniñados" (Sancho de la Torre 2012, 44, 45).

Durante las primeras décadas del siglo XX, esta división norte-sur seguía marcando la estructura social y espacial de la ciudad. Sin embargo, hacia mediados del siglo, esta configuración comenzó a complejizarse con la aparición de nuevos grupos poblacionales que progresivamente ocuparon el espacio urbano. Entre 1930 y 1950, las ciudades experimentaron una diversidad de

cambios vinculadas con la expansión y la diversificación del mercado, el incremento de las rentas, el incipiente desarrollo industrial y manufacturero, y la emergencia de nuevos sectores sociales (Kingman Garcés 2006, 49).

A mediados del siglo XX, la población ambateña enfrentaba condiciones urbanas que reflejaban una marcada segregación espacial: limitado acceso a servicios básicos, concentración en zonas céntricas, dispersión en las periferias y dificultades para integrarse al núcleo urbano. Esta configuración era resultado de los procesos históricos de ocupación de la ciudad.

Dicha configuración espacial de Ambato se grafica en un plano de inicios del siglo XX, elaborado por Elías Pinto (mapa 2). En el documento cartográfico ubico el núcleo central alrededor del parque Montalvo, así como las zonas congestionadas, sin suficientes servicios básicos, con poca población, sin correlación a la ciudad y con población dispersa. En el plano también señalo las industrias y el comercio clasificados por colores que, sumados a las estadísticas sobre la población económicamente activa, permiten conocer la economía productiva ambateña.

Desde la mirada geográfica, en el mapa 2 se pueden distinguir tres grandes zonas. He sobrepuesto en el análisis los problemas urbanos identificados por los ingenieros de la época, especialmente aquellos contenidos en el Plan Regulador, donde se zonificaba la ciudad según sus principales problemáticas. Se determinó un núcleo central con alta concentración de servicios y sobrepoblación —una zona congestionada con predominio de tugurios y carencia de infraestructura básica—; una zona amanzanada con baja densidad poblacional y barrios nuevos aún sin conexión plena con la ciudad; y, finalmente, áreas periféricas con población dispersa y características semiurbanas (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 26-27).

Por ejemplo, la zona geográfica 1 estaba formada por un núcleo con centralización de servicios y sobrepoblación. Era una zona congestionada con predominio de tugurios, alta densidad poblacional y deficiente en servicios básicos (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 27-28).

La zona geográfica 2 estaba formada por las planicies de Huachi y urbanizaciones como la Ferroviaria, la Oriente, San Vicente y San Antonio. Según los diagnósticos sobre Ambato en la primera mitad del siglo XX, esta área estaba constituida por barrios nuevos sin correlación con la ciudad y una zona con población semidispersa y características semiurbanas (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 27, 28). La mayor parte de esta área se destinaba a la agricultura y presentaba construcciones dispersas (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 20-21).

La zona geográfica 3 correspondía a una faja larga y angosta limitada por el río Ambato y una serie de colinas como las de Quisapincha, Santa Elena y la Liria. Fue descrita como un sitio pintoresco con un área fértil, con menor planicie y de difícil conexión con el centro urbano debido al cauce profundo del río Ambato. Siguiendo con los defectos señalados durante la primera mitad del siglo XX, esta era una zona que carecía de servicios adecuados, estaba urbanizada en manzanas, pero con baja densidad poblacional (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 27-28).

En estas tres zonas, habitadas por personas dedicadas a diversas actividades económicas, el censo de 1922 registró 5872 personas económicamente activas. De estas, 523 se ocupaban en la agricultura, mientras que 2568 se desempeñaban en labores obreras y artesanales, en sectores como alimentación, confecciones y textiles, madera, cuero y calzado, construcción, metales e industrias varias.

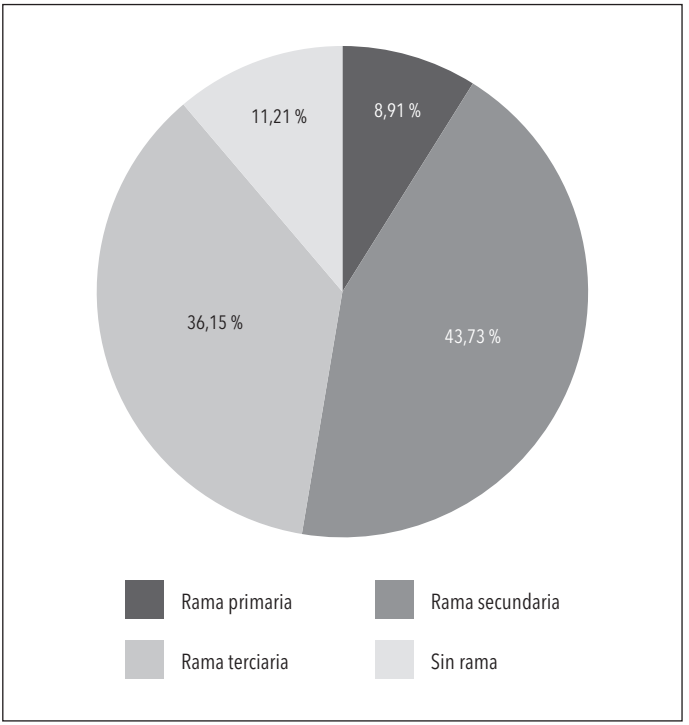
Al comercio y los servicios se dedicaban 2123 personas, subdivididas en tres tipos de actividad: capital en giro, comercio minorista en tiendas y estanquillos, y actividades relacionadas con las plazas de mercado (Ibarra 1992, 256), incluyendo comerciantes, banqueros y personas dedicadas al alojamiento. 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 destacadas de la provincia se encontraban el Banco Central del Ecuador, el Banco de Préstamos, La Previsora y el Banco Nacional de Crédito (Landívar Ugarte 1947, 26).

Los servicios eran prestados por profesionales universitarios, profesionales menores, maestros, artesanos, empleados de gobierno, trabajadores

de transporte y comunicación, y personal doméstico (figura 2.1). Además, había 658 personas empleadas en diversas ramas sin especificación particular, como peones, operarios, obreros, empleados y otros oficios (Ibarra 1992; Censo 1962).

Las cifras sobre la población activa pueden comprenderse mejor al rastrear el contexto social de la época. En la sierra centro norte se concentraba una población compuesta por "hacendados, campesinos libres, pequeños propietarios, artesanos y conciertos" (Saint-Geours 1994, 168). En el cantón Pelileo la población se dedicaba a la agricultura, los tejidos de lana, algodón y cabuya; en el cantón Píllaro la actividad principal era la agricultura, mientras que en Baños junto al cultivo de caña de azúcar, se

Figura 2.1. Población activa por rama en Ambato



Fuente: Censo (1922).

consolidaba uno de los centros turísticos más visitados del país (Landívar Ugarte 1947, 36, 37).

Varios sectores, como el campesinado mestizo e indígena, se encontraban fuera del control hacendatario. Las redes de arriería, organizadas por pequeños propietarios mestizos e indígenas libres o de comunidad, dificultaban la sujeción a las haciendas (Ibarra 1992, 232). En las áreas rurales la población combinaba actividades agrícolas, las ocupaciones artesanales y la arriería sin una estricta separación o diferenciación entre ellas (Ibarra 1992, 232).

Esto derivó en una composición social compleja en las parroquias rurales, marcada por el predominio de los llamados "campesinos-artesanos" (Martínez 1996, 3). En los contextos rurales donde la agricultura ya no constituía la base fundamental de la economía, la circulación de los productos agrícolas y artesanales —variaba entre artículos de cabuya, zapatos, textiles, pan— con destino a la Sierra y la Costa se convirtió en la actividad principal (Ibarra 1992, 227). El cronista de la ciudad, Gerardo Nicola López, a la par que describe la combinación de la agricultura con múltiples oficios, también menciona la explotación por parte de los dueños de 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).

La formación laboral, para las ramas mencionadas, proviene de un aprendizaje autodidacta, una instrucción en el oficio por parte de los padres o de las escuelas para adquirir habilidades técnicas. Poco a poco, se instalaron pequeños talleres en el centro y la periferia de la ciudad. Sin pertenecer a la élite ambateña, estos comercios adquirieron fama local por sus habilidades y técnicas en reparación, construcción y prestación de servicios. Esta diversidad de oficios es destacada en la monografía de

Jorge Landívar Ugarte, quien menciona a "zapateros, sastres, modistas, choferes, peluqueros, electricistas, telefonistas, albañiles, matarifes, etc." (1947, 26). También se recuerda el caso de José Luis Antonio Meza Villena, quien estudió en la escuela de Artes y Oficios de la Iglesia de los Padres Josefinos y se especializó como mecánico y relojero de la ciudad (entrevista a Marco Meza, hijo del relojero José Luis Antonio Meza, videoconferencia, 29 de junio de 2021).

En 1922, las indígenas o las mestizas se dedicaban principalmente a la hilandería, el corte y confección de ropa, la panadería y el comercio, actividades que combinaban con la curtiembre (Ibarra 1992, 255). Por lo general, las mujeres que se dedicaban a la venta en las plazas eran llamadas placeras o vivanderas. Otro gran número de mujeres eran lavanderas domésticas y se desplazaban del campo a la ciudad para cumplir sus labores —por lo general eran niñas entre 10 y 19 años—.

La diversificación de las actividades fue esencial para el desarrollo económico de la región. En Ambato, por ejemplo, los comerciantes ––pequeños en su mayoría–– estaban ligados a las actividades productivas locales (Ospina Peralta et al. 2009, 64), lo cual produjo un gran crecimiento debido al desarrollo del mercado de la zona. Hernán Ibarra describe este proceso 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" (1922, 263). Asimismo, agrega que se creó un sistema de comercialización alternativo y competitivo frente al control de las haciendas (Ibarra 1992, 233).

A pesar de la división geográfica entre zonas rurales y urbanas, existía un tránsito constante entre ambas. Es decir, aunque se establecía una división espacial geográfica y poblacional —norte/sur o por zonas— la gente del campo circulaba frecuentemente por el espacio urbano y viceversa. En las monografías se describe a la población campesina indígena o mestiza recorriendo las vías de acceso a Ambato camino a las ferias que se desarrollaban en las plazas a tempranas horas del día.

Jorge Landívar Ugarte narró —aunque esta es una mirada idílica— la llegada de campesinos a Ambato para instalarse en las ferias: "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" (1947, 38). Estos encuentros muestran la desaparición de las fronteras entre el campo y la ciudad, sin que eso signifique que estos acercamientos estaban libres de roces o enfrentamientos físicos (Kingman Garcés 2014, 47).

Las ferias dinamizaban el comercio agrícola, ya que permitían que se acopiaran los productos para el intercambio regional. Estos espacios de circulación se transformaron en un medio para que Ambato lograra la centralización del comercio en la zona (Ibarra 1992, 1930) y se convirtiera en un lugar importante para el acopio y el intercambio desde 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; mayúsculas en el original).

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), los mercados experimentaron un cambio en su naturaleza: se empezó a distinguir claramente entre la venta mayorista y minorista, lo que llevó a una especialización por productos. Esto resultó en un aumento en el número de comerciantes y en la diversificación de sus operaciones.

Ante este panorama, muchos hacendados empezaron a invertir sus ganancias en actividades comerciales e industriales, especialmente en el sector alimenticio y textil (Deler 1994, 343). Los terratenientes compraron maquinaria e insumos para invertir en la agricultura y la ganadería, y muchos hacendados poseían industrias y comercios ubicados en 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 propias de la hacienda se diversificaron, abarcando ámbitos industriales, artesanales, agrícolas y ganaderos.

La distribución de las industrias en el espacio urbano era dispersa. Previo a 1949, no pocas fábricas se instalaron en el sector central de la urbe. Según los ingenieros planificadores, esta concentración ocasionaba problemas de tráfico, accidentes, ruidos molestos en las zonas céntricas y dificultades de acceso para el personal obrero. Algunas fuentes llegan a describir este proceso como 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, Durán Ballén y Moreno 1951, 33).

El personal obrero se desplazaba diariamente desde los sectores rurales hacia las fábricas. Campesinos y habitantes de pueblos —que se desempeñaban en el trabajo industrial (Ibarra 1992, 257)— salían de Huachi, Picaihua, Pinllo, Quisapincha y los alrededores para laborar en Ambato.

Según el censo de 1922, la población ambateña presentaba varias procedencias. Si bien más del 50 % era oriunda de la ciudad, el resto variaba entre las parroquias rurales de Ambato, otros cantones de Tungurahua, la sierra central, la sierra norte, la sierra sur, la costa norte, la costa central y el extranjero (Ibarra 1992, 261). En todo Ecuador, la población denominada flotante —los llamados "forasteros"— provenía del campo y daba lugar a múltiples formas de intercambio (Kingman Garcés 2014, 29). Por su parte, la niñez salía a diario del campo a la ciudad para buscar trabajo. Algunos deambulaban por las calles o se instalaban en el parque Cevallos

y en las puertas del parque Montalvo (Sancho de la Torre 1949, 16), una situación que se reguló con la creación de los clubes infantiles —para evitar que los niños se dispersaran por la ciudad— y la formación mediante actividades educativas.

El sector obrero mantenía 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 personas con altos índices de analfabetismo, malas condiciones laborales y despidos. Por ejemplo, en una fábrica de Ambato llamada La Internacional, hacia 1936 de los 300 obreros solo 28 sabían leer y escribir (Cuvi 2019, 52).

Queda claro que el encuentro de los distintos sectores sociales en el espacio urbano no disolvió las relaciones de poder. En Ambato, así como en otros sitios de la Sierra ecuatoriana, predominaba un modelo gamonalista presente desde mediados del siglo XIX (Ibarra 2002, 145). Dicho gamonalismo provenía tanto del ejercicio de poder del régimen hacendatario en el ámbito local, en una sociedad con predominio rural y población mayormente indígena, como de la vinculación al capital comercial con mecanismos despóticos en las relaciones de mercado (Ibarra 2002, 137-138).

Estas jerarquías sociales también se reflejaban en el uso del espacio público. Por ejemplo, el acceso de la población indígena al parque Montalvo fue, durante varias décadas, restringido. La incorporación de rejas, sumada a ciertas restricciones de movilidad en la legislación del Concejo Municipal y el control de la guardia civil, lo convirtió en un sitio cerrado e imposible de transitar: 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). En estas circunstancias, la producción intelectual se alimentó de esos aspectos para formar un imaginario que exaltaba unos estratos sociales y ocultaba otros.

Las monografías: el imaginario proyectado por la intelectualidad

Las monografías desempeñaron un papel central en la construcción del imaginario urbano y en la articulación del concepto de "patria chica" como respuesta a las crisis nacionales. La pérdida territorial tras el conflicto bélico con Perú generó un profundo sentimiento de desintegración, ante el cual la intelectualidad ecuatoriana buscó reconstruir la nación a través de una identidad renovada.

En este contexto, la noción de "la patria en tono menor", formulada por Manuel Benjamín Carrión, resulta clave para comprender su visión de la nación en momentos de crisis. Tras la pérdida territorial, Carrión desarrolló una perspectiva idealizada y bucólica de lo provincial, resaltando lo rural y lo campesino como los verdaderos pilares de la identidad ecuatoriana. Su propuesta de la "pequeña gran nación" contrastaba con los discursos oficiales que exaltaban la grandeza de la nación, al proponer, en cambio, una visión más cercana y modesta, donde la vida rural se convertía en el núcleo identitario del país. Así, las identidades nacionales en América Latina fueron forjadas en contextos de fragilidad política y cultural (Grijalva y Handelsman, 2014).

Las monografías sobre Ambato contribuyeron a la construcción de un relato común sobre las patrias chicas, al reforzar la identificación con la comunidad local y, al mismo tiempo, afianzar el sentido de pertenencia a la nación en su conjunto. Desde esta perspectiva, el imaginario no solo se edificó en los márgenes, sino que convirtió estos espacios periféricos en escenarios de creatividad, donde las prácticas y políticas de vida poseían el potencial de reconfigurar el Estado (Das y Poole, 2008, 22). Los relatos evidencian un esfuerzo por insertar a estas localidades en un tiempo histórico nacional (Ibarra, 1986, 244), pues las patrias chicas necesitaban dotarse de una historia que legitimara su papel en la configuración del Estado y la nación modernos.

Cabe destacar que este esfuerzo no fue exclusivo de las patrias chicas, sino que también se manifestó en las narrativas nacionales. Un ejemplo de ello es el poema La suave patria, del mexicano Ramón López Velarde (1921), que

plasma una visión sentimental y evocadora de la nación. En el caso ecuatoriano, esta construcción de una cultura nacional estatal marcó el surgimiento de la mayor institución cultural pública del siglo XX: la Casa de la Cultura Ecuatoriana, cuya misión fue consolidar y difundir la identidad nacional a través de la producción intelectual y artística.

Para el caso de Ambato, me apoyo principalmente en una selección de monografías escritas antes de 1949, año del terremoto. Estas incluyen cinco documentos clave publicados entre 1928 y 1947: cuatro de ellos elaborados por intelectuales locales y uno por un intelectual quiteño. En primer lugar, destaco la obra financiada por Filometor Cuesta, titulada "La provincia de Tungurahua", publicada en 1928. También incluyo la monografía de Nicolás Rubio Vásquez, titulada "Ambato, tierra de ensueño" de 1941, así como la de Pablo Balarezo Moncayo, "La maravilla de Ambato", publicada en 1942. Otro texto relevante es *Ambato a través de la pluma de escritores, nacionales y extranjeros* (1943), en el cual se incluye un trabajo de Carlos Bolívar Sevilla. Finalmente, la "Breve monografía de la provincia del Tungurahua", escrita por Landívar Ugarte en 1947, completa esta selección.

Estas monografías son fundamentales para entender la visión intelectual y cultural de Ambato antes del terremoto, y para comprender cómo se consolidaron las representaciones de la ciudad en aquella época. A fin de reconstruir el imaginario urbano, los complementé con otras fuentes primarias y secundarias más contemporáneas, como la monografía "Tierra de Tungurahua", de Gerardo Nicola López (1960).

Los relatos del imaginario urbano divulgados en las monografías fueron construidos por intelectuales con suficiente capital cultural, simbólico e incluso económico (Bourdieu [1980] 2007, 202) capaces de combinar su participación en actividades vinculadas a la industria, el comercio y la agricultura con la producción intelectual. Sus ocupaciones variaban entre el periodismo, la literatura, la docencia o la historia, y compartían espacios propios de la cultura letrada: periódicos, revistas, semanarios, colegios, universidades y asociaciones. Dichos intelectuales mantenían vínculos y eran parte de los sectores industriales, artesanales, comerciales y compartían espacios con dirigentes e integrantes de las asociaciones, sindicatos y gremios, con lo cual lograban promover el ambateñismo también allí.

En diálogo con otras fuentes primarias, ilustro brevemente la formación de una clase trabajadora —vinculada con la intelectualidad— de la cual también emerge el ambateñismo. Las clases trabajadoras emergentes de la primera mitad del siglo XX habían empezado a organizarse en diversas agrupaciones (tabla 2.2). Por ejemplo, la dirigencia de la Asociación de Empleados y de la Sociedad de Obreros e Industriales, que editó publicaciones como *El Obrero* y *El Boletín* e impulsaron conferencias con intelectuales locales. Su aporte a la construcción del ambateñismo se basaba en la formación educativa de "patriotas fervorosos, con civismo".

Los barrios, por su parte, también fueron importantes en esta construcción identitaria. Organizados en la Federación de Comités Barriales, estos espacios fueron clave para la consolidación de una conciencia social y una identidad colectiva, como lo señala Estefanía Parra Ortiz (2018, 67).

Tabla 2.2. Asociaciones sindicales y gremiales de Ambato, antes de 1949

Sociedad/organización	Fundación	Integrantes	Objetivo
Cámara Artesanal de Tungurahua	1905	Pequeña industria	"Defensa del artesanado"
Sociedad 1 de Mayo	5 de junio de 1920	Carpinteros	"Propender al mejoramiento moral y cultural de sus asociados"
Sociedad Luz del Obrero	24 de mayo de 1926	Zapateros	Protección del gremio y "señalización de los lugares que mantienen valor histórico"
Sociedad Unión y Trabajo	20 de enero de 1920	Sastres, modistas y profesionales afines	Un "paso de cultura, unión y confraternidad"
Sociedad Unión y Progreso	1916	Sector obrero e industrial	Los ideales eran la "sociabilidad y la unión, como una condición esencial del progreso". Pretendió el "acercamiento de los dispersos elementos del obrerismo ambateño"
La Asociación de Empleados de Tungurahua	27 de agosto de 1922		Se creó para proveer de servicios sociales, beneficencia y cooperativa a sus socios. A la vez "era un medio para estimular la producción industrial o agrícola"

Fuente: Nicola López (1960, 317-399, 496); Montalvo, Efrén Reyes y Cuesta (1928, 308-309).

En este entramado, las asociaciones, sindicatos y gremios no operaban de manera aislada de la intelectualidad; por el contrario, existía un constante intercambio entre ambos sectores. Los intelectuales no solo participaban en estas agrupaciones, sino que además impulsaban su formación y consolidación, y las dotaban de un marco ideológico y cultural que reforzaba el sentido de pertenencia local.

Muchas de estas asociaciones tenían un carácter altruista, promovían iniciativas de beneficencia, pero también desempeñaban un rol económico al impulsar la tecnificación de la industria y la agricultura. Paralelamente, estos espacios constituían un punto de encuentro entre la intelectualidad y el sector obrero, lo que facilitó un acercamiento que permitió la organización del movimiento obrero local. El ambateñismo, por tanto, no fue únicamente un discurso elaborado desde la élite cultural, sino un proceso dinámico y colectivo en el que convergieron diferentes sectores sociales, cada uno aportando desde su propia experiencia y espacio de acción.

Esta intelectualidad, plenamente consciente de los factores geográficos y de infraestructura que favorecían el crecimiento de Ambato, construyó un imaginario urbano en sus representaciones. La ubicación estratégica de la ciudad, la presencia del ferrocarril y la estación de tren, la carretera Panamericana y la red vial interior, fueron elementos clave que incrementaron su importancia.

Este imaginario quedó plasmado en las monografías, las cuales no solo describían aspectos sociales, económicos y culturales, sino que también funcionaban como narrativas que construían una comunidad imaginada (Anderson [1983] 2021). Sin embargo, al igual que otros documentos de archivo, las monografías presentan tanto posibilidades como limitaciones. Aunque son fuentes valiosas para rastrear la evolución de instituciones públicas y privadas locales, la imagen de la ciudad que ofrecen responde a la perspectiva de un sector reducido de la población. La intelectualidad local se erigió como la voz autorizada para escribir el relato oficial, asumiendo el rol de intérprete del pasado y determinando qué elementos debían ser recordados y cuáles relegados al olvido.

En cuanto a su publicación, las casas editoriales encargadas de la impresión se ubicaban principalmente en Quito y Ambato, ciudades a las que

iban dirigidos estos textos. Por ejemplo, la monografía escrita en 1928 por Efrén Reyes y Cuesta fue impresa por la Editorial Raza. Algunas editoriales estaban vinculadas a imprentas asociadas con la educación primaria en Ambato (1941) y con el Ministerio de Educación en Quito (1942). En otros casos, fue el propio poder local quien financió la producción de estas obras, como ocurrió con la monografía de Landívar Ugarte (1947), impresa por el Concejo Cantonal de Ambato a solicitud del alcalde Alfredo Coloma. La aprobación de esta publicación en el Concejo evidenció el interés por proyectar la provincia dentro y fuera del país, consolidando así el papel de las monografías como instrumentos de promoción cultural y política.

Las monografías, además, respondían a propósitos diversos. En algunos casos, fueron concebidas como herramientas para impulsar el comercio; en otros, surgieron por encargo de las autoridades locales con el fin de promover la identidad y el desarrollo regional. La notable producción monográfica de Ambato antes de 1949 no fue un fenómeno aislado, sino que se enmarcó en un proceso más amplio de finales del siglo XIX y se intensificó en el transcurso del siglo XX. Las motivaciones de sus autores variaban en función de los acontecimientos históricos que atravesaba el país, lo que influyó en los enfoques y narrativas que adoptaban.

Como medios de difusión cultural, las monografías estaban dirigidas a un público visitante que buscaba conocer Ambato. Alfredo Coloma, alcalde de Ambato en 1947, describió las monografías como folletos "reclamados por gente estudiosa, personas dedicadas a negocios, conexiones con el turismo" (Landívar Ugarte 1947, 5). De ahí las abundantes recomendaciones sobre lugares para visitar y hospedarse. A la vez servían de promoción al comercio y la industria a manera de catálogos que publicitaban estos sectores locales. En otras ocasiones eran empleadas como recursos pedagógicos y se llegaron a distribuir en las escuelas porque contenían información histórica y geografía local. Todo ello impulsado por la intelectualidad, que consideraba que su deber era civilizar a la población mediante las letras.

Por lo general, en las monografías sobresalía una visión de progreso que privilegiaba la presencia de los grupos blanco-mestizos. Algunos

autores produjeron descripciones folclóricas sobre las fiestas o ferias, comentaron la economía de la ciudad y del agro o explicaron aspectos laborales de los gremios y sindicatos. Entre tales autores abundan los hombres "'notables', comerciantes, hacendados y autoridades" (Ibarra 1986, 244). La cultura popular es un tema que esquivan estos escritores (Ibarra 1986, 2010). No obstante, la ausencia de la diversidad en las voces locales puede ser resuelta si se presta atención a lo que no se dice de la urbe en sus páginas.

Por ejemplo, José Filometor Cuesta, empresario de la fábrica de caucho Venus, fungió como agente general en la monografía "La provincia de Tungurahua" (1928), elaborada con la colaboración del historiador Oscar Efrén Reyes como director literario, y de Juan Francisco Montalvo como editor gerente. Cuesta financió la obra que, bajo el subtítulo de "Propaganda seccional", incluyó abundante publicidad local y circuló entre los gremios del comercio y la industria. La publicidad sobre Ambato que aparece en las últimas páginas lleva a pensar en la doble función de las monografías: informativa y propagandística (Montalvo, Reyes y Cuesta 1928).

Sin embargo, Ibarra (2006, 213) explica que las monografías tenían una influencia ambigua en cuanto a promover los sentimientos de conciencia local debido al porcentaje de analfabetismo de la población, los reducidos tirajes y la poca circulación de los documentos en la época. Más bien se difundían entre intelectuales y amigos en las bibliotecas y en las librerías. Basta con acercarse al censo de 1950 para calibrar la población alfabetizada y analfabeta en el cantón de Ambato, y la desigualdad en el acceso a la educación. Del total de 88 925 personas censadas, 48 660 (el 54,72 %) eran consideradas población alfabetizada, mientras que 40 246 (el 45,46 %) fueron consideradas analfabetas. Diecinueve personas (0,02 %) correspondían al analfabetismo no declarado.

Si bien estos datos crean la ilusión de que las personas alfabetizadas eran al menos la mitad de la población, es necesario preguntarse qué se entendía por persona alfabetizada en la época. Los censistas usaron la siguiente definición: 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 el alto índice de alfabetización establecido estadísticamente se debe a los criterios básicos para establecer ese rango. Estos factores limitaron el acceso a las monografías. La difusión estuvo restringida a un sector exclusivo de la población condicionado por su acceso a la educación y su alfabetización.

El imaginario urbano

En una monografía publicada en 1943, "Ambato a través de la pluma de escritores, nacionales y extranjeros", se transcribe una conversación entre el ambateño Carlos Bolívar Sevilla y un visitante llamado "Don José". El diálogo fortuito y surgido durante un viaje en ferrocarril fue aprovechado por Sevilla para ofrecer recomendaciones de los destinos turísticos en la provincia de Tungurahua.

Llaman la atención los lugares que, a criterio de Bolívar Sevilla, merecen ser visitados, pues sugiere sitios que se ubican en las márgenes del río Ambato y sus alrededores: "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). Asimismo, insiste en recorrer la variedad de factorías tanto por el atractivo de las maquinarias como por el dinamismo del sector obrero y su notable producción industrial.

> 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 harineros del Sr. León Joachím y los de los señores Jáuregui y compañía (Sevilla 1943, 21).

Estos fragmentos no son la mera transcripción inocente de una conversación casual entre Sevilla y el personaje de "Don José", ya que este —un visitante sin apellidos— podría encarnar a cualquiera que haya leído la monografía. Tampoco es una simple enunciación de los nombres de las fábricas, sus dueños y la descripción de sus productos. En el primer pasaje, se exalta el paisaje de Ambato y en el segundo se alude a la abundancia de las fábricas en el espacio urbano.

Estas descripciones de la ciudad en su producción intelectual forman parte de su interiorización sobre las particularidades económicas y sociales que la convertían en una ciudad importante después de Quito y Guayaquil, y de lo que la distinguía de otras ciudades. Los imaginarios sociales se configuran desde matrices conceptuales similares, desde las cuales se interpreta el mundo (Hiernaux 2007, 22). Según Armando Silva ([1992] 2006, 286), el imaginario urbano surge de manifestaciones individuales que se transforman en grupales o colectivas.

Asimismo, en las monografías existe un esfuerzo por insertarse en el relato internacional. La Segunda Guerra Mundial se mantenía vigente en el imaginario con la insistente necesidad de "reconstruir el orden en todas sus manifestaciones" y determinar "el papel que asumirá cada nación liberadora del vasto Globo" (Regatto 1943, 113). Se hacía un llamado a invertir en la industria y la agricultura, bases de la economía nacional en el contexto de la postguerra. El objetivo era preparar "los campos para cultivar las tierras" y desarrollar "la industria para abastecer a los mercados" (Regatto 1943, 113).

En las narraciones locales, el avance de los proyectos urbanísticos y modernizadores se conjuga con la nostalgia de un mundo que parece disolverse. Así, se cimentan las representaciones en un imaginario urbano que, por un lado, engrandecía lo moderno y, por otro, mantenía la evocación de lo tradicional. Esta coexistencia de intenciones —que puede parecer contradictoria— en

realidad es una construcción identitaria imaginada en la modernidad. En el caso ambateño, lo tradicional cobró fuerza en la primera mitad del siglo XX; mientras que lo moderno era relativamente reciente.

Desde una posición bucólica y tradicional, se describió a Ambato como un lugar romántico. La mención a las quintas, huertas y villas rodeadas de flores y frutas le daba un aire de lugar tranquilo, apacible y propicio para vacacionar. De las flores exaltaban su belleza multicolor, el aroma y el brillo, así como su diversidad: 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). En cuanto a las frutas, se celebraba su fecundidad, exuberancia, abundancia y la cualidad de ser jugosas y ricas. Se enumeraban pomares, peras, frutillas, ciruelas claudias, capulíes, membrillos, albaricoques, mandarinas, moras, aguacates y duraznos (Romero y Cordero 1951). Este fue el rostro del territorio local para los visitantes durante varias décadas.

Desde una perspectiva opuesta, el imaginario moderno se centró en el comercio, la industria y la agricultura, destacando 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). Acorde con la idea de progreso, se mencionaban las reformas en arquitectura, servicios básicos y obras públicas, implementadas según las posibilidades del presupuesto municipal, que transformaron —aunque paulatinamente— las prácticas de sociabilidad urbana.

Siguiendo la lógica de las dos posturas, ciertos sitios de la urbe fueron representados con características bucólicas y otros con características modernas. Con el tiempo, algunos espacios se volvieron representativos de lo actual y otros de lo idílico. Las significaciones imaginarias de lo considerado campestre se presentaron en las narraciones junto con fotografías de elementos tecnológicos distintivos.

Si bien la descripción del paisaje bucólico se extendía a toda la urbe, era especialmente predominante en determinados espacios como Miraflores, Ficoa, Atocha y Huachi. Alejados del centro de la ciudad, eran evocados

como grandes extensiones de tierra fértil con flores, frutas y edificaciones —quintas o villas— que se convirtieron en sitios ideales para el descanso de visitantes o lugareños que buscaban 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 espacios bucólicos estaban distanciados del centro comercial, administrativo o industrial. Se encuentran en sectores que aún para la primera mitad del siglo XX están en expansión, poco poblados y con ausencia de servicios básicos (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 7-9).

Miraflores, al oeste del núcleo central ambateño, fue retratada con villas y hoteles que conviven con la naturaleza: una combinación de terrenos amplios con sitios de hospedaje. En una de las monografías se 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" (1928, 142).

Si Ambato adquirió fama de jardín, Miraflores fue presentado como un jardín dentro del jardín, "el barrio residencial de las flores" (Balarezo Moncayo 1942, 41). Algunos de sus huertos eran parte de terrenos cercados y otros integraban la infraestructura del hospedaje. El sitio era apreciado por locales y visitantes hasta transformarse 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).

En la producción intelectual, además de destacar los sitios para hospedarse, exaltaban en sus páginas los caminos de acceso que rodean a Miraflores, caracterizado 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 con el sector administrativo y era una zona con población dispersa y semiurbana.

Otro sector en expansión era Ficoa, ubicada al noroccidente del río Ambato. Se la proyectó como uno de los espacios más pintorescos de la urbe, con terrenos que combinaban la agricultura, residencias de alta cate-

goría (quintas) y los huertos, junto a pequeños núcleos de población media dedicada a la artesanía (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 27).

Ficoa fue asociada con Juan Montalvo,[1] puesto que se consideraba el espacio de la juventud del escritor, que vivió allí "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" (Balarezo Moncayo 1942, 24). Para otros intelectuales, como Nicolás Rubio Vásquez (1941, 31-32), Ficoa es un sitio de descanso y tranquilidad. Destacaba sus campos soleados, su arboleda señorial y un ambiente apto para la meditación. Subrayaba sus campos de trigo y los huertos frutales con capulíes, peras y zarzamoras. Es un espacio, afirma, para huir de la banalidad cotidiana y aligerar las penas, especialmente los domingos (1941, 31-32).

Por su parte, Atocha estaba compuesta por un centro poblado de carácter blanco-mestizo, con jurisdicción sobre comunidades indígenas, predominio de la mediana propiedad (Ibarra 1992, 235) y sin suficientes servicios básicos. Rubio Vásquez (1941, 33-34) la describió con caminos sombreados por eucaliptos y capulíes, con quintas con un encanto eglógico y fraterno; un ambiente de dulzura, resignación y paz. Si Ficoa era asociada con Montalvo, Atocha se vinculaba con Juan León Mera.[2] "Atocha es Mera en cuerpo y espíritu […], allí se encuentra, recorriendo los jardines que supo formar y cultivar con la misma delectación con que escribiera sus libros" (Balarezo Moncayo 1942, 26).

En cambio, Huachi, al sur del centro administrativo, mantenía una relación más tenue con la urbe. En el sector abundaba una población dispersa o semiurbana, residencias medias económicas sin suficientes servicios básicos (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 27). Sus habitantes, que se desplazaban diariamente a Ambato para trabajar, eran sobre todo campesinos y personas dedicadas a la labor industrial (Ibarra 1992, 257). El Plan Regulador proyectaba a Huachi como el sitio con mayor potencial de expansión urbana: "dará cabida al mayor crecimiento de la ciudad futura, ya que es la

[1] Juan Montalvo Fiallos (1832-1889). Ensayista y novelista. Se considera el más famoso creador de la cultura secular de la época. Sus propuestas recogen una transformación integral del individuo (Paladines Escudero 2012, 36).

[2] Juan León Mera (1832-1894). Novelista, político, ensayista y pintor.

más plana, la más extensa y la que ofrece mejores posibilidades de conexión con el núcleo central" (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 21).

En la producción intelectual se destaca la transformación que tuvo este sector con la implementación de acequias. En principio, la mayoría de los terrenos de Huachi eran extensos arenales desiertos que no ofrecían "primitivamente ninguna facilidad ni para vivir ni para cultivar" (Montalvo, Efrén Reyes y Cuesta 1928, 271). Poco a poco, grandes acequias, instaladas gracias a la ardua gestión de la población, atravesaron esos espacios convirtiéndolos en aptos para el cultivo. Era de gran importancia la construida por el propietario Pablo Albornoz, que regaba "los arenales muertos de los Huachis" (Montalvo, Efrén Reyes y Cuesta 1928, 272). Con este cambio, Huachi se convirtió progresivamente en el espacio de los huertos ambateños.

En Miraflores, Ficoa, Atocha y Huachi se ubicaban por lo general las quintas, villas y huertos. Ser propietario de estos sitios simbolizaba cierto estatus social. Eran propiedad de la élite y considerados espacios de esparcimiento, sobre todo 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 (1942, 50).

Mientras rastreaba las ofertas de bienes inmuebles en estos sitios descubrí cómo se destacaban las características relacionadas con la naturaleza. La descripción de una propiedad hace pensar que un espacio que reuniera estas condiciones era más cotizado, pues era un lugar que no todos lo podían adquirir. Para publicitar la venta de Villa Esmeraldita se la 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 un título: "¿Quiere usted dominar el hermoso panorama de la ciudad de Ambato?" (*Semana Teatral* 1936b, 10).

El imaginario urbano que exaltaba la modernidad en varias ocasiones visibilizaba elementos y ocultaba otros, en concordancia con la imagen que se quería mostrar a locales y nacionales. Por un lado, se mostraba una

ciudad tecnificada recalcando su localización entre los primeros lugares como urbe industrial, comercial y agrícola del Ecuador. Por otro lado, se ocultaba la situación del sector obrero, a través de la romantización de sus actividades y de la omisión de sus manifestaciones, al mencionar poco o nada la existencia de sindicatos, asociaciones o gremios.[3]

El imaginario otorgaba un enorme valor a la industrialización de Ambato, rasgo que la colocaba a nivel nacional como ciudad pionera por el "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 romantización de los efectos negativos que acarreaba la introducción de las industrias en las ciudades. Se concebían las problemáticas surgidas en el proceso de instalación industrial 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).

En la monografía escrita por Jorge Landívar Ugarte (1947), apenas dos años antes del terremoto, se describió la variedad de fábricas en Ambato. Se nombra a La Industrial Algodonera; El Peral; La Texgal, dedicada a tejidos de algodón; la Europea, en la que se elaboraban artículos de seda; la Howit Hermanos, destinada a la fabricación de cerámica; La Venus; Hércules; y la Hansa, para los objetos de caucho. También constan las fábricas destinadas a los alimentos: 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 fábricas estaban destinadas para la ropa de exportación, el calzado y la camisería.

[3] En la información sobre el Congreso Obrero celebrado en Ambato: "Cuarto Congreso Obrero Nacional y Primero de la Unificación Clasista" en 1938 constaté las demandas que los obreros realizaron: la clarificación legal de la relación obrero-patrón sobre contratos de trabajo, jornadas laborales, despidos, huelgas, vacaciones, utilidades, accidentes de trabajo, derecho a organizarse (Bustos 1992, 90).

El sonido de las fábricas en una ciudad que estaba introduciéndose en la modernidad, algo que podía resultar incómodo, fue 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). A su vez, los relatos buscaban condicionar las percepciones de la población visitante: 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).

Entre los ejemplos de este discurso que romantiza la industria y disuelve las problemáticas que enfrenta la clase obrera se encuentra el hecho de hablar de quienes han "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). La presentación de las demandas de trabajo se desvirtuó de la siguiente manera: en "las calles estrechas, empedradas aún, afluyen los obreros e industriales" (Rubio Vásquez 1941, 13).

Otra forma de negar la presencia obrera y su agencia fue limitar su aparición en las fotografías que acompañaban las descripciones de las fábricas. En las monografías, los nombres de las principales industrias eran representados con las biografías de sus propietarios y las fotografías de las fábricas sin el sector obrero, solo los espacios físicos.

Lo anterior ilustra la idea de que los imaginarios representan un amplio universo estético y que sus lugares de expresión son tan múltiples y variados como la imaginación (Silva [1992] 2006, 111). Los imaginarios son verdades sociales, no científicas, de ahí su cercanía con la dimensión estética de cada colectividad (Silva [1992] 2006, 97).

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 a mitad o al final de sus páginas. Varios de los locales comerciales expedían mercadería diversa, como la Agencia Unidas, el almacén de César de A. Chacón Vásconez y el 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 los locales.

La intelectualidad promocionaba los productos y los negocios que aparecían en las monografías. Entre estos, amplios surtidos de conservas, licores, aguas, gaseosas, artículos de hierro, porcelana y aluminio, motocicletas, juguetería, 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 industrias especializadas en la producción de una misma línea de productos. Por ejemplo, la fábrica Venus expendía artículos de caucho en general: "zapatos de lona, blancos, para deporte y de playa, gorras y zapatos para baño, zapatitos de caucho para niños, sandalias para salida de cama, tacones para calzado, sobretodos, impermeables para cama y juguetería" (Balarezo Moncayo 1942, 155).

Por su parte, la agricultura también se insertó en el discurso modernizante de Ambato. Se trataba de una producción vinculada con la entrada de maquinaria y técnicas agrícolas. La publicidad de la época, destinada a los campesinos, prometía mejorar los productos para aumentar su competitividad en el mercado. En la revisión de las revistas pude divisar abundante propaganda sobre la venta de semilla Ray Grass como "el mejor pasto para rejos" disponible en el almacén Eduardo Salazar Córdova (*Semana Teatral* 1936a, 3).

En las monografías se ofrecían recomendaciones a los agricultores. Para la intelectualidad, el desarrollo agrícola estaba más relacionado con las técnicas aprendidas para mejorar el suelo y la producción de los dueños de la tierra que con la mano de obra campesina. El desarrollo agrícola, insistían, "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).

La agricultura se redujo a los personajes e instituciones que modernizaban la 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 del campesinado. Se trataba de una agricultura institucionalizada que dependía de entidades como la Quinta Normal de Agricultura o los Centros Agrícolas Cantonales.

La Quinta Normal era el "organismo propulsor, no solo de la agricultura seccional, sino de toda la República" (Montalvo, Efrén Reyes y Cuesta 1928, 273). Se convirtió en el símbolo representativo de la agricultura por las actividades que se desplegaron alrededor del organismo. Fue una institución que surgió en Ambato para abastecer de productos a otras provincias y es la imagen ambateña en las ferias. La Quinta "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 miembros de los centros agrícolas mantenían vínculos con las élites locales y nacionales. Compartían un capital económico y cultural con los dueños o administradores de tierras, por ejemplo, los propietarios del sector rural, arrendatarios, subarrendatarios y profesionales que se prepararon en temas agrícolas.

Los relatos, cercanos a la idealización, ocultan otros aspectos de la agricultura. El espacio idílico narrado en las monografías difería de 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 Ballén y Moreno 1951, 36-37).

La imagen de lo ambateño

Además de la construcción de espacios, en la producción intelectual se forjó una imagen específica de la población ambateña y sus valores. Esta caracterización implícita delimitaba lo que se consideraba verdaderamente ambateño, excluyendo todo aquello que no encajaba en ese

modelo. En las monografías se promovían valores vinculados con el proyecto de nación. Un ejemplo es el patriotismo como virtud cívica del sujeto moderno. Bajo esta premisa, "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 de la ciudadanía en la comunidad local imaginada.

La civilización fue otro rasgo exaltado en la representación de lo ambateño, en contraste con lo incivilizado, lo salvaje o la barbarie. Lo civilizado se asociaba con "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, y la posibilidad de asistir a espacios en los que se cultivaran el intelecto y el espíritu —teatro y cafés literarios—. Sin embargo, desde las mismas reflexiones de la época, este

> 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 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 Ballén y Moreno 1951, 27).

La cultura y el patriotismo se complementaron con otros valores del sujeto moderno ambateño articulados en torno a la sociabilidad y su sentido acogedor y hospitalario. También ser trabajador es un rasgo que se repite constantemente en varias monografías como caracterización del sujeto ambateño.[4] 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".

Igualmente se incluyeron valores relacionados con el recogimiento espiritual ante un ser superior, el agradecimiento por la producción y la

[4] Los adjetivos "activo" y "trabajador" son características designadas especialmente al sector obrero, lo cual subraya la importancia otorgada a las actividades industriales durante la época.

confianza en el porvenir. Se sostenía la creencia de un Dios que creó un espacio privilegiado —así consideraban a Ambato— forjando la afición y el apego por la tierra. En los documentos se destaca, el caso de los habitantes de Atocha y su práctica religiosa cristiana: "Por todas partes se divisa el signo de la Cruz. El cristianismo hizo mucho bien en estas regiones de ensueño", según Rubio Vásquez (1941, 33).

La preservación y conservación de los valores se consideraban la herencia de las generaciones futuras. En las narraciones se alentaba a la población local a practicar y promover estos valores como prueba de una legítima ambateñidad, que "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 tungurahuense" (Balarezo Moncayo 1942, 138).

Nicolas Rubio Vásquez (1941, 83) retrata a representantes locales de la ambateñidad, como Manuel Antonio Lalama, a quien describe como "cultivador de un ambateñismo autóctono, de aquel que supieron ejercerlo gentiles de todas las épocas". El personaje dedicado al comercio, la industria y la agricultura, entre otras actividades económicas, era acreditado como un ícono de ambateñidad. Lalama reunía estos valores, incluyendo la contribución en la economía de su localidad.

De hecho, la posición de Ambato como ciudad intermedia, su configuración espacial y social, y su economía productiva fueron las bases que definieron la ambateñidad o ambateñismo como identidad local. Opto por usar el segundo término, que hallé en las monografías escritas antes de 1949, como referencia de la identidad local; el término "ambateñidad" apareció solo en las fuentes primarias posteriores a 1949. Aunque estas palabras aún no han sido recogidas en ningún diccionario, el significado puede deducirse de su etimología y sus usos: el *ambateñismo* define a aquellas actitudes o expresiones que se relacionan con lo considerado "ambateño", mientras que la *ambateñidad* es aquel sentido de pertenencia y de identidad local.

Una estampa de la ciudad ambateña

Hasta aquí situé Ambato en su entorno antes del terremoto de 1949 usando una perspectiva regional. La división espacial norte/sur y la zonificación según las problemáticas urbanas de esta ciudad intermedia de los Andes son apenas la punta del iceberg de toda una realidad social y cultural. En la cotidianidad, distinguir las fronteras entre el campo y la ciudad y, aún más, entre todas las zonas de la ciudad —señaladas en el plano— es tarea ilusoria. El conjunto de la población se desplaza diariamente por la urbe estableciendo regiones de contacto. Los acercamientos entre diferentes estratos son inevitables. Las calles y las ferias, por ejemplo, son espacios de circulación y aproximación de los segmentos poblacionales.

La intelectualidad, persuadida de esta realidad, seleccionó algunos de estos elementos para inventar el imaginario urbano de Ambato. A través de las monografías, difundieron su cosmovisión a nivel local, nacional e internacional.

La tecnificación del sector productivo se justificaba desde el discurso de posguerra; la planificación económico-social respondía a una mirada exógena orientada a resolver conflictos globales. En el nivel nacional se posicionaban las patrias chicas en el relato de la nación al estilo de comunidad imaginada (Anderson [1983] 2021). A nivel local, este proceso tenía una doble intencionalidad. Por un lado, idealizar una imagen romántica de Ambato como ciudad tranquila, atractiva para locales y visitantes. Por otro, el entusiasmo por lo moderno como aspiración, por el impulso del comercio e industria, sectores productivos de los que eran parte.

El imaginario urbano se aborda desde tres líneas: una dedicada a las prácticas, otra centrada en las representaciones y por último la articulación de las prácticas con la experiencia y el espacio vividos (Hiernaux 2007, 17). En este estudio me centro especialmente en la segunda: cómo se construyeron las representaciones de Ambato.

A través de las monografías he explorado la construcción del imaginario desde las voces intelectuales, considerando los lugares donde se produjeron y circularon sus discursos, en tanto grupo con agencia de larga data. Esto me lleva a señalar que el imaginario urbano en el caso de Ambato

—"tierra de las flores y las frutas", como se la conoce actualmente— no surge con el terremoto, sino que contrario a lo que suele creerse ya estaba ideándose antes de 1949. Se trata de un proyecto identitario local con continuidades y rupturas, enmarcado en procesos que llevan articulándose no pocas décadas.

Si bien el imaginario hallado en las monografías proviene de las voces de la intelectualidad, no está desligado de los espacios populares. Los intelectuales pertenecieron a varias entidades del mundo popular, como las asociaciones y gremios de las actividades económicas de rama secundaria, como el sector artesanal y el obrero. Por esta razón incluyo en mi estudio las voces de la cultura popular en su contrapunto con las fuentes primarias, es decir, las monografías o los relatos de visitantes.

Aunque se trata de una identidad formulada por la élite, en la creación del repertorio median voces diversas. Por eso pienso la ciudad —el cantón de Ambato— como un espacio imaginado y construido también desde actores de los sectores populares urbanos y de las áreas rurales. 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 mera imposición de la élite.

Advierto que la socialización y el reforzamiento del imaginario se logró únicamente con la invención de la Fiesta de la Fruta y de las Flores luego del terremoto. Dejo el escenario entonces preparado para mostrar cómo el terremoto del 5 de agosto de 1949 fue un momento de desconfiguración social que puso en riesgo el imaginario urbano previamente establecido.

Capítulo 3
La desconfiguración de los lazos sociales con el terremoto

El viernes 5 de agosto de 1949, a las 14:02 horas, en la sierra central del Ecuador se sintió un movimiento telúrico moderado que fue la antesala de un siniestro mayor. Seis segundos después se produjo un terremoto de magnitud 7¼, cuyo epicentro se localizó en el cantón Pelileo, provincia de Tungurahua. Este movimiento fue trepidatorio —escaló de abajo hacia arriba—. Minutos después, la prensa reportaba una población completamente "desorientada y en pánico". Los lugareños se trasladaban de un sitio a otro buscando espacios seguros. "Todo el mundo trataba únicamente de huir del peligro, yendo hacia las partes deshabitadas y sin casas", resumía un texto de la época (*Crónica*, 6 de agosto de 1949, "Nuestra ciudad destruida", 1-4).

En Ambato, ubicado a menos de 20 km del epicentro, el terremoto causó daños ligeros y derrumbes parciales en estructuras bien construidas. Se reportaron caídas de columnas, muros, pilastras y tejados, además de la expulsión de arena y lodo en pequeñas cantidades. También se observó un cambio en el nivel del agua de los pozos y se registraron accidentes de tránsito, ya que quienes viajaban en vehículos a motor perdieron el control ante el sacudón (Semanate 1950, 98, 99).

Este movimiento telúrico es considerado, hasta la actualidad, como uno de los más devastadores de la historia ecuatoriana (Junta de Reconstrucción de Tungurahua 1953, 6). Se sintió en todo el país con intensidades variables según la proximidad al epicentro. Los informes técnicos de la época

estimaron que el área afectada fue de aproximadamente 19 200 km², con 225 000 personas damnificadas, más de 6000 muertas, 1000 heridas y 100 000 que quedaron a la intemperie (Junta de Reconstrucción de Tungurahua 1953, 6).

Aunque fue un evento de corta duración, su impacto social fue profundo y duradero. Ocasionó una discontinuidad en el tiempo que marcó un antes y un después en la cotidianidad de la población. En este capítulo, analizo la magnitud de la destrucción y demuestro cómo se alteraron los pactos sociales anteriores al terremoto. Pretendo comprender la desconfiguración de los lazos sociales durante la fase de emergencia y sustento mi argumentación a partir de diversas fuentes históricas.

A partir de testimonios recogidos, exploro también la percepción de una pausa abrupta en la vida cotidiana que experimentó la población. Reconstruyo los recuerdos del escenario, los acontecimientos y sensaciones que provocó el movimiento telúrico. La narración de los testimonios que enfatizan en el movimiento, la oscuridad y el ruido —que se llegaron a vincular con la idea religiosa del juicio final—, también encuentran su espacio destacado en el texto.

Después presento otros relatos del terremoto subrayando que hay múltiples miradas para reconstruir un mismo movimiento telúrico. En este sentido, comparo los relatos de la prensa local (*Crónica*), la prensa nacional (*El Comercio*), y las noticias cinematográficas internacionales producidas por Gaumont British News, cada una con una mirada particular sobre el desastre.

Al final, examino las formas de solidaridad que emergieron tras el terremoto de 1949. Estos momentos de comunalidad, convivencia y cercanía no se presenciaban en la vida cotidiana, sino que surgieron como parte del desdibujamiento temporal de la configuración social después del desastre. Me detengo en la convivencia de la población en el parque Montalvo, que se convirtió en el sitio de concentración masiva para realizar diversas manifestaciones rituales y festivas después del terremoto. Este sitio, al que se le atribuyó históricamente la condición de espacio exclusivo para la élite, se transformó en albergue para la población afectada.

Notas sobre las fuentes históricas

En este capítulo relato cómo transcurrió la fase de emergencia durante los primeros siete días posteriores al terremoto. Considero este periodo como el más relevante para mostrar el quiebre de la estructura social anterior y el limbo en el que quedaron los actores sociales. Fue el momento en que las labores de salvamento, el socorro a la población afectada, el entierro de las personas fallecidas y el reparto de víveres adquirieron una importancia medular.

Para argumentar esta ruptura temporal y el distanciamiento con la cotidianidad he hilvanado doce testimonios de sobrevivientes pertenecientes a distintos grupos sociales y rangos etarios. Sus narraciones evocan las primeras impresiones ante el movimiento telúrico, el ruido ensordecedor y la oscuridad repentina. He integrado los testimonios siguiendo las recomendaciones de Alessandro Portelli (1991, 36-51), que sugiere prestar especial atención a los gestos, palabras y expresiones que adoptan las personas al explicar la destrucción causada por el evento telúrico.

Con el paso de los años, las evocaciones de aquel día se han entrelazado con los recuerdos posteriores, las lecturas de las investigaciones y discursos oficiales. Por ello, no reconozco en los testimonios una representación del pasado "tal como ocurrió", sino más bien una transacción entre la memoria personal y la historia colectiva. Como ocurre con la palabra escrita, también la oralidad debe ser confrontada por quien investiga con numerosos documentos y otros testimonios afines (Ricoeur 2003, 208-214).

Además de los testimonios orales, he consultado los periódicos de la época y los noticieros cinematográficos de factura local, nacional y global, con un marco temporal concreto: entre el 6 y el 12 de agosto de 1949. Para recabar visiones locales consulté el periódico *Crónica*, primer y único diario de Ambato en aquel momento. Las notas sobre el terremoto incluyen transcripciones de algunos testimonios e impresiones directas de los reporteros. Sin embargo, en el diario no circularon fotos del escenario del sismo pues era más común que las noticias se ilustren con grabados.

Por su parte, *El Comercio* —periódico de circulación nacional— sí aporta un abundante testimonio visual del terremoto. Las fotografías fueron tomadas por cronistas gráficos que, enterados del sismo, viajaron desde

Quito hacia la sierra central. Todo un contingente de fotorreporteros se trasladó inmediatamente para registrar "la intensidad del terremoto que se había demostrado con insospechadas proporciones en la ciudad de Ambato" (*El Comercio*, "Muerte, desolación y daños calculados entre 80 y 100 millones de sucres produjo el terremoto en una zona de cien kilómetros de largo", 7 de agosto de 1949, 1,5). A través de ambos medios se buscó proyectar una imagen del terremoto que se difundió entre la población local y nacional.

Para el análisis, la prensa escrita requiere un tratamiento especial. Su naturaleza cautivadora y sintética le permite conformar una suerte de sinopsis de las escenas cotidianas. Sin embargo, la información que se encuentra en estos periódicos está llena de errores y puede ser engañosa. A menudo ofrece una representación fragmentada —aunque no carente de mérito— de la realidad, sin distinguir con claridad entre hechos significativos y triviales. A pesar de estas limitaciones, la prensa construyó una narrativa inaugural sobre el terremoto: fue su primer relato (Braudel 2002, 22).

En cuanto a los noticieros cinematográficos, estos constituyen un formato periodístico que marcó el inicio de los telediarios modernos. Esta clase de material marcó las pautas de lo que hoy nos es muy familiar: periodicidad de la información, selección de temas y una organización editorial detrás de cada emisión (Paz Rebollo y Sánchez Alarcón 1999). Estos adquieren valor porque ofrecen la interpretación de un suceso e ilustran la impresión que causó en su época. No obstante, estos materiales también deben ser sometidos a un proceso de crítica de las fuentes, a través del análisis de la relación entre el texto y el contexto (Paz Rebollo y Sánchez Alarcón 1999, 20).

En particular, incorporo el noticiero filmado y editado por Gaumont British News. Este tipo de periodismo presentaba las noticias como pequeños filmes, combinando narración oral con imágenes visuales. Sobre el terremoto de 1949, hallé cuatro cortometrajes que muestran recorridos aéreos y terrestres de las zonas afectadas. Estas grabaciones, proyectadas en salas de cine de varios países, alcanzaron una audiencia internacional significativamente mayor que los periódicos nacionales.

Una pausa abrupta en la vida cotidiana: voces de la población ambateña

El terremoto fue percibido como una interrupción de la cotidianeidad y una ruptura temporal. Marcó un antes y un después en la vida de quienes habitaban Ambato en 1949. Este tránsito de un estado de seguridad y calma a otro de indefensión e incertidumbre da inicio a la fase liminar. Aunque esta transición se manifestó tanto en el ámbito material como perceptivo, en las narraciones sobresale la segunda característica.

Los testigos intentaron traducir su experiencia en palabras, con toda la dificultad inherente a este proceso. Al intentar describir el ruido, el movimiento y la oscuridad producidos por el terremoto recurrieron a mecanismos auxiliares, como la gesticulación. Mientras evocaban el evento sísmico, este se volvía cercano a través del lenguaje verbal y corporal. En situaciones difíciles, se recurre generalmente a la mediación del lenguaje o a mímicas y gestos (Le Breton 2007, 25).

El movimiento fue la primera sensación que recordaron los entrevistados, caracterizándolo como "fortísimo", "una especie de oleaje, "una cosa impresionante", "una cosa terrorífica". Acompañaron sus descripciones con movimientos de manos y brazos. De este modo, intentaban representar de modo más gráfico la magnitud de la experiencia vivida. Jorge Ortiz Miranda señaló que "cuando comenzó ahí sí el terremoto, nos tambaleábamos, medio que nos caíamos, la tierra se abría y se cerraba" (videoconferencia, 4 de julio de 2021). Otra sobreviviente calificó el movimiento como "bárbaro", según detalla su testimonio:

Ligia Velasco. Para mí 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 14:10 de la tarde comenzó el primer temblor fuertísimo, pero no sabía ni qué dirección tomar. Adolescente y cogida de la mano de mi mamá, que en paz descanse. 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 (videoconferencia, 3 de junio de 2021).

De forma similar, el ruido fue evocado como una interferencia en los sonidos cotidianos, aprendidos y familiares. La población local estaba habituada a sonidos que, por lo general, forman parte de lo ambiental y pasan desapercibidos. La tranquila vivencia cotidiana se alteró tras un estruendo desconocido: el crujido de los objetos al caer, el desplome de los techos, el estallido de los vidrios. Esta peculiaridad acústica estableció una línea de demarcación que transformó la atmósfera del lugar (Le Breton 2007, 125). El ruido, calificado como tremendo y terrible por los testigos, era ensordecedor. Era el anuncio de que la vida y la visión del mundo que les era familiar había terminado.

Lo sabe bien Jorge Ortiz Miranda, que 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". Su abuela, por otra parte, relacionó el estruendo con el ruido de un tractor, un sonido ya conocido y familiar. En otras palabras, la abuela experimentó lo que Le Breton (2007, 31) define como un camino de asimilación, de interiorización y de conciencia del ruido a través de su experiencia personal.

Jorge Ortiz Miranda. Mi padre era taxista, siempre teníamos la costumbre de 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 (rrrrrrrrrrrrrr uuun 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 caer (videoconferencia, 4 de julio de 2021).

En otros testimonios el sonido del terremoto fue asociado con el paso de un tren. Es decir, la población intentaba explicar lo escuchado auxiliándose de registros conocidos:

Enrique Díaz. Fue un primer temblor fortísimo a las diez para las dos 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 (videoconferencia, 31 de mayo de 2021).

Al movimiento y el sonido le siguió la oscuridad, contrastada con la descripción del día soleado y ventoso de la mañana del 5 de agosto de 1949 (Jorge Ortiz Miranda, videoconferencia, 4 de julio de 2021). La mañana de ese viernes es descrita como luminosa y propicia para dar paseos por los lugares bucólicos de Ambato (Enrique Díaz, videoconferencia, 31 de mayo de 2021).

El escenario se contrapone con la descripción de la tarde de ese mismo día. Después del terremoto, "la ciudad estaba cubierta de polvo"; el ambiente, "totalmente obscuro de la polvareda"; "se oscureció todo" y había una "nube de polvo terrible que no se podía ver nada". Esta nube, producto de la infraestructura destruida, solo permitía divisar oscuridad a lo lejos, nada más. Así lo describe María Antonieta Gómez:

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 qué pasaba. Pero sí miré una nube de polvo terrible, no se podía ver nada. Era a lo lejos todo un cúmulo de polvo (entrevista vía telefónica, 1 de junio de 2021).

Asimismo, el padre Francisco Arturo Sotomayor, quien en ese momento se formaba en la Congregación de los Josefinos de Murialdo, recordó la nube de polvo que cubría la urbe. Con una vista privilegiada desde la Loma de Ambato, una especie de mirador de la ciudad, asegura haber visto desde la montaña cómo todo se oscurecía y se cubría de polvo:

Padre Francisco Sotomayor. 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 (Ambato, 4 de julio de 2021).

Las referencias al movimiento, el ruido y la oscuridad en los testimonios demuestran el sentido de desaparición de su mundo cotidiano. Expresiones como "no había nada" (Enrique Díaz, videoconferencia, 31 de mayo de 2021) o "nos quedamos sin nada" (Ligia Velasco, videoconferencia, 3 de junio de 2021) fueron recurrentes. Sobre Pelileo, Enrique Díaz, quien había visitado el sitio días antes del terremoto, dijo: "Nunca pensé que sería la última vez que vería a Pelileo" como se muestra a continuación:

Enrique Díaz. 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 si la ciudad se fue al suelo. Era desesperante ver todo, yo tenía que subir a la Yahuira porque nosotros vivíamos en la Yahuira. 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 (videoconferencia, 31 de mayo de 2021).

Las vivencias en algunas ocasiones fueron asociadas con la culpa y el castigo. Por ejemplo, Marcelo Rubio Castro recordó dirigirse a la iglesia Matriz para recibir el catecismo, pero se desvió de su destino para jugar cuando de repente sintió el temblor. Entonces pensó que el movimiento telúrico era un castigo por su falta: "Ese momento debí haber sentido culpa de la desobediencia y corro tratando de entrar a la Matriz" (Marcelo Rubio Castro, videoconferencia, 6 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 la población era profundamente católica, la representación religiosa de los desastres en algunos casos estuvo relacionada con relatos del apocalipsis, así:

Marcelo Rubio Castro. Bueno, yo me acuerdo como yo 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 dominicas… ahí estaba mi profesora... y, y, y… 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…" (videoconferencia, 6 de noviembre de 2020).

La interpretación del terremoto se realizó a partir del conocimiento que las personas habían adquirido durante su niñez, juventud y adultez, que se aprendía generalmente con la enseñanza de la religión católica. De manera similar, el padre Arturo Sotomayor asoció el movimiento telúrico con las descripciones aprendidas en la Biblia: "Nadie pensaba que era un terremoto, todos pensamos que era el fin del mundo" (Ambato, 4 de julio de 2021).

El ruido, la oscuridad y el movimiento se vivieron como señales del colapso de la estructura misma de la vida cotidiana. Estos elementos evocaron en la memoria colectiva una experiencia cercana al fin del mundo. En la Biblia, especialmente en el libro del Apocalipsis, se describen escenarios de juicio final marcados por terremotos, tinieblas y estruendos, signos de la destrucción del orden cósmico previo a su renovación. De manera similar, el terremoto de 1949 sumió a la población ambateña en una oscuridad repentina durante las horas de la tarde, una negrura densa que cubrió la ciudad con una nube de polvo. Para muchos, esta vivencia marcó una ruptura material y además espiritual: una sensación de estar atravesando su propio apocalipsis.

La ciudad en ruinas, la mirada de los noticieros

La circulación de información a nivel local, nacional e internacional configuró un discurso sobre una ciudad devastada, abatida por el terremoto. Las noticias difundidas por la prensa local (*Crónica*), la nacional (*El Comercio*) y los noticieros cinematográficos internacionales como el *Gaumont British News*, ofrecieron abundantes registros gráficos sobre la fase de emergencia posterior al sismo.

El terremoto contado desde la perspectiva de cronistas y fotorreporteros, así como de editores de historias fílmicas, revela otros aspectos que no fueron hallados en los testimonios. En todos los casos, se insiste en retratar un Ambato en ruinas, aunque cada medio lo hace desde perspectivas distintas, determinadas por el tipo de redacción y el público destinatario. Por ejemplo, *Crónica* tenía una mirada más local, cerca y directa basada en los relatos de testigos presenciales; mientras que *El Comercio* ofreció una perspectiva más amplia porque sus portavoces recorrieron la zona afectada horas o días después del evento. En contraste, los noticieros cinematográficos construyeron una mirada externa y mediada del evento, destinada a un público internacional.

Como el destinatario de los ejemplares del periódico *Crónica* eran habitantes locales, es decir, la propia gente que vivió el terremoto, sus noticias incluyeron avisos para generar calma y motivar la reconstrucción de la ciudad. Estos ejemplares podían adquirirse por 0,30 y 0,40 centavos de sucre. *El Comercio*, en cambio, destinado a un público nacional, reprodujo algunas de las noticias de *Crónica* —como la nómina de víctimas fatales y personas heridas— para conocimiento de familiares y amigos que residían fuera de Ambato. Para 1944, su distribución ya abarcaba ciudades como Guayaquil, Riobamba, Cuenca, Tulcán y la propia Ambato, donde contaba con oficinas propias (Orquera 2020, 76).

Los noticieros cinematográficos, por su parte, orientaron sus producciones a una audiencia aún más amplia. Por lo general, las noticias en ese formato estaban hechas para proyectarse en las salas de cine de distintos países. Estos noticieros eran consumidos como una forma de entretenimiento y de información sobre acontecimientos considerados de gran relevancia (Paz Rebollo y Sánchez Alarcón 1999, 20).

El periódico *Crónica* realizó su primera publicación sobre el terremoto al siguiente día del desastre. En el reporte titulado "Nuestro personal" se relata que el número fue elaborado en unos "talleres semidestruidos con continuas alarmas, sin luz ni fuerza eléctrica y sin que haya tiempo de corregir pruebas" (*Crónica*, 6 de agosto de 1949, 4).

En esta primera entrega, además de ofrecer detalles del impacto inmediato del terremoto, se puntualizó qué infraestructuras fueron afectadas. Se describió el estado de las iglesias Matriz, Santo Domingo, La Merced y la capilla de los Padres Josefinos; 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 y la plaza del Mercado.

> 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*, 6 de agosto de 1949, 1-4).

A pesar del tono sombrío, el periódico también procuró alentar a la población. En el artículo "Después de la tragedia": la ciudad que "arrolladoramente avanzaba por el camino del progreso" (8 de agosto de 1949, 2) sufrió "un paréntesis forzoso" (6 de agosto de 1949, 1-4) un quiebre abrupto en su andar. Para convocar a la reconstrucción, apelaron al sentimiento de pertenencia: 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 (*Crónica,* "Nuestra ciudad destruida", 6 de agosto de 1949, 1-4).

Por su parte, *El Comercio* titulaba: "Muerte, desolación y daños calculados entre 80 y 100 millones de sucres produjo el terremoto en una zona

de cien kilómetros de largo". En sus páginas se detallaba que más del 30 % de los edificios de Ambato se hallaban en el suelo, y otro porcentaje considerable había quedado inutilizado por cuarteaduras o daños estructurales severos (*El Comercio*, 7 de agosto de 1949, 1,5). En cuanto a las viviendas, la destrucción en la mayoría de zonas se acercaba al 50 % o más (tabla 3.1).

En sus publicaciones, *El Comercio* 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, en "Dolor ecuatoriano" —nota publicada el 7 de agosto— se expone que "los territorios ubérrimos cubiertos de frondosísimos y maduros frutos, de campos verdes y florecientes" (*El Comercio* 1949, 4), abatidos por el movimiento telúrico, ya no eran más el reflejo de las poblaciones florecientes, ricas, trabajadoras, pujantes, pues se habían transformado en sitios de ruinas.

Tabla 3.1. Estado de las viviendas después del terremoto

Zona	Total de viviendas	Viviendas pésimas, malas y regulares	
		Cifra	Porcentaje
1	61	55	57,4
2	152	108	71
3	72	55	76,4
4	264	218	92,6
5	144	114	79,1
6	74	60	81,4
7	29	1	3,4
8*	-	-	-
9	114	110	96,5
10	29	133	82,1

Fuente: Garcés, Durán Ballén y Moreno (1951, 138-146).

Nota: La zonificación se puede ver en el mapa 3.

* El porcentaje equivale al total de viviendas pésimas, malas y regulares de cada zona. La zona 8 no tiene datos por estar ocupada por los refugios improvisados ubicada alrededor del estadio municipal.

En "Muerte, desolación y daños calculados…" se indicaba que el más importante centro industrial del país era escenario de muerte, desolación y cuantiosos daños materiales (*El Comercio*, 7 de agosto de 1949, 1,5). Las fábricas textiles reportaban severos daños estructurales. En las fuentes se aludía a la Industrial Algodonera, Peral, Texgal, La Europea y la Venus con paredes cuarteadas; en algunas las maquinarias estaban rotas, ya sea a causas del movimiento trepidatorio del suelo, o por el desplome del techo, o paredes del edificio (*Crónica*, "Nuestra ciudad destruida", 6 de agosto de 1949, 1-4).

Los "laboriosos" trabajadores fueron sepultados entre los escombros. Toda la provincia fue arrasada. Las parroquias de Quero, Cevallos, Montalvo, Huachi, Augusto N. Martínez y Atahualpa quedaron completamente destruidas; y sus habitantes se encontraban "despavoridos" (*Crónica*, "Nuestra ciudad destruida", 6 de agosto de 1949, 1-4). En las parroquias rurales de Ambato los reportes mostraban un panorama similar al de la urbe principal.

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— alteró completamente la cotidianidad. La ciudad que albergaba fábricas, centros industriales, servicios públicos costosos, grandes edificios "ha sufrido lo inesperado" y frenó de modo absoluto sus avances (*El Comercio*, 7 de agosto de 1949, 1,5).

A diferencia del periódico *Crónica*, en *El Comercio* las noticias fueron acompañadas con material visual. Cronistas gráficos de Foto Pacheco, considerados los hacedores del oficio del fotoperiodismo en el Ecuador de mediados del siglo XX, dieron fe del desastre. Sus fotografías evocaban emociones a través de instantes, lugares, personas y escenas de la vida cotidiana (Cortez Guamba y Gómez Ramos 2018, 43).

En 1949, las fotografías incluidas en los diarios dejaron de ser meros anexos de las noticias y pasaron a transformarse en imágenes firmadas por un autor que contaba 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" fue acompañado de un total de cinco fotografías en la portada. Su intención: ofrecer al público una

crónica del recorrido, el camino y la llegada a Ambato de los fotógrafos oficiales de la prensa.

Varias de estas fotografías publicadas por la prensa nacional eran propiedad de estudios fotográficos locales. Por ejemplo, la publicada el 8 de agosto de 1949 con el título "Ruinas en una calle de Ambato" fue tomada en el estudio Flores. La acompañaba el pie de foto: "las paredes de un edificio de varios pisos han aplastado, como a un triste gusano, un enorme camión" (*El Comercio*, 8 de agosto de 1949, 1). De esta manera, puede advertirse la circulación de fotografías como parte de una memoria visual del terremoto dirigida al público exterior. En muchas ocasiones, esta fue la única forma de representar el terremoto en el imaginario colectivo.

Un hallazgo curioso sobre estas fotografías de Ambato es que muchas están registradas como anónimas y sin fecha. Si bien desconozco cómo llegaron al Fondo Miguel Díaz Cueva, un indicio me lleva a sospechar su procedencia: en el reverso del material se encuentra escrito con lápiz "Sello Flores". Este estudio, que se presentaba como "el gabinete de todas las clases sociales", retomó sus labores pocos días después 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" (*Crónica*, "Fotografía Flores", 30 de agosto de 1949, 4).

Los rastros del progreso —cada vez menos visibles hasta casi desaparecer— dieron paso a las ruinas y prevaleció la imagen de la ciudad destruida.

> 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 (*El Comercio*, 7 de agosto de 1949, 1,5).

Un ejemplo representativo es la iglesia de Santo Domingo, descrita como un airoso templo. La imagen que la acompaña muestra únicamente los escombros del lugar y fragmentos de la edificación en el suelo. La mayor

parte del plano de la imagen es empleada para captar la destrucción del templo en ruinas, sin posibilidad alguna de reconstrucción.

Los periódicos *El Comercio* y *Crónica* dedicaron varias páginas a describir las consecuencias del terremoto en la vida humana. En las primeras noticias se prefirió no precisar el monto total de víctimas, ya que no era posible averiguar cuántos eran (*Crónica*, "Nuestra ciudad destruida", 6 de agosto de 1949, 1-4). Más tarde, los cálculos sobre personas muertas y heridas permitieron publicar cifras aproximadas. Palabras como "decenas, cientos y miles" de personas afectadas eran frecuentes en la redacción de los cronistas. Mientras la información iba llegando a los diarios se publicaba progresivamente el detalle de los nombres.

Por su parte, la visualidad del terremoto establecida por *Gaumont British News* se centró en la devastación y ruina de una población, y como tal recorrió el mundo. Con tomas abiertas, los fotorreporteros mostraron una geografía en ruinas. En estas cintas, las "progresistas ciudades y villorrios" o "hermosos y ricos valles" descritos en las monografías de la primera mitad del siglo XX, se trastocaron en sitios abatidos por la furia de la naturaleza.

En el *Gaumont British News* se abrió la cobertura con el titular "Devastating Earthquake in Ecuador". A continuación, se presentaba una toma aérea para demostrar la magnitud del desastre. El narrador, Stanley Augustus Holloway, ubicó geográficamente a los espectadores en el lugar del epicentro e identificó el sitio con el nombre de Ecuador en América Latina a pocos minutos de Ambato. Con tomas abiertas enfocaron los deslaves y barrancos señalando que han desaparecido pueblos y calculando un aproximado de 6000 muertes y 25 000 personas heridas.[1]

Las imágenes y videos que acompañaron la narración noticiosa sobre el terremoto retrataron los efectos y los cambios en el paisaje causados por el movimiento telúrico. Por el uso del plano amplio, no se distinguen 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, los derrumbes y a los "ricos

[1] Archivo digital "British Pathé historical collection", "Earthquake in Ecuador kills thousands 1949", video, 02:28.

y fértiles valles" con poblaciones enterradas entre escombros. Las zonas se representaron 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" (*El Comercio*, "Hoy primer documental del terremoto", 27 de agosto de 1949, 2).

Además, la paralización de los servicios básicos transformaba a Ambato en una urbe incomunicada. El Ambato del progreso, el lugar de conexión dentro de la provincia de Tungurahua y hacia otras regiones de Ecuador, se perdió con la destrucción de las carreteras y el aislamiento de los carriles del ferrocarril de Mocha, Cevallos y Ambato. El paso del ferrocarril estuvo impedido por los grandes escombros (figura 3.1). Este medio de transporte articulaba gran parte del territorio ecuatoriano (Clark 2004), por lo que su ruptura en la zona central ocasionaba un quiebre total en el espacio nacional.

Figura 3.1. Daños en el ferrocarril a causa del terremoto



Fuente: *Gaumont British News* (1949), "Earthquake in Ecuador kills thousands", toma 0:53.

Las sensaciones de una vida en comunalidad

Los desastres están seguidos de una fase de tránsito hacia la reconstrucción. En este limbo, los conflictos o las conciliaciones entre los actores sociales se vuelven por lo general 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 comunalidad.

Las continuas réplicas del siniestro movilizaron a las personas a espacios abiertos como las plazas, los parques, los alrededores de la laguna de Ingahurco y los patios de las casas. Las viviendas derrumbadas, los muros colapsados y un Plan Regulador aún sin aprobar impedían retomar las rutinas cotidianas en sus hogares. Este plan, que establecía los lineamientos para la reconstrucción y ubicación de los actores locales, fue presentado en marzo de 1951 y aprobado en agosto del mismo año (Torres Lescano 2021, 7).

Mientras tanto, la población hizo su vida en las carpas repartidas por instituciones como la Cruz Roja, con el objetivo de evitar la congestión entre grupos de vecinos y familias (*Crónica*, "Ayer fueron repartidas muchas carpas entre diversas personas sin hogar", 14 de agosto de 1949, 8). Días después del terremoto se entregaron casetas de madera para desalojar los parques y las plazas (*Crónica*, "Viviendas provisionales", 28 de agosto de 1949, 3). La acción inmediata fue la construcción de refugios improvisados con los pocos enseres que quedaron. Un sobreviviente recuerda haber recuperado una radio y un reloj: objetos que eran un pequeño asidero a su antigua cotidianidad.

Marcelo Rubio. Cuando a los minutos llega mi papá y claro ya enseguida comienza a organizar, dice: ¡ya salgamos!, ¡salgamos!, llevemos alguna prenda, 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" (videoconferencia, 6 de noviembre de 2020).

Testimonios como estos revelan los esfuerzos iniciales de la población por sobrevivir e intentar reestablecer el orden a través de dos formas de comunalidad: una rudimentaria y otra más elaborada. La primera, a pocos minutos, horas y días del terremoto, con formas básicas de organización mediante la improvisación para subsistir, creyendo que la convivencia duraría pocos días; la segunda, con formas de organización más estructuradas. Las personas afectadas por el terremoto pasaron meses e incluso años en esta situación, viviendo en lugares temporales, improvisando sus rutinas en las carpas y casas de madera. Incluso las casetas que eran provisionales han servido de vivienda para la población hasta la actualidad.

Organizar la vida de forma rudimentaria

La búsqueda de espacios libres sin riesgo ante la caída de escombros convocó a la población a trasladarse hacia sitios abiertos. Los lugares de mayor concentración fueron la laguna de Ingahurco, las plazas Primero de Mayo, Colón y la de la ciudadela Vicentina, así como los parques Colombia, Cevallos, 12 de Noviembre, Montalvo, Juan Beningno Vela, la explanada de la ciudadela México y la plaza Urbina (*Crónica*, "Nuestra ciudad destruida", 6 de agosto de 1949, 2).

En pocos instantes, numerosas familias fueron desplazadas de sus viviendas, que se habían convertido en escombros, sufrido grandes grietas, y cuyos muros y paredes eran inestables. Uno de las tantos reportes sobre la destrucción de Ambato indica que, de un total de 3500 casas dañadas, 1260 estaban destinadas a demolerse, 1330 eran reparables y 910 habitables (Wilson Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 125-165). Con el paso de las horas, las réplicas y otros factores empeoraron el panorama de la destrucción. Por ejemplo, hubo lluvia toda la tarde y la oscuridad envolvió a los refugiados.

Durante este tipo de experiencias es común que la población despliegue acciones creativas solidarias para protegerse mutuamente (Cohen [1979] 2011, 105,106). Tal es el caso de la elaboración de las viviendas provisorias con los materiales disponibles en su medio. Los refugios provisionales confeccionados 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, narra cómo sus padres improvisaron refugios con hojas de atzera (entrevista, Quito, 5 de junio de 2021).[2] Por su parte, María Antonieta recuerda a sus padres cubriéndola con algunos escritorios en el patio de su casa, ante la posibilidad de que los escombros de los tejados siguieran cayendo (entrevista vía telefónica, 1 de junio de 2021).

Con el paso de las horas y los días, los refugios provisionales e improvisados se reemplazaron por carpas y casetas de madera provenientes de las donaciones. Las primeras —carpas grandes "como la de los circos", según los testimonios— albergaban a grupos extensos de familias y vecinos. Las de menor tamaño alojaban a familias de hasta 12 integrantes. La población más privilegiada accedió a las casetas de madera, que pese a ser pequeñas brindaban mayor comodidad y resguardo de la intemperie. Su rutina diaria se trasladó de la casa hacia estos espacios temporales. "Hicimos la vida en las carpas", resumió Ligia Velasco (videoconferencia, 3 de junio de 2021).

Usando las herramientas de la geohistoria empleo un plano de Ambato para ubicar los lugares de comunalidad (mapa 3). En tal ubicación —por lo general las plazas, los parques— se superpone un gráfico que detalla la destrucción de las casas en cada zona de Ambato para localizar la destrucción por zona y los espacios de convivencia momentánea de la población.

La noche del terremoto llegaban una a una las familias a los parques, plazas y alrededores de la laguna, además de a los patios de las casas, para pasar la noche. Ante la gran destrucción de las residencias 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" (videoconferencia, 31 de mayo de 2021).

Es decir, en la plaza o el parque de un sector fue posible el encuentro de personas de barrios con distintas condiciones sociales y económicas,

[2] La aztera o achira, de nombre científico *Canna*, es una planta con hojas muy amplias y de superficie impermeable.

como expuse en la sección dedicada a la zonificación de Ambato. Díaz, por ejemplo, quien vivía en el sector de la Yahuira, recuerda que su refugio fue el parque cercano a la entrada de Miraflores. Jorge Ortiz Miranda, que vivía cerca del sector sureste de la ciudad, afirma que su refugio se ubicó en los alrededores de la estación del tren: "Vamos todos, incluso la familia que estaba con nosotros" (videoconferencia, 4 de julio de 2021). Esto acercó a las distintas capas de la población.

El parque Montalvo fue el albergue momentáneo de la población mestiza e indígena. Las imágenes, al parecer captadas en horas de la noche, mostraron a un indígena sentado en la banca cubriéndose con su poncho. Cerca de él, la población mestiza afrontaba un escenario similar (figura 3.2). En los lugares para descansar se acomodaron en colchones o en los bancos del parque. En este acercamiento provocado por el

Figura 3.2. Refugios levantados por los habitantes de Ambato en sus calles y plazas



Fuente: Archivo Alfredo Pareja Diezcanseco, Fondo Reproducciones Fotográficas y Cinematográficas, 1949.

terremoto, la población atravesó una situación que nivelaba todas las posiciones sociales.

Ligia Velasco, por su parte, recuerda haberse dirigido a la plaza Colombia, cercana a su casa, y allí improvisar un refugio.

Ligia Velasco. 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 (videoconferencia, 3 de junio de 2021).

El terremoto motivó que los pobladores colaboraran entre sí. En las plazas, parques y patios de las casas se pusieron en práctica formas de cooperación para resguardarse de las réplicas, la lluvia, el frío y la noche. En los espacios abiertos se vivía un estado de compañerismo y homogeneización. Está claro en los siguientes testimonios:

Teresa Mejía. Era un puestito tapado 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 (videoconferencia, 28 de mayo de 2021).

Ligia Velasco. Porque el puestito adonde 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 (videoconferencia, 3 de junio de 2021).

Los lugares eran muy estrechos y apenas cabían los enseres, las cobijas y la ropa, guardada en costales. Los colchones se extendían en el suelo sobre plásticos, como afirma uno de los testigos: "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, videoconferencia, 28 de mayo de 2021). Cuando no se encontraba dentro de las carpas, la gente se sentaba alrededor de los refugios en grupos de vecinos, familiares y amigos, bien en el suelo, bien en 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 se 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 las grandes ollas de comida, que luego era repartida. Se recuerda que cada grupo se organizaba para proveer alimentos y que no le faltara a nadie: "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, videoconferencia, 31 de mayo de 2021).

La provisión de alimentos era fruto de la asistencia entre vecinos. Cada persona colaboraba con lo que tenía disponible. "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, videoconferencia, 3 de junio de 2021). La gente se organizaba para que el reparto de alimentos fuera equitativo.

Algunos afectados por el terremoto tenían negocios que, con el paso de los días, empezaron a funcionar. Los productos eran obsequiados a quienes estaban en los refugios. Los que eran propietarios de tiendas regalaban parte de su mercancía: "Le mandaron a mi mamá leche, papas; cocinaban para dar de comer entre todos" (entrevista a Teresa Mejía, videoconferencia, 28 de mayo de 2021). En las panaderías se regalaba el pan recién horneado.

De esta manera, la población local pasó por una experiencia de vida en común. Cada habitante era imprescindible y necesitaba de otros para sobrevivir. La organización para armar las carpas y para la provisión de

alimentos da fe de ello. Para la comida se armó un fogón improvisado y unas ollas, alrededor de este se ubicaba la población a la espera de los alimentos (figura 3.3).

En los testimonios se constatan valores universales como la solidaridad, motivada por el impulso de satisfacer las necesidades materiales y organizativas de otros seres humanos (Turner [1969] 1988, 135). El vínculo entre la población se vuelve más fuerte y surge 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" (videoconferencia, 4 de julio de 2021). Para la población, los espacios fueron en primera instancia lugares momentáneos de convivencia.

Figura 3.3. Cocinas improvisadas durante la fase de emergencia



Fuente: Pathé Newsreels (1949), "5000 die in earthquake", toma 0:49.

Concebir otras formas de vida

En un principio, las personas afectadas consideraban que su permanencia en los refugios duraría solo unos días. Ligia Velasco compartía la opinión de que todo terminaría pronto: "No pensamos que estaríamos meses ahí" (videoconferencia, 3 de junio de 2021). Su decisión de retorno estaba condicionada por el estado de su vivienda y la aprobación del Plan Regulador. De hecho, el regreso a las casas estaba prohibido debido al riesgo que representaban. Solo tras una inspección por parte de los ingenieros locales se autorizaría el ingreso. Por esta razón, la ocupación de las carpas y de las casetas se extendió durante meses e incluso años.

Las personas afectadas mencionan los continuos intentos de retornar a sus casas, aunque fuera por unas horas, como un modo de retomar su vida normal. Sin embargo, al sentir las réplicas no les quedaba más remedio que regresar inmediatamente a sus refugios: "Regresamos a la casa prácticamente al año, regresamos con cuidado y al año se dio otro temblor fuertísimo, regresa otra vez a las carpas" (Enrique Díaz, videoconferencia, 31 de mayo de 2021). Debido a esta inestabilidad, debieron recurrir a formas de vida más estables dentro de los refugios.

Las nuevas carpas y las casetas dejaron de ser solo refugios provisionales y se transformaron convirtieron en lugares donde se retomaron actividades más permanentes. Jorge Ortiz Miranda (videoconferencia, 4 de julio de 2021) recuerda que Osvaldo Barrera y Beatriz *Bachita* Nieto, dos docentes que planeaban casarse durante las vacaciones, pospusieron su matrimonio por unos días a causa del terremoto. Sin embargo, retomaron su idea y contrajeron nupcias en el parque Montalvo.

Asimismo, se optó por instalar negocios en las carpas de los parques, lo cual generó nuevas formas de ocupación de los espacios. Estas prácticas, por un lado, eran vitales para la subsistencia familiar y, por otro, eran importantes para el sostenimiento económico y social de la población. En el mismo parque Montalvo se situaron "algunos de los más indispensables servicios" (*El Comercio*, "Servicios instalados en parque de Ambato", 14 de agosto de 1949, 7).

Por ejemplo, José Paredes reubicó allí su estudio fotográfico, al que acudía la gente para observar las representaciones visuales del terremoto (Villacís Molina 2010, 18). Una vez que verificó que su familia se encontraba a salvo después del sismo, Paredes recorrió las calles de Ambato documentando visualmente su destrucción. Días más tarde se dirigió a Pelileo, el epicentro. Su labor de registro se complementó con el montaje de una carpa en la que instaló su laboratorio fotográfico. Este estudio fue el único en Ambato durante la primera mitad del siglo XX y ofrecía el servicio de retratos, revelados y ampliaciones (Villacís Molina 2010, 18).

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 lugar, algunos elementos, como las bancas, las palmeras y el portón, sugieren una vez más que se trata del parque Montalvo. Por otra parte, en su edición del 18 de agosto, el periódico *Crónica* anunciaba una oferta laboral en ese mismo sitio: "Peluquería Tungurahua, necesita urgente operario en parque Montalvo" (*Crónica* 1949, "Peluquería Tungurahua"). Los negocios instalados formaron parte de las maneras más estructuradas de organización. Su funcionamiento en estos sitios también propició otras formas de convivencia y acercamiento entre la población fuera de sus lugares habituales.

También se evidenciaron experiencias de *immunitas*, entendidas no como opuestas, sino como complementarias a la *communitas* (Esposito [2002] 2005, 15-16). Si la *communitas* implica el don, la deuda y la obligación hacia los otros, la *immunitas* representa la exoneración de esa deuda. En el caso de Ambato, los testimonios muestran una clara intención de proteger la vida, pero también de resguardarse frente a otros sectores de la población.

Según Esposito ([2002] 2005, 16-33), es inconcebible que una comunidad no aplique mecanismos de inmunidad para proteger la vida de sus miembros. Por ejemplo, durante el reparto de víveres la población velaba por sus intereses. La gente recuerda que algunas personas asaltaban las bodegas que tenían las autoridades para obtener alimentos por la desesperación o corrían detrás de los vehículos para alcanzar los víveres de las donaciones.

La confusión obstaculizaba las actividades de salvamento como el socorro de las víctimas y los entierros, labores que, según un reporte de prensa del 6 de agosto, "se dificultaban por la desorientación en que se hallaba la ciudadanía" (*Crónica*, "Nuestra ciudad destruida", 6 de agosto de 1949, 1-4). Ante la expectativa de que ocurrieran nuevos sismos, la población permanecía temerosa y, en no pocas ocasiones, desorganizada en las maniobras de rescate o de repartición de alimentos. La gente, sin que mediara organización alguna, intentaba alcanzar cuando podía un plato de comida (figura 3.4).

A través de la *immunitas*, las personas deciden protegerse replegándose sobre sí mismas (Esposito ([2002] 2005, 161). Otra parte de la población prefirió salir de Ambato mientras duraban los efectos del terremoto y la ciudad se restablecía. En algunos casos, como el de Alisa María de Lourdes Sánchez, sus padres decidieron enviarla a otro lugar del país. Ella que fue trasladada a Quito, a la casa de unos familiares, y que, a partir de este suceso se radicó en la capital ecuatoriana. Marcelo Rubio vivió un destino

Figura 3.4. Repartición de comida después del terremoto



Fuente: Gaumount British News (1949), "Earthquake homeless flee disaster area", toma 0:38.

similar, aunque él sí regresó a Ambato. Explica que, junto con su familia, permanecieron en la ciudad "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" (Marcelo Rubio Castro, videoconferencia, 6 de noviembre de 2020).

Otros testigos, como F. M. S., mencionan que los niños, incluido él, fueron enviados por las autoridades a unos refugios en Conocoto. Su madre tomó la decisión de mandarle a allá, "aprovechando que las autoridades estaban haciendo ese trabajo con el fin de proteger a la niñez de aquel entonces" (F. M. S., videoconferencia, 30 de mayo de 2021). En la edición del 15 de agosto del periódico *Crónica* 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" (*Crónica*, "Desmienten rumores sobre malos tratos a niños llevados a hogares de protección", 15 de agosto de 1949). En estos casos, como señala Esposito ([2002] 2005, 234), la comunidad se suprime a merced de estas acciones inmunitarias.

El terremoto generó cambios en las relaciones sociales y provocó una reconfiguración social. Se modificaron las formas de relacionarse con otras personas, procedentes de distintas capas de la sociedad, pues la necesidad de mantener las distancias se disolvió temporalmente. En estos momentos diversas acciones evidenciaron la preocupación por el otro. Entre las prácticas de solidaridad estuvieron la donación de los víveres o vituallas, así como la organización de los barrios para la distribución de la comida o de los sitios de refugio. No obstante, esto no quiere decir que no existieran acciones de distanciamiento entre la población. En muchos casos, la separación del resto fue motivada por un sentido de autoprotección.

Aunque los terremotos son eventos de corta duración, provocan, como se ha argumentado, una ruptura temporal en la vida de las localidades. Por eso, he prestado especial atención a los testimonios orales de sobrevivientes así como a la producción escrita y visual de los noticieros de la época. La irrupción del movimiento telúrico introdujo a la ciudad ambateña en una fase ambigua, un tiempo intermedio que no correspondía a la vida anterior y ni a la vida futura, todavía incierta. Aquello que estaba establecido cambió sustancialmente y generó acciones orientadas a recobrar la tranquilidad.

Capítulo 4
Miedo y ritos de paso

¿Cómo no temblar?,
¿cómo hacer para no temblar?

—Jacques Derrida

En su descripción del terremoto, María Antonieta Gómez alude a "una experiencia terrible". "No sabía qué pasaba", afirma, "nunca había experimentado un susto así, un movimiento así". También rememora cómo, durante y después del sismo, la gente se arrodillaba (entrevista vía telefónica, 1 de junio de 2021). Estos relatos no son simples descripciones del evento, son narraciones profundamente atravesadas por emociones. En palabras como "miedo", "susto" o "pánico" se condensa la intensidad de la vivencia límite.

Aunque el miedo no fue la única emoción experimentada por la población ambateña, me concentro en su centralidad dentro de los testimonios. Me interesa explorar cómo los discursos construidos en torno a los desastres suelen estar marcados por el miedo[1] y, a través de él, configuran una forma particular de comprender la irrupción de las fuerzas de la naturaleza (Rosas Moscoso 2005, 27). A la vez, estudio cómo este tipo

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

de eventos trastocan el orden comunitario, económico y político. En ese sentido, el miedo aparece como una emoción de choque, provocada por la toma de conciencia del peligro inmediato, además de una emoción invasora que se desencadena rápidamente frente a acontecimientos inesperados (Delemeau [1978] 2002).

Mi punto de partida son las acciones individuales o colectivas desplegadas por la población local como respuesta al miedo. Analizo comportamientos como la genuflexión, la confesión y el funeral, entendidos como ritos de paso que permitieron gestionar la transición entre la vida y la muerte; así como procesar el duelo. Luego, abordo la relación ritualidad-contexto político para profundizar en las tensiones que surgieron en torno a las diferentes visiones sobre la reconstrucción de la ciudad, particularmente en dos rituales colectivos: el juramento de reconstrucción y una misa pontifical. Finalmente, examino los símbolos religiosos y cívicos que se desplegaron durante la emergencia y el proceso de reconstrucción.

En Ambato los miedos y las respuestas ante ellos se construyeron desde diferentes espacios y lugares. Quienes vivieron el terremoto de 1949 armaron un relato particular sobre lo ocurrido (Coen 2014, 13,14). Sus testimonios y el registro de la prensa y los noticieros contribuyen a ofrecer un documento integral para comprender el impacto emocional, social y simbólico del desastre.

Ritos individuales y familiares

El miedo provocado por el terremoto generó en Ambato manifestaciones que, tanto en lo individual como en lo colectivo, pueden ser interpretadas como ritos. A pocas horas del evento, se registraron genuflexiones espontáneas, confesiones apresuradas y funerales improvisados en espacios abiertos —plazas y parques—. Según las fuentes, esta serie de comportamientos tuvo un estrecho vínculo con la religiosidad, que se manifestó a través de misas, procesiones y oraciones entre familiares y vecinos, así como mediante símbolos religiosos, como la entronización de las efigies halladas en las ruinas de las iglesias.

El concepto de rito resulta aquí fundamental en tanto remite a comportamientos individuales o colectivos que están relativamente estandarizados, con expresiones físicas (verbales, gestuales, posturales), que son repetitivas y cargadas de significado tanto para los participantes como para los observadores (Segalen [1998] 2015, 31). Sus funciones varían según la forma simbólica, pero todos ellos ofrecen claves para interpretar lo vivido. Los ritos de paso en Ambato desplegados poco tiempo después del terremoto revelaron las primeras intensiones de reconfiguración emocional y simbólica de la ciudad. A través de ellos, la comunidad buscó dar sentido a la pérdida, mitigar el miedo y esbozar un nuevo orden posible tras la catástrofe.

La genuflexión

El gesto de arrodillarse remite a una ritualidad propiamente religiosa. Esta acción es frecuente durante la oración y el culto, así como en distintos momentos de las celebraciones litúrgicas. Durante y después del terremoto de 1949, la genuflexión amplificó su simbolismo ritual, convirtiéndose en una respuesta colectiva cargada de significados. En este apartado, exploro el sentido particular que la población ambateña, en su mayoría católica, otorgó a la genuflexión. ¿Fue un acto consciente o un reflejo inconsciente del cuerpo frente al miedo?

La revisión de las fuentes reveló la recurrencia de esta práctica durante la fase liminar telúrica, lo cual evidencia un estrecho vínculo de la población con la religiosidad. En Ambato y sus alrededores se registraron múltiples escenas de gente arrodillada en las calles, ya sea como reacción al movimiento causado o ante cada réplica. Una fotografía publicada en un libro científico divulgado en Colombia ilustra con claridad este comportamiento (figura 4.1). La imagen de la población arrodillada, acompañada de una descripción vívida, testimonia la intensidad y singularidad del momento:

> 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).

Figura 4.1. Fotografía de Riobamba, quizá única en la historia sismológica



Fuente: Ramírez (1950).

Al igual que en la fotografía, los testimonios orales dan cuenta de este gesto. La genuflexión, en cuanto gesto simbólico, siguió inmediatamente tras la percepción y la conciencia del desastre. El movimiento, el ruido y la oscuridad desataron esta reacción física y emocional. En la memoria de María Antonieta Gómez, por ejemplo, se expresa con claridad esta respuesta colectiva: "todo mundo corría, rezaba, se arrodillaba. Todo mundo corría a la plaza. Por instinto de conservación yo hice lo mismo" (entrevista vía telefónica, 1 de junio de 2021).

Más que una señal de sumisión biológica, considero la genuflexión como un gesto de sumisión religiosa. Dicho acto no debe verse como opresión sino como acción voluntaria y cargada de sentido, tal como lo sugiere Sarró (2008, 277). En este contexto, arrodillarse se interpreta como un acto intencional para aplacar el miedo y buscar protección espiritual, más que como un signo de sometimiento.

Aunque no es posible determinar si todas las personas que se arrodillaron profesaban el catolicismo, es relevante señalar que, a mediados del

siglo XX, Ambato se consideraba una ciudad profundamente católica. Las respuestas corporales frente al pánico no son neutras: responden a marcos culturales y sociales específicos. Se trata de gestos aprendidos a través de la educación religiosa, la cual moldea ciertas disposiciones físicas. De esta manera, cada individuo representa sus emociones según su repertorio cultural y simbólico.

En el cristianismo, por ejemplo, arrodillarse es un rito individual para transitar del mundo profano o terrenal al ámbito religioso o espiritual. En ese espacio simbólico se abre la posibilidad de la oración privada, de la súplica y de la búsqueda de compasión ante un ser superior. El cuencano Arturo Rosales, residente en Ambato durante el terremoto, recuerda a la población ambateña en genuflexión en busca de la piedad y el alivio de quien sufre:

> 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 (*La Verdad*, 4 de septiembre de 1949 citado en *Hoja Popular*, "El terremoto del 5 de agosto de 1949 en Ambato", 3 de agosto de 1950, 1, 4).

Testimonios como estos indican que la acción de arrodillarse fue acompañada de rezos, llanto y gritos. Rezar es una forma de comunicación verbal donde la responsabilidad de cambiar el curso de la realidad recae en la divinidad, mientras que el ser humano se limita a pedir y reconocer su dependencia de Dios (Sarró 2008, 280). El cuerpo se convierte en socio de la lengua, la palabra envuelve y da carne a la corporeidad. Otra sobreviviente del terremoto, Teresa Mejía, recuerda que además del gesto de genuflexión la población rezaba, lloraba y gritaba.

Teresa Mejía, sobreviviente. 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 (videoconferencia, 28 de mayo de 2021).

En el cristianismo, el acto de arrodillarse se encuentra ligado a todo un universo simbólico provisto de significación espiritual y que va más allá, reitero, de una simple sumisión. Al arrodillarse no se pierde el atributo de humanidad, al contrario, se mantiene una armonía corporal entre la instancia inferior y la superior. Arrodillarse y rezar fueron elecciones voluntarias para aplacar el miedo. Se unieron al llanto y los gritos como parte de la corporeidad inmediata del miedo causado por el terremoto.

> La población fue presa del pánico y hemos presenciado por doquier a gente de rodillas [que] 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*, 6 de agosto de 1949, 1-4).

La emoción del miedo, presente tanto en las crónicas como en los testimonios, contrastaba con la serenidad, casi inexistente en aquellos momentos liminares. Arrodillarse fue un rito que se presentó no solo durante el terremoto, sino que persistió durante 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 (*El Comercio*, "Muerte, desolación y daños calculados entre 80 y 100 millones de sucres produjo el terremoto en una zona de cien kilómetros de largo", 7 de agosto de 1949, 1).

En Ambato, tras el terremoto, la genuflexión se presentó fuera de espacios habituales como la iglesia y más allá de actos litúrgicos como la misa. Arrodillarse se convirtió en un acto de fe ritualizado en el lugar donde sorprendió 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.

Las confesiones

A pocas horas del terremoto del 5 de agosto de 1949 se emprendió la labor de salvamento. Cada persona asumió tareas que podían estar relacionadas o no con su profesión. Lo primero que se ejecutó fue el rescate de las víctimas y la exhumación de los cuerpos que yacían bajo los escombros. Las víctimas con heridas eran trasladadas a hospitales para que los médicos y las enfermeras les prestaran auxilio; quienes fallecieron eran identificados por familiares y amigos. Los periodistas escribían sus reportes con la intención de que la noticia del terremoto se publicara al día siguiente. Por su parte, la Guardia Civil se encargaba de controlar a la población y vigilar las viviendas para evitar saqueos.

La comunidad religiosa también colaboró activamente brindando su servicio espiritual. Numerosos testimonios y crónicas de prensa narran escenas en las que se menciona el "auxilio espiritual a muchísimas personas que solicitaban la confesión" (*Crónica*, "Nuestra ciudad destruida", 6 de agosto de 1949, 1-4). Mientras recorrían los escombros, los sacerdotes y religiosas se encontraron con una población dispuesta a calmar el miedo mediante el sacramento de la confesión. Esta atención de salvamento espiritual fue ofrecida por miembros de diversas congregaciones católicas.

Vale aclarar que, para 1949, Ambato había dejado de depender de la Arquidiócesis de Quito, a cargo del monseñor Carlos María de la Torre,

quien se ocupaba de la zona central del Ecuador. Ambato tenía ya su propia diócesis creada por el papa Pío XII el 28 de febrero de 1948 y su catedral se ubicaba en la Matriz, cerca del parque Montalvo. Además del clero diocesano, existían abundantes órdenes religiosas en el sector urbano, como la Orden de la Merced (mercedarios), la Orden de Frailes Menores (franciscanos), la Orden de Predicadores (dominicos), la Misión e Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl y la Orden de los Padres Josefinos.

Los integrantes de esta última, la Congregación de Josefinos de Murialdo, se organizaron en dos grupos tras el sismo. Algunos permanecieron en los alrededores de La Loma —su lugar de residencia— para retirar los escombros y dar socorro a los vecinos. Otros miembros emprendieron el camino hacia el centro de la ciudad para colaborar en las tareas de auxilio (entrevista al padre Francisco Arturo Sotomayor, sobreviviente del terremoto, Ambato, 4 de julio de 2021).

La labor espiritual de los sacerdotes josefinos quedó registrada en una entrevista al padre mercedario Jorge Echeverría, quien relató:

> 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 (*Hoja Popular,* "Labor sacerdotal durante los días del flagelo sísmico en la ciudad de Ambato", 8 de agosto de 1950, 11).

Resulta llamativa la reiteración de tres características en torno a las confesiones durante el desastre. Primero, fue la propia población quien solicitó este sacramento como un recurso espiritual para aliviar el miedo provocado por el terremoto. Segundo, los sacerdotes fueron los principales portadores de la labor espiritual ofreciendo sus servicios. Tercero, las confesiones se realizaban en las calles, ya que las iglesias representaban un riesgo por los posibles derrumbes.

Lo anterior nos remite a un escenario lúgubre con gente deambulando entre los escombros, en busca del sacramento, mientras el entorno

permanecía destruido. En situaciones de confusión extrema, como esta, suelen activarse mecanismos individuales y colectivos para enfrentar el miedo y recuperar cierta calma (Delemeau [1978] 2002, 14). En Ambato, la población recurrió a la confesión como una estrategia para reestablecer su tranquilidad. Ante el peligro, este sacramento devino en un rito de paso que prepara al alma para la absolución después de relatar las culpas.

Apelar a la confesión en un contexto que parecía apocalíptico reveló una necesidad profunda de perdón de los pecados. Este gesto implicaba la voluntad de reconocerse pecador, examinar la propia conciencia y obtener la absolución, lo que permitía restablecer el orden espiritual personal. Los ambateños recurrieron a la penitencia como medio para alcanzar la salvación, y este sentimiento trascendió el ámbito estrictamente religioso para adquirir también un sentido terapéutico.

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" (Thomas 1983, 58). Ritualizarla tras el terremoto de 1949 fue una forma de reestablecer el orden y calmar el miedo. Los individuos empezaron a desplegar ritos funerarios con el objetivo de conducir a quienes fallecieron hacia el descanso eterno, es decir, de conducir el cuerpo de un estado social a otro, y al mismo tiempo, ayudar a los dolientes a exteriorizar su pesar de forma pública.

En Ambato, la muerte vinculada al sismo se ajusta a lo que Louis-Vincent Thomas (1983, 59), en su libro *Antropología de la muerte*, denomina la "mala muerte". En contraste con la "buena muerte" —que ocurre por causas naturales y se acompaña por procesos de duelo y rituales de despedida habituales— la mala muerte se manifiesta con la violencia y la irrupción abrupta de la vida, impidiendo el procesamiento habitual del cuerpo y obligando a redefinir el duelo. Tras el terremoto, la población se encontró cara a cara con la mala muerte, una situación compartida entre familiares, amistades y personas conocidas.

Abundaban 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 estos a sus hermanos, padres o parientes. En todos los rostros de aquellos se hallaba pintada la más tremenda amargura y desesperación" (*El Comercio,* "Muerte, desolación y daños calculados entre 80 y 100 millones de sucres produjo el terremoto en una zona de cien kilómetros de largo", 7 de agosto de 1949, 1).

Con el pasar de los días, los cuerpos hallados entre los escombros empezaron a descomponerse, lo que requirió tomar decisiones inmediatas sobre su velación. El hedor obligó a muchos sobrevivientes a "desembarazarse de él". Alisa María de Lourdes, por ejemplo, y su familia decidieron trasladarse de Píllaro a Ambato para pasar la conmoción del desastre. Sánchez narra que durante el trayecto pudo sentir el olor de los cadáveres en estado de putrefacción. Cuenta que sus padres le cubrieron los ojos con una manta mientras se realizaba el traslado de los cuerpos (entrevista, Quito, 5 de junio de 2021).

Una práctica común en el catolicismo es el ritual funerario en el cual se sitúa el cuerpo cerca del altar, dentro de la iglesia, un entorno que genera una actitud de consuelo por su cercanía a los símbolos religiosos y objetos sagrados. Sin embargo, el panorama de los templos en la urbe era desalentador.

> 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 debía había hallarse. La Capilla de los Josefinos ha sufrido grandes daños, pero sin que sepamos del número de víctimas suponiendo que no las hay. La Merced también estuvo cerrada. Igual cosa las otras capillas (*Crónica*, "Nuestra ciudad destruida", 6 de agosto de 1949, 1).

Este escenario provocaba inseguridad y miedo en la feligresía, que se vio obligada a buscar nuevos lugares para los funerales. Con la destrucción de los espacios físicos tradicionales se reinventaron los espacios funerarios, transformando también las formas de relacionarse con los cadáveres y entre los propios dolientes.

Ante la atmósfera de la mala muerte, en varios sitios de la ciudad y sus cercanías la población redefinió la lógica de velación del cadáver. Con la escasez de ataúdes se fabricaron sarcófagos artesanales tanto en la urbe como en sus alrededores, dinámica descrita por el periódico *Crónica* como "trágicas velaciones". Reporteros de *El Comercio* narraron escenas de traslado de cadáveres entre el Socavón y Samanga, de "desfiles funerales" y "cajas mortuorias grotescamente construidas y en la que encerraban a sus seres queridos que habían rendido su vida en la trágica catástrofe" (*El Comercio,* "Muerte, desolación y daños calculados entre 80 y 100 millones de sucres produjo el terremoto en una zona de cien kilómetros de largo", 7 de agosto de 1949, 1).

Esta situación, atendiendo a las cifras, hace pensar que un número elevado de cuerpos sufrieron destinos similares: solo en el área urbana de Ambato se calcularon aproximadamente 450 muertes y en toda la sierra central, un aproximado de 6000. Teresa Mejía recuerda haber visto unos carros que venían y gritaban: "¿Hay muertos?". Si la respuesta era afirmativa, recogían el cadáver y lo ponían encima de un camión (videoconferencia, 28 de mayo de 2021).

La velación también se trasladó del espacio cerrado de las iglesias o la salas hacia espacios abiertos como la calle o al parque. Los reporteros locales que recorrieron la ciudad describieron, por ejemplo, que "en los vagones de la estación del ferrocarril se velaban tres cadáveres en donde sus pocos familiares derramaban lágrimas y lanzaban angustiosos llantos" (*Crónica*, "Nuestra ciudad destruida", 6 de agosto de 1949, 1-4).

Esta imagen ofrece una lectura simbólica vinculada a los acontecimientos históricos locales y nacionales. El ferrocarril tuvo gran repercusión económica en Ambato, a tal punto que la llevó a convertirse en una de las ciudades industriales más importantes del país. Era un símbolo de la modernidad, y en torno a su estación —ubicada cerca del parque 12 de Noviembre— se desarrollaba una dinámica intensa: allí se ubicaban hostales, comedores y edificios arrendados por sectores obreros y campesinos (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 34-37).

Los funerales en los vagones del tren pueden interpretarse como una pausa en el proceso de modernización. El cataclismo detuvo por un momento la construcción de la "bella, floreciente e industrial ciudad de

Ambato" y supuso un presente congelado, inmovilizado y estático. En este tiempo suspendido, el futuro no podía ser imaginado de inmediato, y la población intentaba comprender y asimilar el presente. Sin ataúdes disponibles, los vagones fueron apropiados como espacios improvisados para dar sepultura a las víctimas mortales.

La muerte, como en otras catástrofes, impuso una percepción de unicidad e identidad del ser humano, más allá de las desigualdades sociales (Thomas 1983, 312). En momentos de ambigüedad, esta percepción se intensifica: el cadáver encarna lo desconocido, una subversión al orden natural (Thomas 1983, 298). Los cuerpos fueron símbolo de la catástrofe, representaciones físicas de un tiempo detenido, marcas del duelo y la destrucción.

Colocar los cadáveres en los vagones del ferrocarril puede verse como una metáfora del congelamiento de la modernidad y el progreso. Quienes sobrevivieron resignificaron ese momento de dolor, transformando el espacio. La imagen de los cuerpos tendidos en los vagones, rodeados de familiares en llanto, ilustra el estancamiento de una ciudad en proceso de transformación. Una alegoría de la muerte del Ambato en desarrollo: el ferrocarril detenido, los cuerpos en reposo, el tiempo suspendido; la metáfora de cómo una ciudad económica importante percibió estancado su auge con el terremoto de 1949.

La ritualidad y lo político

En sentido literal, el terremoto sacude el suelo; en sentido figurado, altera el orden social (Derrida 2009, 32). Este tipo de fenómenos, aunque tradicionalmente se inscriben dentro de la categoría de la subversión del orden natural, específicamente de las fuerzas de la naturaleza, también pueden actuar como catalizadores simbólicos que sacan a flote tensiones sociopolíticas latentes. Así, el miedo colectivo no solo se dirige a la inestabilidad material del entorno, sino también a la posible subversión del orden establecido, esta vez con el ser humano como agente del temor (Rosas Moscoso 2005, 28-30).

El terremoto de Ambato ocurrió durante un momento particularmente singular: el periodo de relativa estabilidad política que vivió Ecuador entre 1948 y 1960. Esta estabilidad fue resultado de una combinación de factores, entre ellos una coyuntura económica favorable y un acuerdo de sostenibilidad monetaria que permitió cierta gobernabilidad (Balarezo Moncayo 2010, 292). En este marco, la administración de Galo Plaza Lasso, presidente entre septiembre de 1948 y septiembre de 1952, enfrentó las consecuencias del inesperado evento.

Este contexto permite comprender cómo, en momentos de crisis, los rituales colectivos —en especial los ritos de paso masivos— se cargan de sentidos políticos y religiosos que trascienden lo simbólico. A continuación, me detendré en el análisis del escenario político de mediados del siglo XX para mostrar cómo estos rituales se convirtieron en expresiones visibles de disputas de larga data. Además, exploraré cómo determinados espacios fueron transformados en arenas contenciosas donde se negociaron, confrontaron o reafirmaron proyectos de poder y sentidos de comunidad.

El terremoto en el contexto político de Ambato a mediados del siglo XX

Mientras el gobierno nacional estaba en manos de Galo Plaza Lasso, presidente liberal con una visión modernizadora y tecnocrática, a nivel local Ambato vivía una experiencia política diferente bajo la administración de Neptalí Sancho Jaramillo, representante del ala izquierda del Partido Socialista. Su elección como alcalde representó una ruptura con las estructuras de poder conservadoras tradicionales, dando paso a políticas a favor de las personas pobres y marginadas (Becker 2020, 131). La propia biografía de Sancho Jaramillo da cuenta de esta tensión estructural: criado en un entorno dominado por terratenientes ricos que controlaban las estructuras sociales y políticas mientras los trabajadores indígenas sufrían discriminación y explotación; situación que moldeó su perspectiva política (Becker 2020, 131).

Su victoria electoral el 14 de noviembre de 1947 fue contundente en el área urbana. De un electorado que agrupaba a 5580 personas, obtuvo

3781 votos (67,8 %), frente a los 1799 (32,2 %) de su contrincante José Villagómez. En cambio, en las parroquias rurales la diferencia fue menos pronunciada: Sancho Jaramillo logró 6187 votos (55,6 %) y José Villagómez obtuvo 4937 votos, es decir, 44,4 % (Sancho de la Torre 2012, 54). Estos resultados muestran una clara división entre ciudad y campo, pero también evidencian el crecimiento del socialismo como fuerza política urbana. Este ascenso del socialismo, especialmente en Ambato, implicó una pérdida progresiva de hegemonía para el conservadurismo popular en los centros urbanos.

> 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 1990b, 140).

El contexto político nacional también mostraba un momento de transición. Sancho Jaramillo ganó la alcaldía en una coyuntura marcada por el crecimiento de las fuerzas de izquierda y del populismo en el Ecuador (Moncayo 2010, 296). Pero vale subrayar que la tensión política se había agudizado debido a la convergencia de corrientes socialistas, comunistas y anarquistas, lo que contrastaba con la línea de gobierno de Galo Plaza Lasso, caracterizado por promover una democracia despolitizada, sin cabida a tendencias totalitaristas como el fascismo y el comunismo (Moncayo 2010, 297).

Ambato, por su parte, ya era reconocida a inicios del siglo XX como un foco de pensamiento renovador. Varios cronistas locales, entre ellos Julio Castillo Jácome (1990a, 1990b, 1990c, 1990d) y Gerardo Nicola López (1997a, 1997b) coincidieron en señalar que Ambato, a principios del siglo XX, fue un espacio importante "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). La ciudad se convertía rápidamente en el tercer bastión del comunismo en Ecuador, con seis células partidarias y una membresía

de cuatrocientas personas. Este crecimiento político se vio acompañado por un aumento del electorado, incluso a pesar de los altos índices de analfabetismo (Moncayo 2010, 291).

En este clima político efervescente, el terremoto de agosto de 1949 no solo sacudió físicamente a Ambato, sino que también resonó en el campo simbólico y político. Por un lado, los miembros de los partidos comunista y socialista fueron acusados de instrumentalizar la situación para su beneficio. Los principales funcionarios estadounidenses en Ecuador advirtieron que el momento era propicio para ser explotado por estos grupos y así aprovechar el malestar y el descontento contra el gobierno (Becker 2020, 131).

La situación se volvió aún más compleja debido a que el terremoto coincidió con un periodo de transición municipal. Las elecciones locales estuvieron rodeadas de acusaciones sobre el uso político de las donaciones para la reconstrucción a fin de captar votos (Becker 2020, 131). Aunque Sancho Jaramillo, que terminaba su periodo de alcalde, que entonces duraban dos años, volvió a nominarse para las elecciones de noviembre de 1949, perdió contra la coalición conservadora liberal encabezada por José Arcadio Carrasco Miño. Esta derrota puede interpretarse como una respuesta social al temor generado por el desastre y una reafirmación de valores tradicionales, especialmente en un contexto donde el sismo fue leído por algunos como castigo divino. Como lo sugiere Cid Rodríguez, "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 Rodríguez 2014, 86).

El desfile de renovación de fe o juramento ante el cuerpo embalsamado de Juan Montalvo

Transcurridos los catorce días del mes de agosto de 1949, en Ambato se produjo la primera manifestación colectiva tras el terremoto: el desfile de renovación de fe o juramento de reconstrucción ante el cuerpo embalsamado del escritor Juan Montalvo. Este rito de paso tuvo como propósito restablecer el orden simbólico y social, y aunar los esfuerzos ciudadanos en torno a la reconstrucción de la ciudad. Su finalidad explícita fue "levantar

el patriotismo y la moral del pueblo, que sufre en estos momentos las consecuencias de un gran dolor" (*Crónica*, "Grandioso desfile de renovación de fe realizará hoy tarde el pueblo ambateño", 14 de agosto de 1949, 8).

Este acto no fue un rito improvisado. Requirió de una rigurosa planificación, como lo evidencian múltiples noticias publicadas en los días previos. No obstante, la información no pudo contrastarse con las actas del Concejo Cantonal durante la alcaldía de Sancho Jaramillo en 1949, pues estas fueron invalidadas y descartadas por la administración siguiente, debido a la ausencia de las firmas del alcalde y del secretario (Acta del Concejo Cantonal de Ambato, 3 de enero de 1950).

El diario *Crónica* publicó la agenda del desfile un día antes de su realización. En la noticia se detallaban el recorrido, el punto de partida y llegada, el orden y la ubicación de los elementos civiles, militares y eclesiásticos, así como otros pormenores. Esta divulgación demuestra la clara intención de lograr una participación masiva por parte de la población. Agenda, recorrido y lugar seleccionado para iniciar el desfile obedecen sin dudas a la ejecución de un ritual político.

Aun cuando la convocatoria se extendió a las autoridades religiosas —al vicario de Ambato, monseñor Wilfrido Barrera Valverde, y al doctor Humberto Albornoz, presidente de la Junta de Reconstrucción de Tungurahua (*Crónica*, "Grandioso desfile de renovación de fe realizará hoy tarde el pueblo ambateño", 14 de agosto de 1949, 8)—, según el reporte de *Crónica*, estas personalidades no asistieron al rito. En las noticias publicadas días después tampoco se mencionó al clero. En cambio, en la prensa se identificaron a los siguientes asistentes: el doctor Teodoro Alvarado Oleas, presidente del Congreso Nacional; el director del periódico *Crónica*, Tarquino Toro Navas; la escritora Blanca Martínez Mera; el doctor Jorge Isaac Robayo, presidente de la Casa de la Cultura Núcleo de Tungurahua; Humberto Albornoz, jefe civil y militar; y los integrantes de la banda de guerra del batallón Vencedores y la banda municipal (*Crónica*, "8 mil personas desfilaron en calles de la ciudad", 15 de agosto de 1949, 1-2).

El recorrido del desfile de renovación de fe o juramento de reconstrucción se realizó de norte a sur en la urbe. Partió de una zona en expansión y con poca población: el cementerio de la ciudad, ubicado entre las calles

Bolívar y Calderón. La elección de este punto como lugar de partida tuvo una poderosa carga simbólica: representaba que "el pueblo se levanta desde las cenizas de sus muertos, para iniciar su camino hacia el futuro, basado en las glorias de nuestros antepasados" ("Grandioso desfile de renovación de fe realizará hoy tarde el pueblo ambateño", *Crónica,* 14 de agosto de 1949, 8).

Las delegaciones avanzaron, en el orden acordado, por la avenida principal Simón Bolívar, arteria principal que conectaba el norte con el sur de la ciudad. Encabezaban el desfile la banda de guerra del batallón "Vencedores", la banda municipal, el presidente del Congreso Nacional, doctor Teodoro Alvarado Oleas, el alcalde Sancho Jaramillo, el jefe civil y militar Humberto Albornoz. Luego marchaba el público, que llenaba aproximadamente seis cuadras, y al final se ubicaba la fracción del cuartel militar "Vencedores", la policía municipal y la guardia civil (*Crónica*, "8 mil personas desfilaron en calles de ciudad", 15 de agosto de 1949, 1).

La marcha culminó en el centro neurálgico de la ciudad: el parque Montalvo, núcleo administrativo y comercial de Ambato en la década de 1950 (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 27). Al arribar al lugar de la concentración, fue entonado el Himno Nacional y, posteriormente, el alcalde de Ambato, Sancho Jaramillo, y luego el doctor Teodoro Alvarado Oleas, presidente del Congreso Nacional, portaron la Bandera Nacional en sus brazos mientras recorrían la calle Bolívar reafirmando el carácter cívico del evento. Finalmente, se cantó el Himno a Tungurahua.

Durante la ceremonia se desplegaron símbolos cívicos tanto nacionales como locales, que sirvieron para consolidar dos formas complementarias de generar entusiasmo colectivo en torno a la reconstrucción. Una de carácter nacional, empleando elementos de cohesión como el Himno y la Bandera ecuatorianos; y otra de índole local, recurriendo al Himno de Tungurahua. El rito de paso anunciaba que la rehabilitación de la provincia debía ser el resultado de un esfuerzo conjunto entre la provincia y el país. A la vez, intentaba señalar que desde la patria chica también se construye el Estado nación.

A estas expresiones simbólicas se sumaron los discursos de las autoridades. En su alocución, el alcalde Sancho Jaramillo exaltó la reconstrucción

como deber patriótico: "Luchemos, trabajemos y muramos para siempre, pero en este mismo sitio donde Ambato necesita la cooperación y el trabajo de sus hijos" (*Crónica*, "8 mil personas desfilaron en calles de ciudad", 15 de agosto de 1949, 2). Por su parte, Blanca Martínez de Tinajero resaltó "los conceptos de mujer ambateña que está de pie para ayudar a todos en la obra que tenemos por delante" (*Crónica*, "8 mil personas desfilaron en calles de ciudad", 15 de agosto de 1949, 1).

El momento culminante del acto fue liderado por Jorge Isaac Robayo, presidente de la Casa de la Cultura Núcleo de Tungurahua, quien motivó el juramento de reconstrucción ante el cuerpo embalsamado de Montalvo, "símbolo de valor y rebeldía". La promesa fue realizada por el presidente del Congreso Nacional, Teodoro Alvarado Oleas, quien se dirigió al mausoleo de Montalvo. El doctor Alvarado sacó el ataúd que contenía el cuerpo embalsamado del prócer y fue con él hasta el medio de la muchedumbre, rumbo al parque del mismo nombre. Allí se juró reconstruir la ciudad y se cantó de nuevo el Himno de Tungurahua. Por último, mientras retornaban el arca a su sitio, se volvió a entonar el Himno Nacional (*Crónica*, "8 mil personas desfilaron en calles de ciudad", 15 de agosto de 1949, 1); cerrando así un acto profundamente cargado de simbolismo político, patriótico y comunitario.

La misa pontificial

En las primeras semanas después del terremoto, el domingo 21 de agosto de 1949, se desarrolló otra manifestación colectiva de gran importancia: la misa pontificial o solemne. Este rito de paso puede considerarse una reacción, desde lo religioso, al desfile de renovación de fe o juramento de reconstrucción ante el cuerpo embalsamado de Juan Montalvo. A diferencia de este acto cívico, la misa, oficiada por el arzobispo de Quito, monseñor Carlos María de la Torre, ofreció un enfoque espiritual centrado en la restauración de la confianza en Dios.

La ceremonia se llevó a cabo "con todos los ritos solemnes de una liturgia pontificial, que según se nos ha afirmado ha sido la primera celebración entre nosotros" (*Crónica*, "Con gran solemnidad se celebró misa pontificial", 22 de agosto de 1949, 1). A diferencia del homenaje a Montalvo, la

Iglesia apostó por un ritual profundamente sacralizado para interpretar la catástrofe.

El lugar escogido para esta ceremonia fue el Estadio Municipal, una zona de carácter semiurbano y con población dispersa (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 27). Tras el terremoto, como ya se vio, abundaron las prácticas católicas en espacios al aire libre. Tras el terremoto, muchos de los rituales católicos comenzaron a trasladarse a espacios abiertos. Ejemplo de ello fueron los bautizos celebrados entre los escombros de la Capilla del Colegio La Providencia y del templo de La Merced, e incluso en el parque Montalvo (*Crónica*, "Van organizándose aspectos del culto católico", 11 de agosto de 1949, 3).

La elección del Estadio Municipal, lejos del parque Montalvo y la iglesia Matriz, zonas céntricas de Ambato, puede tener tres significados. 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 con la aspiración de tener una asistencia masiva. Y tercero, permitía acercar el acto litúrgico a los numerosos damnificados que se habían refugiado en los alrededores del Estadio Municipal.

En efecto, en estos terrenos baldíos se instalaron refugios para las personas damnificadas. En el periódico local se describieron como carpas improvisadas con capacidad para cerca de "cinco mil personas [...] agua potable y letrinas para el establecimiento completo de los servicios higiénicos" ("Estableceráse Ciudadela con casas provisionales y con capacidad para cinco mil personas", *Crónica* 2 de septiembre de 1949, 1).

La misa pontificial, en cuanto rito de paso y en contraste con el desfile de renovación de fe, sacó a la luz una tensiones simbólicas y políticas que atravesaban la reconstrucción de Ambato. La homilía de monseñor De la Torre, además de manifestar el dolor por la gran desgracia causada a toda la provincia y lamentar la muerte de vicarios y religiosos de Ambato, Pelileo, Píllaro y Patate, fue una plataforma para disputar las tensiones políticas entre dos formas de imaginar el futuro de Ambato después del terremoto (*Crónica*, "Con gran solemnidad se celebró misa pontificial", 22 de agosto de 1949, 1).

Para la Iglesia, el terremoto era una advertencia divina que llamaba a la conversión y al fortalecimiento de la fe. La reconstrucción debía apoyarse,

por tanto, en la confianza en Dios. Así lo expresó el prelado al afirmar 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" (*Crónica*, "Con gran solemnidad se celebró misa pontificial", 22 de agosto de 1949, 1).

La misa fue celebrada con una pompa litúrgica inusual para los ambateños. Estuvo presidida por el obispo, acompañado del diácono y el subdiácono, con un coro de padres franciscanos. El prelado ocupó el trono revestido de la capa magna y los diáconos con los monaguillos vestían capas pluviales. Todas estas piezas reservadas para los ritos más sagrados del catolicismo. La misa pontificial por lo general se celebraba para momentos solemnes del año, y además contaba con el incienso, el rito del beso de la paz, entre otros elementos distintivos.

Finalmente, las crónicas refieren el arribo del cuadro de la Virgen de la Dolorosa de Quito a Ambato, que supuestamente llegaría semanas después de la misa. Aunque no se encontraron más noticias que corroboren esta visita; rresulta significativa la elección de esta advocación mariana, que suele invocarse en contextos de duelo y reparación (*Crónica*, "Con gran solemnidad se celebró misa pontificial", 22 de agosto de 1949, 1). Se afirma que monseñor De la Torre concluyó "su magnífica oración fúnebre diciendo se realice de inmediato una rogativa, manifestando que van a llevarse a cabo ejercicios [espirituales] desde el 2 [de septiembre], y que vendrá la Dolorosa del Colegio".

En contraste con la profusa cobertura del desfile cívico-religioso, la misa pontifical recibió una atención más discreta por parte del diario *Crónica*, un medio con tendencias políticas contrarias a la Iglesia católica. Esta diferencia revela que los medios también son escenarios de disputa simbólica, con "connotaciones militantes que pueden conducir a reivindicaciones de naturaleza política" (Segalen [1988] 2005, 13-39). Aun así, su reporte muestra que la misa tuvo gran acogida y se alude a "una inmensa concurrencia que llenó el espacioso estadio municipal" de Ambato (*Crónica*, "Con gran solemnidad se celebró misa pontificial", 22 de agosto de 1949, 1).

Durante mucho tiempo se asumió que los símbolos perdían fuerza en contextos de modernización o 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). Sin embargo, el caso de Ambato muestra lo contrario tras el desastre: una efervescencia de símbolos que variaron entre los cívicos —banderas e himnos locales y nacionales— y los religiosos, particularmente durante la misa pontificial.

Si bien con ambos ritos se esperaba aunar los esfuerzos reconstructores del pueblo, no lograron un consenso, precisamente porque sus visiones eran divergentes. Por un lado, los grupos políticos socialistas recurrían a símbolos cívicos. Para ciertas autoridades locales, encabezadas por el alcalde Sancho Jaramillo, la reconstrucción se concebía como una oportunidad para recobrar el espíritu cívico de la población: Ambato se reconstruía en nombre del amor a la patria chica y a la patria grande. Por otro lado, la mirada desplegada por la Iglesia católica fue acompañada por grupos políticos de tendencia conservadora, que echaron mano de símbolos religiosos propios de la variante más solemne del ritual católico.

Así, Ambato se convirtió en un espacio de disputas simbólicas o una "selva de símbolos", en el vocabulario de Víctor Turner ([1967] 1999, 21-64). Sin embargo, considero que hasta ese momento ninguno de los símbolos rituales desplegados logró articular plenamente a la población ni generar un consenso sobre el sentido de la reconstrucción. Bajo el supuesto de que los símbolos permiten aislar y analizar las relaciones sociales (Cohen ([1979] 2011, 106), en el siguiente apartado exploro la figura de Juan Montalvo, que adquirió centralidad en el despliegue de estos ritos de paso. Indago los usos, la aceptación y el distanciamiento con este símbolo para develar contiendas políticas muy antiguas en Ambato.

Juan Montalvo, un símbolo controversial

Durante el juramento de reconstrucción y la misa pontificial, el símbolo de Juan Montalvo[2] tuvo gran protagonismo, bien por su aceptación o por su

[2] Juan Montalvo (1832-1889), escritor ambateño y figura clave del pensamiento liberal ecuatoriano del siglo XIX, fue un férreo defensor del anticlericalismo y un crítico del autoritarismo. Aunque mantenía una profunda fe católica, su lucha fue contra el poder político

rechazo. Debo señalar que, durante esta época, eran usuales las reacciones de la Iglesia y la tensión entre los asuntos políticos y los religiosos (Moncayo 2010, 299). Expongo las razones por las que considero que la Iglesia reprimió moralmente su inserción en el primer ritual. Es necesario formular una pregunta: ¿Incomodaba la figura de Juan Montalvo o era su uso por parte de grupos políticos de tendencia socialista lo que generaba malestar?

La figura de Juan Montalvo alarmó a la Iglesia, pues significó un distanciamiento de la forma religiosa de pensar la reconstrucción. Mientras para los sectores socialistas era el pilar simbólico de la rehabilitación de la ciudad, para los conservadores y religiosos, como el obispo Carlos María de la Torre, era un símbolo de profanación de lo religioso. Durante la misa pontificial —celebrada casi una semana después del juramento de reconstrucción—, el prelado enfatizó: "Desgraciados los hombres […] que hincan sus rodillas ante ídolos de lodo y barro o echan incienso ante los hombres" (*Crónica*, "Con gran solemnidad se celebró misa pontificial", 22 de agosto de 1949, 1). Las palabras del obispo aludían a lo ocurrido con Montalvo durante el desfile.

Esta tensión demuestra que las cosas sagradas no pueden existir sin las profanas, se necesitan mutuamente (Segalen [1988] 2005, 17). Para la Iglesia ocurrió una violación de gestos sagrados, por ejemplo, la veneración que solo debía dirigirse a los elementos religiosos. La misa pontificial, en cuanto acto simbólico religioso, tenía la misión de recordar los tabúes que fueron quebrantados en el desfile de renovación y presentarse, en contraste, como una demostración de fuerzas religiosas benefactoras, guardianas del orden físico y moral, dispensadoras de vida, a las que la población debía recurrir.

---

de la Iglesia y sus alianzas con los regímenes conservadores. Es considerado una figura pública prominente en Ambato por su legado intelectual, su pensamiento crítico y por haber sido elevado como símbolo de resistencia. Esta doble dimensión, católico practicante, pero anticlerical militante, fue uno de los motivos por los que su presencia resultaba tan incómoda para la jerarquía eclesiástica. Tras su muerte en 1889 en París, el cuerpo de Juan Montalvo fue embalsamado y trasladado años después a Ecuador, donde se conservó como reliquia. En 1932, fue depositado en un mausoleo neoclásico en su ciudad natal, Ambato. Según Emmanuelle Sinardet y Juan Carlos Grijalva (2023) este hecho examina cómo el cuerpo embalsamado del escritor ecuatoriano Juan Montalvo fue transformado en un símbolo nacional. El Estado lo convirtió en una reliquia patriótica, apropiándose de su figura para consolidar un imaginario de identidad y unidad nacional.

Montalvo, por su parte, no era un símbolo nuevo en el imaginario ambateño. Hacia mediados del siglo XX, su presencia se materializaba en la propia infraestructura de la urbe. Para 1949, la ciudad albergaba varios sitios que le rendían homenaje. En 1909, la coyuntura nacional para celebrar el centenario del Primer Grito de Independencia, organizada por el presidente Eloy Alfaro, fue aprovechada por el presidente del Concejo Cantonal, Alfonso Troya,[3] para construir el parque, obra del arquitecto Francisco Durini. En 1911, fue inaugurado el monumento en la mitad del parque —diseño del italiano Pietro Caputo y fundición de Pietro Lippi—. La casa de Montalvo fue transformada en mausoleo por el arquitecto Jorge Mideros para el traslado del cuerpo embalsamado en 1932 (Nicola Garcés 2021).

A esto se suma el proceso de construcción del imaginario de Ambato como la ciudad cuna del prócer cosmopolita, que se refuerza a inicios del siglo XX. Por ejemplo, en 1905 la plaza mayor, también llamada plaza Matriz, cambió su denominación a parque Montalvo. Seis años más tarde, en el mismo lugar, se instaló una estatua de Montalvo, a quien ya se consideraba —para preocupación de muchos— una figura del liberalismo en Ambato. El periodista Julio Castillo Jácome escribió 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 1990b, 101).

El ritual de juramento de reconstrucción tuvo como finalidad suavizar el drama social (Turner [1969] 1988, 191) causado por el terremoto. 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 señala el mismo autor, que la creación

[3] También dueño de la Cervecería Tungurahua.

simbólica es producto de una interacción dialéctica entre los actores y la realidad social. 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).

La función simbólica del cuerpo embalsamado de Juan Montalvo que reposaba en el ataúd se puede analizar en la interacción con los demás símbolos cívicos que fueron parte del desfile. 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 Montalvo como el genio protector de la reconstrucción en desmedro de otras figuras, como las religiosas. En este sentido, el cuerpo embalsamado de Montalvo puede convertirse una especie "tótem de la nación", al usarse como un objeto sagrado laico, cuyo poder simbólico invoca los valores republicanos, intelectuales y patrióticos del Ecuador moderno.

A tal función se añade el uso de frases de Juan Montalvo en la revista socialista *La Antorcha.* Sus escritores apelaban a las ideas de Montalvo y del cubano José Martí debido a los importantes aportes que estos autores hicieron a la corriente libertaria, al criticar y combatir cualquier forma de pensamiento o acción que perpetuara las relaciones de opresión política, social y cultural (González Toapanta 2015, 49). Lo anterior ejemplifica la apelación recurrente a recursos del pasado por parte del partido socialista, práctica usual hasta la actualidad.

Los argumentos que he ofrecido permiten entender por qué el uso del símbolo de Juan Montalvo por parte de grupos socialistas incomodó a la Iglesia católica. Por un lado, los concejales y el mismo alcalde Sancho Jaramillo —organizador del juramento de reconstrucción— era uno de los críticos acérrimos de la Iglesia. Por otro, según el cronista local Gerardo Nicola López (1997a, 499), las publicaciones de Montalvo continuaban siendo leídas en el siglo XX. Revistas y periódicos locales, especialmente de tendencia socialista, estaban cargadas de sus pensamientos como diatribas y enfrentamientos al partido conservador y a las autoridades católicas.

Ambato: entre los símbolos religiosos y cívicos

Además de los símbolos que corresponden a los ritos colectivos de paso, proliferaron los símbolos religiosos y cívicos. Esta particularidad responde a fenómenos socioculturales altamente complejos y a su intensa fase de creatividad con el despliegue de símbolos asociados a las experiencias y los afectos previos de la población.

Los símbolos encarnaron diversas funciones según su naturaleza. Los religiosos, por ejemplo, a menudo sirvieron para gestionar las emociones provocadas por el terremoto o para orar por las almas de las víctimas. Estas prácticas fueron llevadas adelante ante la pérdida de familiares y vecinos, y como súplica por clemencia para la humanidad o para los que han quedado como saldo del trágico suceso (*El Comercio*, "Gráficas de los efectos del terremoto en la ciudad de Ambato", Pacheco, 7 de agosto de 1949, 8).

Los símbolos religiosos variaron entre efigies intactas halladas entre los escombros hasta otras instaladas posteriormente en altares improvisados. Durante la inspección de las iglesias destruidas, se encontró una imagen de la Virgen[4] en perfecto estado, tallada en piedra *pishilata*.[5] Este hallazgo no pasó desapercibido por los periódicos *Crónica* y *El Comercio*. De hecho, un fotorreportero de este último medio, Miguel de Wenguerow, capturó el momento (Estévez 2015, 104). En primer plano, se mostraba 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" (*El Comercio*, "Imagen que se ha salvado", Wenguerow, 9 de agosto de 1949, 8).

El hecho de encontrar el símbolo religioso sin ninguna rotura, a pesar del movimiento telúrico y de la caída de la torre central de la iglesia Matriz, fue calificado de milagroso. La noticia de la imagen intacta contrastaba con

[4] En la noticia no se detalla el nombre de la Virgen. Se presume que es Nuestra Señora de la Elevación.

[5] Se denomina así a un material constructivo que es apreciado en Ambato por su resistencia y majestuosidad. Su uso fue común en las iglesias durante los siglos XIX y XX; esta piedra era extraída por lo general de una parroquia urbana con el mismo nombre.

las primeras noticias del terremoto que mostraron algunas efigies y cuadros artísticos entre los escombros totalmente arruinados y sin posibilidades de reparación (*El Comercio*, "Calculan en 100 millones de pérdidas por el terremoto", 7 de agosto de 1949, 8). Vale recordar que en la iglesia Matriz se desarrollaba una misa al momento del terremoto y que la infraestructura "se vino abajo con toda la bóveda, quedando únicamente el frontispicio" (*Crónica*, "Nuestra ciudad destruida", 6 de agosto de 1949, 1-4).

Lo simbólico muestra las maneras en que la población se relaciona con su vida diaria, que son el producto de un profundo trabajo creativo convocado por el drama social (Cohen [1979] 2011, 105). La efigie intacta, como forma simbólica, sostuvo la creencia en fuerzas divinas y fue asociada con la intervención de un poder superior. A través de estos símbolos religiosos se pretendía encontrar estabilidad y alivio emocional para el futuro.

También se organizaron ceremonias improvisadas en calles, plazas y parques con un fuerte componente simbólico. La memoria compartida sobre el evento telúrico motivó a la población a reunirse en torno a estos símbolos para suavizar los trastornos emocionales del terremoto.

Una imagen del Gaumont British News muestra a un grupo de personas arrodilladas ante un símbolo religioso, algunas con los ojos cerrados, con la cabeza inclinada y las manos juntas en señal de oración. En medio de la multitud se levanta imponente un sacerdote que, al contrario de los demás, permanece de pie mientras observa al camarógrafo.

Noticias como estas también fueron frecuentes en *Crónica* y *El Comercio.* Por ejemplo, en este último periódico se publicó una fotografía, realizada en Baños, de un altar improvisado en la plaza pública. El momento se describió así: elevando plegarias al cielo en demanda de clemencia para la humanidad, el pueblo derrama lágrimas ante la Virgen de Agua Santa. A la derecha, aparece la feligresía de rodillas (*El Comercio*, "Fotografías del aspecto de Baños con oportunidad del movimiento terráqueo del día 5", 11 de agosto de 1949, 8.)

Este acercamiento simbólico fue clave en la campaña de la Iglesia, que interpretó la destrucción como un alejamiento de Dios. Los símbolos religiosos desplegados en las ceremonias y altares improvisados promovieron la cohesión grupal. En las misas, los sacerdotes invitaban a un examen de

conciencia apelando al miedo y la culpa. En noviembre de 1949, el obispo Carlos María de la Torre seguía refiriéndose al terremoto:

> 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 se convirtió en un acto simbólico fundamental para pedir piedad y calmar el miedo. Se hizo frecuente que después del terremoto se organizaran grupos de oración en las calles, plazas y parques. Ligia Velasco, sobreviviente del terremoto, relató que su madre reunía a la familia cada noche para rezar en los refugios (videoconferencia, 3 de junio de 2021). Las imágenes intactas en medio de los escombros fueron interpretadas como señales de que sus súplicas así como sus oraciones que pedían clemencia y misericordia eran escuchadas.

Junto a los símbolos religiosos, emergieron también símbolos cívicos. Aparecieron especialmente en las acciones comunitarias de organización como las mingas barriales para retirar escombros y limpiar las calles. Estos símbolos apelaban a la reconstrucción y al fortalecimiento del tejido social. Las mingas se acompañaban por la Banda Municipal que, mientras recorría calles céntricas, entonaba el Himno Nacional para reforzar "el valor cívico de la ciudadanía ambateña y levantar el ánimo de todos los pobladores" (*Crónica*, "Se entonó el Himno Nacional", 10 de agosto de 1949, 2).

> 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 (*Crónica*, "Banda Municipal ofrece retretas en lugares de concentración, 21 de agosto de 1949, 2).

Hasta aquí cómo el rito producido en una configuración espacio-temporal determinada, mediante objetos, comportamientos y lenguajes específicos, con signos emblemáticos, acompaña la búsqueda de sentido ante las pérdidas (Segalen [1998] 2005, 29). 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, no como meras imposiciones desde arriba, sino como un espacio de apropiación popular, y un mecanismo de la población para canalizar las emociones.

Asimismo, durante los ritos de paso es común presenciar un amplio despliegue de símbolos, ritualizados en las transiciones sociales y culturales (Turner [1969] 1988, 102). Aunque, los desastres pueden convertirse en vías para promover las agendas políticas (Becker 2020, 91), en Ambato ninguna de las iniciativas desplegadas a través de los rituales logró articularse con el conjunto de la población.

He reflexionado sobre las posibilidades de retorno a la estabilidad en medio de la incertidumbre, considerando la fase liminar como un momento altamente ritualizado en el que se busca procesar el miedo causado por el movimiento, los ruidos y la oscuridad. En tales contextos, es frecuente la proliferación de acciones —formalizadas, expresivas, portadoras de una dimensión simbólica— que buscan generar calma, como parte de un "hacer para no temblar" (Derrida 2009).

Capítulo 5
La reconstrucción mirada desde la ciencia

La ciudad tambaleaba.
Y solo los sismógrafos sabían
las noticias profundas de la Tierra.

—Augusto Sacoto Arias

El poema "Sismo", del intelectual azuayo Augusto Sacoto Arias (1937), va más allá de la mera descripción de un movimiento telúrico. Muestra una nueva forma de pensar y explicar los terremotos que trasciende el imaginario de la población y se fundamenta en el uso de instrumentos científicos.

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 solo los sismógrafos sabían las noticias profundas de la Tierra.
La ciudad tambaleaba.
La ciudad tambaleaba.

La mención de los sismógrafos, empleados para medir los movimientos de la tierra y determinar su magnitud, alude a la inserción del Ecuador en el marco mundial de las investigaciones sismológicas de la primera mitad del

siglo XX. Dicha inserción se complementó con la incorporación y adaptación de modelos de planificación urbana, con raíces estadounidenses y europeas al contexto ecuatoriano. Ingenieros, arquitectos y urbanistas empezaron una campaña de elaboración y aplicación de planes reguladores en diversas ciudades del Ecuador. Quito, Guayaquil y Cuenca ya habían comenzado a integrarse a la lógica de una planificación urbana moderna en ese mismo periodo.

En este entorno marcado por la ciencia y la técnica ocurrió el terremoto del 5 de agosto de 1949. Ambos factores, el auge de la sismología y la modernización urbanística, fueron determinantes para que la reconstrucción y la rehabilitación de las zonas en ruinas se delegara a expertos en estos campos. Esta circunstancia constituye el eje de este capítulo, centrado en la reconstrucción desde la mirada de la ciencia.

Sostengo que, a raíz del terremoto, las zonas afectadas fueron insertadas en esta lógica de prevención de sismos y de planificación urbana bajo los principios científicos de la sismología, la arquitectura y la ingeniería. En el ámbito de la sismología, cuyas raíces intelectuales y culturales aún dialogaban con tradiciones católicas, se debatían las posibilidades de predecir un terremoto con miras a mitigar sus efectos. Por su parte, desde la arquitectura y la ingeniería se promovía la planificación de urbes modernas, pensadas para resistir los embates de la naturaleza bajo criterios técnicos y racionales.

Notas para entender estas miradas desde la ciencia

Al igual que los ritos de paso, estos enfoques sobre la reconstrucción estuvieron atravesados por tensiones y pactos que no llegaron a conciliarse del todo entre los distintos sectores de la población. Me interesa entender la inserción de nuevas voces provenientes de la producción científica —católica o no— en el debate intelectual sobre el sismo, así como en las acciones concretas emprendidas durante el proceso de reconstrucción. Igualmente, busco explicar la reconfiguración espacial y el imperativo de retomar la vida cotidiana mientras se esperaba la aprobación e implementación del Plan Regulador.

En esta línea, Deborah Coen (2014) propone una lectura que articula los miedos, la ciencia y los terremotos. La autora señala que los observadores de sismos han contribuido a la investigación científica, tejiendo vínculos entre las ciencias físicas y humanas. Por su parte, Valderrama y Sevilla (2021) al estudiar el terremoto de 1906 en Valparaíso para explicar el desarrollo de la sismología en Chile, muestran que la sismología en Chile se desarrolló gracias a una diversidad de actores: pronosticadores, informantes, docentes, sacerdotes y marinos. En esos contextos suelen combinarse explicaciones religiosas, acciones comunitarias y respuestas filosóficas y científicas (Petit-Breuilh-Sepúlveda 2017).

Desde esta perspectiva, planteo dos ejes analíticos: uno dedicado al desarrollo de la sismología, y otro enfocado en la planificación urbana desde las disciplinas de la ingeniería y la arquitectura. Me detengo en las raíces católicas de la sismología y en la participación de sismólogos en el terremoto de 1949. En este marco, retomo el ritual de juramento de reconstrucción ante el cuerpo embalsamado de Juan Montalvo, como una escena simbólica que generó reacciones diversas, especialmente en actores del ámbito eclesiástico. Por otro lado, inscribo la planificación urbana dentro de las nociones de modernidad propias de la época.

Mi análisis se basa en archivos locales, nacionales e internacionales relacionados con el desarrollo de la sismología desde fines del siglo XIX e inicios del siglo XX. Esta disciplina fue institucionalizada por científicos jesuitas y de otras congregaciones religiosas, con el propósito de fundar centros de investigación, formar sismólogos y dotar a varios países de estaciones sismológicas.

El corpus documental que sustenta este capítulo está conformado, principalmente, por varios informes y pronunciamientos científicos provenientes del sismólogo ecuatoriano Alberto Semanate, dominico; el científico Nelson Aníbal Núñez, mercedario; el jesuita colombiano Jesús Emilio Ramírez González; y el jesuita estadounidense James Macelwane. Otra parte del Corpus proviene de fuentes relacionadas con la planificación urbana. Tras rastrear experiencias en distintas ciudades de América Latina y del Ecuador, me detengo en el Plan Regulador propuesto para Ambato, aprobado en 1951.

Explico tanto la formación, los espacios de estudio y la circulación de ideas tanto de los sismólogos como de los técnicos interventores del Plan Regulador. Y lo hago pensando en las instituciones científicas a las que pertenecieron, su formación académica o religiosa, sus intereses y experiencias personales. Es decir, tengo en cuenta su lugar de enunciación y sus biografías en el análisis de los debates que fueron publicados en los periódicos *Crónica* y *El Comercio*.

Aclaro que no pretendo ofrecer una descripción del terremoto basada únicamente en informes científicos. Me distancio de la historiografía local que acostumbraba a emplear el libro del sacerdote Alberto Semanate u otros libros científicos del terremoto, para señalar la magnitud, el epicentro y los efectos en la infraestructura y la geografía de la sierra central. En cambio, propongo una lectura en la que la ciencia —tanto la sismología como la planificación urbana— sirva como herramienta para repensar el proceso de reconstrucción de Ambato, desde una perspectiva crítica.

Sismología con raíces católicas

La explicación sobre el origen de los terremotos ha cambiado conforme el paso de los años. Durante siglos se mantuvo la tradición aristotélica, que explicaba que los movimientos telúricos eran provocados por explosiones internas en la Tierra, generadas por materiales atrapados en su interior.

En este contexto, resulta especialmente importe el protagonismo de los científicos jesuitas en el desarrollo de la sismología. Según Agustín Udías Vallina (2009, 135-143), su interés por los fenómenos sísmicos surgió entre los siglos XVII y XVIII, a partir de su dedicación al estudio de la historia natural de América Central y América del Sur. En sus crónicas, los naturalistas de la Compañía de Jesús describieron minuciosamente terremotos y erupciones volcánicas, demostrando una combinación de observación empírica y reflexión científica.

Este impulso se vio interrumpido por la expulsión de los jesuitas en 1767 y la posterior supresión de la orden, lo que frenó temporalmente sus investigaciones. No obstante, Agustín Udías Vallina (2009, 135-143)

sostiene que, tras la restauración, los jesuitas continuaron su labor científica instalando observatorios sobre astronomía, meteorología, geofísica y sismología, actividades que no resultaban ajenas a su fe católica por el principio de su fundador, Ignacio de Loyola, que pedía "encontrar a Dios en todas las cosas".

Ya en la primera mitad del siglo XX, la sismología, en cuanto ciencia moderna, se encontraba en desarrollo y expansión tras la instalación de sismógrafos en todo el mundo. Este auge se produjo después del terremoto del 18 de abril de 1906 en San Francisco que fue el precedente para su profesionalización. La preocupación por los daños fue el punto de partida para fundar en ese mismo año la Sociedad Sismológica de América (Seismological Society of America [SSA]) e incorporar a sismólogos, geofísicos, geólogos e ingenieros.

En paralelo a esta institucionalización científica, las iniciativas jesuitas también cobraron fuerza. Esta expansión proliferó con la iniciativa de formar una serie de estaciones sismológicas a nivel continental, por parte de las instituciones jesuitas de Estados Unidos. El primer intento se inició con el Servicio Sismológico Jesuita (Jesuit Seismological Service o JSS por sus siglas en inglés), creado en 1911 y equipado con mecanismos uniformes de recolección de datos.

Aunque este servicio fue disuelto en 1925, dio paso a la fundación de la Asociación Sismológica Jesuita (Jesuit Seismologica Association o JSA). El proyecto, impulsado por el científico jesuita James B. Macelwane (1883-1956), estableció un punto central en Saint Louis, alrededor del cual funcionaban el resto de las estaciones. Además, la asociación publicaba un boletín que recopilaba los resultados de sus investigaciones globales, con el objetivo de identificar con mayor precisión los epicentros de los movimientos telúricos (Macelwane 1950).

James B. Macelwane fue una figura importante en la expansión de la sismología e instalación de estaciones sismológicas en América del Sur. Ingresó a la Compañía de Jesús y cursó estudios que integraban la ciencia con la teología. Desempeñó roles como docente y director en diversas universidades, además de investigar en los campos de la física y la geología en la Universidad de Saint Louis y la Universidad de California. Durante su trayectoria, estableció alianzas entre estaciones sismológicas a lo largo

del continente. Fue un ferviente impulsor de las actividades promovidas por las sociedades científicas, participando como director o integrante de numerosos proyectos sismológicos. También fomentó la cooperación internacional y el intercambio de conocimientos, al establecer vínculos con varios países, incluido Ecuador (Byerly y Stauder 1957, 271).

Uno de los resultados más notables de estas redes fue la estación sismológica en Colombia, dirigida por el sacerdote jesuita Jesús Emilio Ramírez González (1904-2004) (Udías Vallina 2009 135-143). Ramírez inició sus estudios de Filosofía en la Compañía de Jesús en Estados Unidos. Continuó su profesionalización en geología y ciencias geofísicas en la Universidad de Saint Louis, donde conoció a Macelwane. Realizó cursos de sismología en Holanda, conocimientos que compartió al regresar a su país como docente y dirigente de instituciones científicas. De hecho, se considera 1940 como el inicio de la sismología en Colombia (Sarria Molina 2005) con la llegada del sacerdote tras realizar sus estudios en el exterior. En 1941 inauguró el Instituto Geofísico de los Andes Colombianos, institución que marcó el comienzo de una tradición científica sólida. Su labor apostólica no fue un obstáculo para su carrera investigativa, sino una fuerza que la complementó (Ramírez González 2004, 17-33).

Las investigaciones del sacerdote colombiano en sismología y geología circularon ampliamente por todo el continente en las revistas científicas nacionales e internacionales. Los científicos ecuatorianos no eran ajenos a este intercambio, sino que formaron una parte activa de ponencias y proyectos con la intención común 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— aprovecharon sus estancias formativas en universidades extranjeras, especialmente en Estados Unidos, para establecer relaciones de cooperación científica. En Ecuador, las sociedades sismológicas nacionales mantenían vínculos con organismos internacionales, lo que facilitó alianzas con entidades como el Observatorio Astronómico, la Escuela Politécnica Nacional y, más tarde, la Casa de la Cultura. Esta colaboración se consolidaba mediante la participación en

comisiones internacionales, la representación en congresos globales y el trabajo conjunto con la Seismological Society of America. Así, Ecuador se integraba a una red transnacional de producción e intercambio científico.

Durante el siglo XIX, las primeras instituciones científicas ecuatorianas contaron con una fuerte presencia de la Compañía de Jesús. Sin embargo, esta situación cambió en el siglo XX, cuando aumentó el número de profesionales seculares católicos, así como la incursión de otras congregaciones como los dominicos o mercedarios, sin que los jesuitas, no obstante, perdieran terreno. Es preciso mencionar que, a diferencia de otras congregaciones, la presencia institucional de los jesuitas en la ciencia se ha mantenido hasta la actualidad (Udías Vallina 2009, 135-143). Su incursión en la ciencia se justificaba bajo la tradición histórica educativa de impulsar colegios y universidades y de instituir una "espiritualidad apostólica", o sea, 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).

Paralelamente, los proyectos científicos de las entidades nacionales no fueron homogéneos ni inmutables, sino que se transformaron en función de las prioridades políticas del momento, la evolución de la ciencia y los intereses de las investigaciones. La Escuela Politécnica Nacional —Instituto Superior Politécnico hasta el año 1946— y el Observatorio Astronómico de Quito, fundados durante la presidencia de Gabriel García Moreno, demuestran la intención de proporcionar al país una educación científica para abrir aplicaciones tecnológicas especializadas. En ambos casos, la dirección de la educación científica estuvo a cargo de jesuitas alemanes (Miranda Ribadeneira 1972, 28).

Fue a mediados del siglo XX que se instituyó otra entidad, encargada, entre otras funciones, de la sismología en Ecuador. Se trata de la Casa de la Cultura Ecuatoriana,[1] fundada en 1944, dos años después de que se firmó el Protocolo de Río de Janeiro. La idea de promover la actividad científica

[1] Los estudios sobre la Casa de la Cultura Ecuatoriana "Benjamín Carrión" han sido abordados por su aporte 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.

también fue apoyada por el presidente José María Velasco Ibarra, quien consideró

> 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).

Parte de los profesionales vinculados al Observatorio Astronómico de Quito luego fueron miembros de la Casa de la Cultura. De modo que la cooperación en materia científica era permanente para las publicaciones, las investigaciones y el trabajo de campo, como sucedió en el terremoto de 1949, cuando varias instituciones articularon esfuerzos para estudiar y documentar el fenómeno.

Los sismólogos en el terremoto de 1949

Las autoridades locales y nacionales reconocieron desde un inicio sus limitaciones para elaborar informes de carácter sismológico. Conscientes de esta carencia, convocaron a instituciones interesadas en investigar el terremoto de 1949. La reconstrucción de Ambato requería de profesionales capacitados en sismología, capaces de elaborar informes científicos sustentados en la observación y exploración directa de las zonas afectadas.

En los primeros días tras el sismo, fueron los ingenieros, tanto locales como nacionales, quienes se pronunciaron con mayor rapidez. No obstante, reconocían que sus aportes eran limitados en el campo de la sismología. Su labor ingenieril se limitó a inspeccionar las construcciones para identificar los materiales de edificación, el estado de destrucción y las posibilidades de habitar o abandonar el sitio. Esta actividad marcaba una diferencia

clara entre su ámbito de acción y el de los sismólogos. En palabras del ingeniero Alberto Villacreses, en Ambato 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 (*Crónica*, "Enseñanzas del terremoto", 17 de agosto de 1949, 4).

De este modo, la labor de los ingenieros estaba supeditada a la información generada previamente por sismólogos y geólogos. Una vez que estos últimos identificaban la intensidad del sismo, la ubicación del epicentro y las condiciones del suelo, los ingenieros podían planificar construcciones sismorresistentes y evitar zonas de riesgo, como aquellas con fallas geológicas activas. Aunque cada profesión tenía campos de acción bien definidos, todos coincidían en que el trabajo debía ser interdisciplinario y articulado.

A decir de los sismólogos, su labor constituía el primer punto de partida para la reconstrucción. El estudio de la geología y la tectónica de los territorios era el soporte científico sobre la cual ingenieros y arquitectos debían tomar decisiones: desde los materiales y técnicas constructivas hasta la selección de sitios seguros para nuevas edificaciones o reasentamientos. Esta información era crucial para orientar a las autoridades locales y al gobierno central.

En este contexto, las sociedades de ingenieros y arquitectos de las distintas provincias del Ecuador hicieron un llamado a las autoridades a convocar a especialistas en sismología para el estudio del terremoto. Por ejemplo, Arnal Rufflsi, miembro de la Seismological Society of America y de la Sociedad de Ingenieros y Arquitectos de Guayaquil, propuso la contratación de especialistas de las universidades de California y Berkeley, así como de la propia Seismological Society of America.

Atendiendo a estas peticiones, las autoridades locales y nacionales solicitaron formalmente la colaboración de personal especializado en geología y sismología. La comisión ecuatoriana encargada de investigar

el terremoto fue conformada por el sacerdote dominico Alberto Semanate y el ingeniero Eduardo Mena, ambos miembros del Observatorio Astronómico (*El Comercio*, "Planes de reconstrucción", 25 de agosto de 1949, 6). A esta comisión se sumaron otros profesionales de la Escuela Politécnica (tabla 5.1).

Además de compartir los mismos espacios de circulación y publicación científica en el país, muchos de estos profesionales mantenían conexiones con científicos de otros países. Un ejemplo destacado fue el sacerdote jesuita Jesús Emilio Ramírez, comisionado por el Ministerio de Minas y Petróleos de Colombia para "hacer un estudio sobre las causas y consecuencias del terremoto del 5 de agosto de 1949" (Ramírez 1950, 130).

Tabla 5.1. Perfil de los profesionales que trabajaron en las investigaciones sobre el terremoto

Profesional	Perfil
Alberto Semanate	Trabajó en el Observatorio Astronómico de Quito. Fue miembro titular de la Casa de la Cultura Ecuatoriana y profesor de la Facultad de Geología en la Escuela Politécnica Nacional. Dirigió la sección de ciencias exactas del Boletín de Informaciones Científicas Nacionales editado por la Casa de la Cultura, junto con el doctor Julio Arauz y el ingeniero Jorge Casare.
Luis Eduardo Mena	Experto en meteorología, miembro y algunas ocasiones director del Observatorio Astronómico de Quito. Logró que la meteorología alcanzara un nivel sobresaliente en la institución, se considera uno de los precursores del Servicio Meteorológico del Ecuador.
Jaime Chávez Ramírez	Docente y rector de la Escuela Politécnica Nacional (EPN)
Julien Martelly	Miembro de la Misión Francesa Universitaria en el Ecuador, profesor de la Universidad Central.
Walter Sauer	Geólogo alemán, que elaboró un mapa geológico de Ecuador.
Modesto Absalón Ordoñez Gómez	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.

Fuente: Arauz (1958, 152-155).

Durante su estancia en Ecuador, recibió el apoyo de diversas figuras e instituciones, como Jaime Bonilla Plata, ministro encargado de Colombia en Quito, los integrantes jesuitas de Cotocollao y Riobamba, el gobernador de la provincia de Tungurahua Humberto Albornoz, el Instituto Geográfico Militar, el Observatorio Astronómico y la Casa de la Cultura Ecuatoriana, en particular de Eduardo Mena y Alberto Semanate.

La colaboración entre científicos de diferentes países e instituciones permitió que la información sobre el terremoto de 1949 fuese registrada en múltiples estaciones sismológicas del mundo. Los informes elaborados por Macelwane y Jesús Emilio Ramírez incluyeron datos de boletines de centros sismológicos como el US Coast and Geodesic Survey e información proporcionada por la *Jesuit Seismological Association.* Entre las estaciones que registraron el evento se destacan las de Bogotá, Balboa, La Paz, Martinica, Tacubaya, Buenos Aires, Cincinnati, Saint Louis, Nueva 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 y Pitictic.

Este esfuerzo internacional evidenció que los sismólogos latinoamericanos no trabajaban de manera aislada. Por el contrario, sus investigaciones se acompañaron de la información de varias estaciones sismológicas a nivel mundial. El mismo Semanate reconoció que su análisis del terremoto de 1949 se basó en datos proporcionados por Macelwane, lo que demuestra el nivel de cooperación científica que existía en torno al estudio de este desastre.

Volviendo a las raíces religiosas de la sismología, es lógico preguntarse qué interés tenía un dominico como Semanate en una ciencia que, históricamente, había sido impulsada por los jesuitas. A pesar del antagonismo tradicional entre las órdenes dominica y jesuita —acentuado tras la expulsión de los jesuitas de América en 1767—, Semanate representa una síntesis entre fe y ciencia. Heredero de este contexto, Semanate se ordena sacerdote después de terminar sus estudios reglamentarios de filosofía y teología. También estudió geología, matemática y sismología en la Sorbona 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).

Su interés por estudiar la sismología y la geología lo llevaron a viajar a otros países como Estados Unidos. De esta manera, después del terremoto de 1949, se integró a las redes científicas de sismólogos y estuvo dedicado a la enseñanza de las matemáticas, la mineralogía y la sismología. Esta imbricación entre el sacerdote y el científico quedó retratada en descripciones que lo presentaban como "el hijo de Domingo de Guzmán [...] que sube a los púlpitos para predicar a Jesucristo con la precisión del matemático" (Arauz 1958, 159). En su trayectoria, la labor pastoral y la vocación científica no eran excluyentes, sino complementarias.

Semanate, además, se fundamentaba en los principios del gran filósofo escolástico Santo Tomás de Aquino —también dominico y pilar del pensamiento medieval—, que pide buscar la verdad donde sea que se encuentre. Para el fraile, la mejor manera de honrar a Dios era conocer, comprender, amar, rendir homenaje y sacrificarse por la ciencia (Manser y Yebra 1947, 33-35). Semanate entabló un diálogo entre la ciencia y la fe, "sabía el valor de la razón. Obrar conforme a la razón, iluminada por la fe, es hacer la voluntad de Dios" (Semanate 1953, 160). Así, el estudio de la ciencia no estaba desvinculado de su interés religioso, sino que eran perfectamente compatibles.

La ciencia entretejida en las tensiones políticas y religiosas

Las explicaciones que científicos jesuitas y dominicos elaboraron sobre el terremoto ocurrido en Ecuador confluyeron con las de científicos provenientes de otras órdenes como la mercedaria. Pero también en un contexto político cargado de pugnas entre conservadores y liberales, los científicos católicos aprovecharon la oportunidad para cuestionar cómo la población se alejaba, a su vez, de las costumbres religiosas.

El sacerdote mercedario Nelson Aníbal Núñez desarrolló un "análisis estadístico: tabulación de dos series causales dinámicas", una herramienta científica para estudiar los pronósticos de los terremotos. Utilizó esta

herramienta no solo con fines científicos, sino también para interpretar la contienda política-religiosa, con el objetivo de mostrar cómo la religión no está desvinculada de otras dimensiones de la vida social y política. Para Núñez, pensar la religión como una esfera autónoma era anacrónico (Escobar 2012, 79).

Enterado del juramento de reconstrucción ante el cuerpo embalsamado de Juan Montalvo, Núñez ofreció una explicación del evento relacionada con la idea del castigo divino. En su interpretación, afirmó que los conflictos políticos ajenos a la fe avivaron el terremoto en el caso de Ambato y que ciertas manifestaciones de su población profundizaron las posibilidades para que tuviera lugar el evento. Según su razonamiento, la sentencia divina estaba condicionada por la actuación de la gente. El desfile de renovación de fe o juramento de reconstrucción ante el cuerpo embalsamado de Montalvo contribuyó a su argumentación. Cabe mencionar que no se ha logrado encontrar el texto del juramento. El autor escribió lo siguiente:

> 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).

Recurrió al argumento de la tradición judeocristiana sobre el castigo divino, bien conocido por los científicos católicos para persuadir a la población a retornar a la fe católica y arrepentirse del juramento. Se trataba de un sacerdote que escribía en la revista quiteña *La Sociedad*, en la revista *Criterio* y en el diario *La Patria*. También publicaba en la *Revista La Merced*, una publicación ilustrada con periodicidad mensual, que era producida por los padres mercedarios de Quito. Combinaba esta actividad con la dirigencia de asociaciones católicas. En 1925 fue vicepresidente del Centro Católico de Obreros. Estas instituciones pretendían integrar al sector obrero a un proceso educativo gradual para fomentar su participación e igualdad (Coronel 2010, 201).

¿Qué faltas había cometido la población ambateña? ¿Por qué enaltecer a Juan Montalvo era, a ojos del sacerdote, atreverse a desafiar el poder de Dios? ¿Qué simbolizaba la figura de Juan Montalvo en el imaginario local y nacional que incomodaba tanto al científico católico a tal punto de considerarlo una figura profana?

Para comprender esta reacción, es necesario explicar quién fue Juan Montalvo. Se trata de una de las más grandes figuras del liberalismo ecuatoriano, nacido precisamente en Ambato. Su temprana y persistente oposición al régimen conservador fue radical y combativa (Paladines Escudero 2012, 9). Estudió profundamente los planteamientos liberales para dotarlos de una orientación propia, caracterizada por la defensa del progreso, la ilustración y el acceso al conocimiento (Martínez 2017, 18).

Sin embargo, su figura ha sido interpretada de forma parcial. Aunque se le suele presentar como un liberal radical, en realidad fue también un católico moralizante, y su liberalismo —leído detenidamente— resulta bastante conservador en aspectos como los derechos de las mujeres o de los pueblos indígenas, sobre los cuales tuvo posturas paternalistas (Grijalva 2024, 64). Esta complejidad en su pensamiento lo convirtió en un personaje incómodo para muchos sectores, incluidos los más ortodoxos del clero.

A pesar de su catolicismo, Montalvo sostenía una posición anticlerical y antidogmática. Mostraba su desacuerdo con la intervención de la Iglesia en los asuntos del Estado. Defendía la separación entre ambos para garantizar la libertad de credo y pensamiento (Martínez 2017, 14). Según Montalvo, la humanidad debía actuar respecto a la razón y sus acciones no debían regirse conforme los valores de la Iglesia. En su temprana visión sobre el Estado laico predominaba la supremacía de la razón (Martínez 2017, 14). En la revista *El Regenerador* (Montalvo 1978), realizó una diferenciación de liberales y conservadores.

Este anticlericalismo, aunque matizado por su profunda fe personal, incomodaba al clero. Montalvo admiraba a ciertos personajes eclesiásticos por su sabiduría e integridad elogiando a los religiosos verdaderamente honestos. Su crítica no era contra la religión, sino contra el poder político y social del clero corrupto o servil al poder autoritario. De hecho, aunque enemigo de García Moreno, también llegó a admirarlo por su gran ilustración.

> 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.

A mediados del siglo XX, el legado de Juan Montalvo seguía siendo potente. Sus obras se seguían difundiendo intensamente en el Ecuador, y muchos veían en su pensamiento una continuación de los ideales de la Revolución Liberal de Eloy Alfaro. Esta persistencia preocupaba al clero más tradicional, que veía en su figura una amenaza al orden religioso.

Para un sacerdote como Nelson Aníbal Núñez, una de sus principales preocupaciones era la expansión del liberalismo en Ecuador, especialmente en Ambato. La Revolución Liberal —proceso desarrollado entre 1864 y 1912— instauró principios como la libertad de conciencia y la separación entre Iglesia y Estado (Ayala Mora 1994, 109; Espinosa Fernández de Córdoba y Aljovín de Losada 2015, 207), lo que significó una pérdida significativa de poder e influencia para la Iglesia. Ante este escenario, el clero expresó reiteradamente su malestar frente al avance de la secularización y la erosión de su hegemonía religiosa en la vida pública y social (Vizuete Marcillo 2017, 336).

Valiéndose de su prestigio científico y religioso, Núñez publicó documentos de corte conservador que combinaban análisis científicos y políticos con un fuerte tinte católico. Un ejemplo de ello se encuentra en la revista semanal *La Cruz* (1925), órgano de difusión de la Asociación Católica de la Juventud Ecuatoriana (ACJE). A su parecer, hacia mediados del siglo XX, Ambato continuaba transitando por "los caminos equivocados por donde ha venido transitando desde la revolución militar de Alfaro" (Núñez 1949, 12).

Desde esta perspectiva, para un católico conservador como Núñez, el hecho de retomar el nombre de Juan Montalvo y jurar la reconstrucción de Ambato sobre su cuerpo embalsamado constituían un desafío al poder de Dios y una acción grave por parte de la población ambateña. El científico mercedario tildó a Montalvo de "heresiarca, un hombre condenado por la

Santa Iglesia Romana, a consecuencia de sus escritos impíos" (1949, 12). Para ello, recordó que, durante la vida de Montalvo, varios de sus escritos fueron condenados tanto por la Iglesia como por los gobiernos de turno, a tal punto de ser prohibidos por el Vaticano y situados en el índex de los libros blasfemos (Galarza Dávila 2017, 12), es decir, la lista de obras cuya lectura era desaconsejada por la jerarquía eclesiástica. Entre la producción intelectual de Juan Montalvo condenada por la Iglesia, el libro que causó mayor polémica en el Vaticano fue *Mercurial eclesiástica*. Esta obra era una crítica mordaz contra la hipocresía y corrupción del clero en la época (Galarza Dávila 2017, 12).

Como alternativa simbólica al homenaje a Montalvo, Núñez propuso a otro ambateño: "¿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). A diferencia Montalvo, Juan León Mera era un conservador extremista, incluso considerado como una suerte de *terrorista*[2] que se aferraba a la visión contrarrevolucionaria del papa Pío IX. Bajo esta línea doctrinal, liberales, masones y comunistas eran considerados enemigos de la Iglesia (Espinosa Fernández de Córdoba y Aljovín de Losada 2015, 187). Por tanto, su pensamiento resultaba más acorde con los ideales eclesiásticos predominantes en la primera mitad del siglo XX.

La preocupación de Núñez por la expansión del liberalismo no se limitaba al contexto político nacional sino también local. A decir de Salgado, Espinosa y 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'". El propio Núñez (1949, 13) señalaba: "¿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?". Al igual que en otras ciudades del Ecuador, el liberalismo en Ambato llevó a la implementación de colegios normales con profesorado laico.

[2] Carlos Espinosa Fernández de Córdoba y Cristóbal Aljovín de Losada (2015, 209,184) explican que la palabra "terrorista" hace referencia a la denominación de los liberales hacia los conservadores a finales del siglo XIX.

Núñez también expresó su rechazo con el avance de la educación laica en desmedro de la educación católica. La separación entre la Iglesia y el Estado afectó profundamente el ámbito educativo (Ayala Mora 1996, 3, 4). La implementación del laicismo en Ambato no estuvo libre de disputas. Gerardo Nicola López (1997b, 152-174), cronista oficial de la ciudad, documentó los múltiples problemas que enfrentaron los institutos normales locales. 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.

Durante las dos primeras décadas del siglo XX, el profesorado normalista consolidó su identidad profesional en torno al laicismo (Terán Najas 2017, 81). No obstante, según Rosemarie Terán Najas (2017, 103), el laicismo militante impulsado por Alfaro fue perdiendo fuerza con el tiempo, y el nuevo sistema educativo emergente reflejó una negociación con la herencia católica.

Dos años antes del terremoto de 1949, la Asamblea Constituyente resolvió restituir el subsidio oficial a la enseñanza religiosa, que había sido eliminado por la Constitución de 1906, durante el Estado liberal. Esta disposición reanimó el viejo conflicto entre el Estado y la Iglesia, aunque ya existían varias generaciones de profesores normalistas defendiendo la instrucción laica (Terán Najas 2017, 84).

Por tanto, Núñez (1949) señala que el desfile de renovación de fe o el juramento de reconstrucción ante el cuerpo embalsamado de Juan Montalvo fue una manifestación del avance de la creciente educación laica en Ecuador, especialmente en Ambato. Desde su visión, esta tendencia había generado "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). Así, la expansión del laicismo fue vista como la causa de la ira divina que, según él, se manifestó en el desastre que afectó la ciudad.

La reconstrucción: entre la proyección política y la planificación urbana

El terremoto ocurrió durante la presidencia de Galo Plaza Lasso, cuya administración se caracterizó por una orientación desarrollista y modernizadora que sintonizaba y simpatizaba con la ideología de Estados Unidos. Tras la Segunda Guerra Mundial, este país se consolidó como potencia hegemónica a nivel global (Ullauri 2020, 5). Por ende, la planificación urbana de Ambato tras el terremoto y sus instituciones ejecutoras delegadas por el Estado Central obedecieron a esta lógica modernizante, en alianza con Estados Unidos.

Según Galo Plaza Lasso (1950, 5), se trataba de un "programa definitivo, duradero, de resultados para el futuro". Su administración impulsó políticas planificadas encaminadas a la modernización estatal, la lucha contra la pobreza y el crecimiento económico (De la Torre y Salgado 2008, 14). Para ello, fue clave la articulación entre las élites económicas, el 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, como parte de un modelo de asistencias técnicas aplicado en Estados Unidos, Europa y América Latina (López 2008, 64).

Las asesorías pertenecían al plan ofrecido por el Punto IV impulsado por el presidente estadounidense Harry Truman; que, entre otros objetivos, ofrecía apoyo científico y económico a las naciones subdesarrolladas alineadas a la política estadounidense (Ullauri 2020, 233). La ayuda estaba condicionada al cumplimiento de ciertos requisitos: cofinanciar los programas, compartir información, promover la cooperación técnica, intercambiar conocimientos y cesar cualquier programa contrario a los intereses de EE. UU. (Guerrero Cañas 2001, 19).

Así, la cooperación internacional fue importante en el gobierno de Galo Plaza Lasso, quien lideró reuniones con ideales panamericanistas y sostuvo que, a pesar de las diferencias entre países, era imprescindible mantener un diálogo horizontal, es decir, "una igualdad política entre estados soberanos en el plano de las relaciones internacionales" (Salgado 2008, 128). La colaboración de estos organismos atendía a las relaciones intergubernamentales

en América Latina y la cooperación entre comisiones. La participación de las misiones en la reconstrucción tras el terremoto y la alianza con la Misión Técnica Panamericana respondían a la confianza puesta "en el poder de la cooperación y las alianzas entre naciones" (Salgado 2008, 128).

La Misión colaboró con la Junta en 1951 y 1952, al diagnosticar la situación de las zonas afectadas. Esto formó parte del enfoque de 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).

Plaza Lasso formó la Comisión de Asesoramiento Técnico y la Dirección de Obras y Fiscalización (Junta de Reconstrucción de Tungurahua 1953, 14). La Comisión mantenía alianzas con Estados Unidos y 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). Las obras fueron ejecutadas por profesionales ecuatorianos, con asesoría de especialistas estadounidenses.

A inicios de 1950, el geólogo Edwar Lewis (1908-1997) llegó a Ecuador para prestar sus servicios en las zonas afectadas.[3] Tras trabajar en la inteligencia naval durante la Segunda Guerra Mundial y participar en varias expediciones internacionales, fue recomendado por la Comisión Técnica del Consejo Interamericano Económico y Social y el Servicio Geológico de los Estados Unidos (United States Geological Survey o USGS). Esto con la misión de estudiar los fenómenos geológicos para proponer ubicaciones para los nuevos asentamientos.

En la misma fecha, también llegó a Ecuador el ingeniero arquitecto Henry Brunnier (1882-1971), quien había ofrecido servicios de consultoría tras el terremoto del 4 de mayo de 1906 en San Francisco. Supervisó la ingeniería estructural de varias edificaciones en el mismo lugar y formó parte de algunas asociaciones como miembro o dirigente, entre ellas la Junta Estatal de Registro

[3] Archivo de la Universidad de Yale, "G. Edward Lewis Archives", https://archives.yale.edu/repositories/15/resources/11168

de Ingenieros de Civiles de California, la Asociación de Ingenieros Estructurales del Norte de California, las Cámaras de Comercio de San Francisco y California, Rotary Internacional.[4] Fue recomendado por la Organización de Estados Americanos (OEA) y el Consejo Interamericano Económico y Social.

Ninguno de los dos profesionales trabajaba de forma solitaria, sino que mantenían estrechas relaciones con quienes preparaban los planes reguladores en Ecuador. Lewis aportó con los informes sobre las ubicaciones para la reconstrucción de las ciudades, mientras que el arquitecto Brunnier, experto en construcciones sismorresistentes, asesoró a la comisión de ingenieros ecuatorianos mediante el trazado del Código de Construcciones. En otras palabras, la reconstrucción se logró con la colaboración técnica y científica de Estados Unidos.

De ahí que, la reconstrucción en Ecuador respondió a dos factores principales: por un lado, a la intervención de comisiones y entidades interamericanas que visitaron las zonas afectadas; por otro, a la confianza en la sismología, la geología y la planificación urbana como ciencias indispensables para la reconstrucción. Ambos componentes formaron parte de la política del gobierno de Galo Plaza Lasso. De esta forma, la reconstrucción de la provincia de Tungurahua estuvo en manos de una entidad única, con todas las potestades para reorganizar las urbes, que evitó dejar el control en manos de un Concejo Cantonal de tendencia socialista.

A pocas semanas del terremoto, el Estado central decretó la creación de la Junta de Reconstrucción de Tungurahua, otorgándole "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). Esta Junta fue la encargada de coordinar todos los aspectos relacionados con la planificación de la nueva Ambato. Entre sus funciones principales 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).

[4] Archivo digital Structural Engineers Association, "Ingenieros / Henry J. Brunnier", https://legacy.seaonc.org/engineer/henry-brunnier/

Las actividades delegadas a la Junta de Reconstrucción, así como el manejo de los recursos económicos y la designación de sus integrantes, causaron varias tensiones con el Concejo Cantonal. Este último defendía su autonomía ante la entidad delegada por el Estado central (Torres Lescano 2021, 45). Por ejemplo, alrededor de la construcción de la catedral se produjeron varios debates. Esta decisión, en la época y hasta el momento, ha sido cuestionada por la población. En medio de la polémica, la Matriz fue dinamitada argumentando la inestabilidad de sus muros para albergar una nueva iglesia acorde a los parámetros de modernidad.

Existieron dos posiciones sobre la demolición de la iglesia Matriz. Según algunos informes técnicos, su destrucción era necesaria debido a la inestabilidad estructural. Así, el presidente de la Junta de Reconstrucción, monseñor Bernandino Echeverría, defendió su decisión argumentando que tan solo quedaban en pie los muñones, todo lo demás estaba en ruinas (Miranda Torres 2000, 199). Sin embargo, se esgrimieron otros criterios técnicos, como el de Semanate (1950), quien sostenía que la iglesia era reparable:

> 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 (Semanate 1950, 17,18).

Finalmente, se decidió demoler la iglesia Matriz y construir una nueva edificación conocida hoy como La Catedral.

A pesar de las tensiones, para buena parte de la intelectualidad local, tanto la existencia de la Junta de Reconstrucción como la planificación técnica de las ciudades eran necesarias. Edmundo Tomaselli (1953, 7), presidente de la Junta en 1953, sostenía que la 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, afirmaba, 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 podía realizarse de forma inmediata ni improvisada. La ciencia era el mejor mecanismo de reconstrucción porque incluía una serie de actividades pensadas, planificadas y aplicadas rigurosamente. Las ciudades en ruinas requerían de un estudio detallado de los suelos, realizado por sismólogos y geólogos, para identificar las zonas de riesgo y determinar su localización. Posteriormente, era indispensable contar con técnicos calificados para llevar adelante el proceso de reconstrucción.

> 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 cierta sintonía entre la Junta de Reconstrucción de Tungurahua, una iniciativa impulsaba por el Estado central, y los ingenieros locales. A mediados del siglo XX, el lenguaje de la modernización era empleado principalmente por una élite tecnocrática con aspiraciones transformadoras (López 2008, 70). La noción de "planificación" aún era novedosa y comenzaba a integrarse al imaginario institucional y gubernamental. Así, al igual que en su plan de gobierno, durante el proceso de reconstrucción, los planteamientos del presidente Galo Plaza Lasso se insertaban en un debate modernizante en formación (López 2008, 72).

El terremoto devenía en una oportunidad para insertar al Ecuador en una lógica de planificación urbana moderna en alianza con las organizaciones americanas. Humberto Albornoz (1894-1950),[5] primer presidente de la Junta de Reconstrucción de Tungurahua, proponía que la "gran tragedia" debía aprovecharse con miras de generar una "planificación adecuada, levantar

[5] Fue parte de instituciones como la Junta Central de Beneficencia, la Compañía de Préstamos y Construcciones de la Capital, la Comisión Ejecutiva Económica, y miembro de la Comisión Organizadora del Banco Central del Ecuador.

ciudades y pueblos de acuerdo a las necesidades contemporáneas, con miras a un futuro mejor" (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 3).

La planificación de las ciudades ecuatorianas tras el terremoto adquirió algunas características particulares. En primer lugar, la reconstrucción fue liderada por ingenieros y arquitectos nacionales, profesionales que mantuvieron contacto permanente con varias comisiones técnicas de origen estadounidense para su asesoría. Además, los estudios y proyectos fueron financiados por organizaciones interamericanas como la OEA (Plaza Lasso 1950, 6,7).

La Junta de Reconstrucción contrató a los ingenieros civiles Wilson Garcés Pachano, Leopoldo Moreno Loor y al arquitecto Sixto Durán Ballén. Los perfiles profesionales de estos tres especialistas combinaban formación en universidades ecuatorianas con estudios en instituciones del exterior (tabla 5.2). Sus formaciones internacionales —en Estados Unidos,

Tabla 5.2. Perfiles profesionales de los ingenieros contratados por la Junta de Reconstrucción

Profesional	Estudios	Experiencia laboral
Wilson Garcés Pachano	Ingeniero civil por la Universidad Central de Quito, 1946. M. S. en Urbanismo, Instituto Tecnológico de Illinois, Chicago, 1948.	Trabajó algunos meses en Chicago. A su regreso al Ecuador fue nombrado director del Plan Regulador de la ciudad de Quito, cargo al 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.
Leopoldo Moreno Loor	Ingeniero civil por la Universidad Central de Quito, 1946. Estudios de postgrados en arquitectura y urbanismo, Universidad de Londres. Luego realizó un viaje de estudios por varios países europeos, Canadá y Estados Unidos.	Desde 1948 regresó al Ecuador y se desempeñó sucesivamente como 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.
Sixto Duran Ballén	Arquitecto por la Universidad de Columbia, Nueva York, 1945.	Después de practicar con firmas americanas en Madison, Wisconsin, Nueva York y Caracas, Venezuela, regresó al Ecuador en septiembre de 1947. En diciembre abrió su propia oficina de arquitectura en Quito, y desde julio de 1948 fue 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.

Fuente: Garcés, Durán Ballén y Moreno (1951, 4).

Europa y Canadá— sin dudas influyó en la forma de concebir y ejecutar la planificación urbana implementada en la región.

La Junta de Reconstrucción instituyó la oficina del Plan Regulador en aras de propiciar el adecuado desarrollo de sus funciones. Además de encargarse de la planificación de Ambato, en la oficina se gestó el diseño de 42 ciudades y pueblos de la provincia de Tungurahua.[6] Según el presidente Plaza Lasso (1950, 6) con 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".

En la oficina, con sede en Ambato, se asumió la tarea 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).

Sin embargo, el funcionamiento de la Oficina del Plan Regulador no estuvo exento de críticas por parte de la población ambateña. Diversos sectores solicitaban la recepción y aprobación inmediata del plan ante las condiciones 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*, 5 de septiembre de 1951, 4).

[6] Los profesionales de la oficina del Plan Regulador realizaron la planificación de Ambato, Cevallos, Mocha, Pelileo, Píllaro, Quisapincha y Baños.

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. Este tipo de propuestas de planes reguladores, propia de la primera mitad del siglo XX, respondían a una lógica que puede interpretarse como una forma de imposición civilizatoria, al basarse en criterios técnicos y científicos orientados al crecimiento ordenado de la urbe (Kingman Garcés 2006, 271).

El Plan Regulador de Ambato se elaboró conforme a los criterios urbanísticos de la época, adaptados a las condiciones locales. A mediados del siglo XX, el urbanismo ya no podía reducirse a la producción de documento abstractos desvinculados del contexto social. Así lo afirmaban Garcés, Durán Ballén y Moreno (1951, 7): "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". Por el contrario, se entendía al urbanismo como una herramienta para el mejoramiento integral de la vida individual, familiar y colectiva. La planificación debía responder, ante todo, a las necesidades reales de la sociedad.

En América Latina, el urbanismo moderno recogió influencias de experiencias europeas iniciadas en el siglo XIX. Entre ellas destacaban la modernización de París liderada por el barón Georges Haussmann, la propuesta de la ciudad jardín del inglés Ebenezer Howard y la Carta de Atenas promovida por Le Corbusier, que defendía la separación funcional de los espacios urbanos, residenciales, laborales, recreativos y verdes, como principio estructurante de la ciudad.

La renovación urbanística latinoamericana adoptó estas premisas, especialmente el modelo de ciudad jardín, como parte de un esfuerzo por poner los elementos físicos de la ciudad al servicio de la colectividad (Sica 1981, 14). Desde esta perspectiva, la ciudad debía convertirse en expresión de armonía y solidaridad social.

Con el traslado de las características de la planificación urbana al Plan Regulador de Ambato se buscó mejorar la calidad de vida de la ciudad

poniendo en el juego todos los elementos necesarios. Para Humberto Albornoz, un Plan Regulador debía atender 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" (*Crónica*, "Entró en funciones el presidente de la Junta de Reconstrucción de la provincia", 16 de agosto de 1949, 1-3). El Plan Regulador no debía considerarse el fin, sino una herramienta de trabajo:

> 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 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 partieron de una lectura diagnóstica del espacio, que permitiera establecer un plan de acción sobre las áreas a intervenir. En este contexto, los profesionales se apoyaron en organizaciones como la Comisión Interamericana, que aportó su experiencia de planificación en algunos proyectos anteriores. Con base en dicho diagnóstico, Ambato fue dividida en seis sectores claramente delimitados, lo cual dio inicio a una nueva etapa en la organización del espacio urbano:

a) 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.
b) Una zona alrededor del núcleo central, con dirección sur y este, la mayoría destinada a arriendos para población del campo. En el Plan Regulador se describe este sitio como un lugar congestionado y con

predominio de tugurios. La zona incluía el sector de Bellavista y tenía una alta densidad poblacional (más de 2000 habitantes por hectárea). Se caracterizaba por "la poca o ninguna higiene" según señala el Plan Regulador (Garcés, Durán y Moreno 1951, 11).

c) Las zonas ubicadas alrededor del núcleo central, con dirección noreste y noroeste, descritas como lugar poblado o con pequeños núcleos de población sin suficientes servicios básicos.
d) Al norte de esta última zona estaba otra área amanzanada y con poca población.
e) Al sur del núcleo central estaban localizadas zonas con barrios nuevos sin correlación con la ciudad.
f) Zonas con población dispersa o semiurbana en Huachi y Ficoa (Garcés, Durán y Moreno 1951, 27). Huachi albergaba residencias económicas, mientras que Ficoa era una zona más pintoresca con terrenos dedicados a la agricultura, huertas y quintas, pequeños núcleos de población de clase media dedicada a la artesanía junto con la agricultura.

La planificación urbana de Ambato refleja las tendencias propias del urbanismo de mediados del siglo XX, caracterizadas por la expansión ordenada y racionalización funcional de las ciudades (Sica 1981, 10). Estas políticas de ordenamiento del espacio urbano estuvieron influenciadas por las nociones del higienismo (Kingman Garcés 2006), que promovían la organización y regulación del entorno urbano bajo criterios de salubridad y modernización. Muchas decisiones adoptadas en la configuración espacial de la ciudad respondieron a estos principios, orientados a mejorar las condiciones de habitabilidad como a ejercer un control social sobre el uso del espacio público.

Eduardo Kingman Garcés (2006) define el higienismo como un conjunto de prácticas y discursos que, bajo el pretexto de mejorar la salud pública, buscaban ordenar y controlar el espacio urbano, regulando el comportamiento de sus habitantes. Esta doctrina, influenciada por la medicina y las ciencias sociales, promovía la erradicación de lo que se consideraba insalubre o peligroso, lo que incluyó la reubicación de sectores populares, la implementación de normas de higiene en la vivienda y el trabajo, y la creación de infraestructuras que reforzaban la segregación espacial. En el caso de

Ambato, estas ideas incidieron en las políticas de reconstrucción tras el terremoto de 1949, determinando la reorganización del tejido urbano y las dinámicas sociales de la ciudad.

Las zonas y los distritos fueron delimitados según 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 la administración y el comercio. Igualmente, se propuso la formación de varios distritos alrededor de este núcleo para descentralizar la urbe. Estos fueron planificados con todos los servicios básicos para evitar desplazamientos innecesarios de la población.

Asimismo, se planificaron áreas verdes para cada distrito y se garantizó la recreación de cada zona. Para descongestionar la urbe, se propuso implementar zonas de transporte alejadas del centro, así se evitaban accidentes de tráfico y se desplazaban las industrias a la periferia pensando en la estética citadina. Se planificaron barrios conformados por el sector obrero cercanos a la industria para reducir su tiempo de llegada a las fábricas. Todas estas decisiones se justificaban con los argumentos bastante frecuentes para Ecuador durante esta época: mejorar los espacios, hacerlos higiénicos y con un aspecto agradable para sus habitantes (Kingman Garcés 2006, 302).

El Plan Regulador organizaba a la ciudad en cinco distritos: el distrito central o matriz, de carácter administrativo y comercial; el distrito Sur o Huachi, que acogía residencia media y económica; el distrito oriental o Bellavista, de tipo industrial, vivienda media y económica; el norte o La Merced, en el que predominaba el sector comercial e industrial y era el centro de transporte; y el quinto distrito, occidental o Atocha, de vivienda media, alta y de actividades agrícolas (mapa 4).

Tal como ocurrió con los planes reguladores, el Código de Construcciones fue gestado en la Oficina del Plan Regulador, con la colaboración del ingeniero Henry Brunnier. Este documento se basó tanto en la legislación previa como en normativas similares de países como Venezuela, Perú, Argentina, Chile e Italia. Así, el Código se concibió como un instrumento que conjugaba la técnica y la planificación; el "resultado de la investigación de métodos y sistemas constructivos utilizados comúnmente en la buena práctica de construcción" (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 66).

Las voces técnicas, conscientes de la magnitud de la destrucción, reconocían que las buenas prácticas de edificación no se habían aplicado adecuadamente en Ambato. Tras los trágicos sucesos del terremoto, se volvió imperioso cuidar la técnica. Sin embargo, los planes reguladores, aunque concebidos como instrumentos de referencia, no se aplicaron con rigor. De hecho, fueron objeto de abundantes cambios ordenados por el Concejo Cantonal de Ambato.

Pasaron aproximadamente dos años entre el terremoto y la aprobación del Plan Regulador y el Código de Construcciones. Durante este tiempo, los pobladores se transformaron en entes liminales en el sentido que le da Turner ([1969] 1988, 102), pues vivían en un estado de incertidumbre respecto a sus viviendas: no residían ni moraban en ellas, pero tampoco eran propietarios de los espacios de refugios. Aquellos sitios eran solamente transitorios hasta que se definiera, primero, si sus viviendas serían reconstruidas o demolidas y, segundo, cuáles serían las acciones de planificación de la ciudad.

En diversas ocasiones, la prensa local insistía sobre la pronta aplicación de la planificación. Titulares como "¿Qué pasa con el Plan Regulador?, ¿dónde está?, [...] ¿cuándo vendrá el Plan Regulador de la ciudad?" (*Crónica*, "Puntos", 2 de octubre de 1949, 4) muestran la necesidad de respuestas. La población incluso estaba dispuesta a arreglar los problemas de sus viviendas por su cuenta: "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" (*Crónica*, "Puntos", 2 de octubre de 1949, 4).

El Plan Regulador y el Código de Construcciones fueron finalmente aprobados en 1951. Empero, su implementación no fue absoluta: el Concejo Cantonal recibió numerosas solicitudes de la población que obligaron a modificar varias de sus disposiciones ((Torres Lescano 2021, 60). La aprobación del Plan tampoco resolvió la situación de quienes aún habitaban los refugios temporales. La adjudicación definitiva de viviendas para los damnificados no se concretó hasta una década después del desastre.

Desde la perspectiva de la ciencia, la reconstrucción de las zonas afectadas tras el terremoto encontró un estrecho vínculo con las políticas del gobierno de turno encabezado por Galo Plaza Lasso, quien enlazó

su proyecto de rehabilitación de la provincia con las características tecnocráticas de su mandato. Durante esta etapa, primaron la ciencia, la técnica y la planificación, así como la intervención de comisiones de Estados Unidos.

Los sismólogos, geólogos, ingenieros y arquitectos adquirieron protagonismo durante el escenario liminal causado por el terremoto. El sismo se convirtió en una plataforma para que profesionales de distintas disciplinas académicas encauzaran sus miradas de reconstrucción, realizaran sus propuestas de planificación ante los terremotos y movilizaran sus demandas. Por ejemplo, los sismólogos aprovecharon para posicionarse en la ciencia nacional y solicitaron equipamiento para el estudio de los sismos.

Durante este estado de ambigüedad, varios debates sobre la sismología y su relación con el pronóstico de los sismos y del castigo de Dios, se pusieron de nuevo en la palestra. Esto muestra cómo la ciencia religiosa también era un campo sin consenso. Algunos científicos, con formación religiosa, aún sostenían la posibilidad de pronosticar los terremotos y explicarlos como manifestaciones de la ira divina.

En este contexto, los ingenieros y arquitectos, además de diseñar los planes reguladores siguiendo las tendencias urbanísticas de la época, aprovecharon para formular un Código de Construcciones. Este Código exigía una revisión topográfica previa del lugar. Es decir, aplicaron las nociones de la planificación urbana basadas en conceptos de modernidad, progreso e higienismo.

No obstante, ni las miradas rituales ni las científicas lograron establecer un consenso sobre la reconstrucción de Ambato y sus alrededores. Como evocaba el poema, "solo los sismógrafos sabían las noticias profundas de la Tierra". El acuerdo, como se analizará en el capítulo siguiente, solo llegaría con la Fiesta de la Fruta y de las Flores.

Capítulo 6
La Fiesta de la Fruta y de las Flores: el consenso ante la reconstrucción

> Entonces podríamos hacer del Carnaval de Ambato la Gran Fiesta de la Fruta, con una felicidad madura, destilando libertad y tranquilidad.
>
> —Ernesto Miño, presidente del Centro Agrícola Cantonal e impulsor de la Fiesta de la Fruta y de las Flores

He planteado que la liminalidad telúrica iniciada con el terremoto de 1949 se prolongó hasta 1951, año en que la Fiesta de la Fruta y de las Flores logró convocar al consenso ciudadano. Con su primera edición, la ciudad transitó hacia una etapa postliminal marcada por la celebración: un ritual de pasaje que simbolizó el inicio de una nueva etapa para Ambato. A través de esta fiesta comenzó a configurarse una representación renovada de la ciudad, una invención del "mundo nuevo" en términos de Van Gennep ([1909] 2008, 38), anclada en la integración de los sectores agrícola, industrial, ganadero y florícola como emblemas del renacer colectivo.

Sostengo que la fiesta permitió alcanzar un acuerdo social en torno a la necesidad de reconstruir la ciudad. La celebración fue concebida como el recordatorio de una población que, tras la catástrofe, se levantaba mediante la suma de todas sus fuerzas productivas. Se trató de una suerte de festival de la cosecha, celebrado en febrero, como símbolo de agradecimiento, abundancia y esperanza.

En palabras de Marcelo Rubio Castro, sobreviviente del terremoto: "La Fiesta de la Fruta y de las Flores es un carnaval, es una fiesta de agradecimiento por la cosecha" (videoconferencia, 6 de noviembre de 2020). Para muchos, este evento permite agradecer por los frutos de la tierra y tomar un respiro tras las labores agrícolas, lo cual establece un paralelismo interesante con las saturnales romanas, celebradas tras la cosecha invernal en honor al dios Saturno (Bringman 1993, 72).

La inclusión de esta festividad en el calendario marcó el cierre del periodo de transición y el inicio de una mirada revitalizada sobre Ambato y su entorno. Para comprender esta resignificación, es preciso retroceder a la invención festiva, objeto del primer apartado de este capítulo.

La invención festiva

Durante la pandemia de coronavirus, en Ambato se generó un intenso debate en torno a la realización o suspensión de la Fiesta de la Fruta y de las Flores. Para las autoridades locales, el Comité Permanente y las entidades organizadoras, la celebración debía mantenerse para no interrumpir su continuidad. Sin embargo, la población local expresaba opiniones divididas: mientras algunos sectores apoyaban la realización del evento en nombre de la tradición y la identidad local, otros se oponían, argumentando que no era apropiado celebrar mientras muchas personas sufrían las consecuencias emocionales y sociales de la pandemia.

Atender las divergencias de opinión surgidas en torno a la septuagésima edición de la Fiesta de la Fruta y de las Flores, en el contexto de la pandemia, me llevó a revisar archivos, reabrir libros y retroceder más de 70 años para examinar el argumento de la continuidad histórica desde su origen, así como su papel en la construcción del consenso durante la reconstrucción tras el terremoto. Adelanto que, desde su creación en 1951, la fiesta solo ha sido suspendida en dos ocasiones: en 1955 y, cuatro décadas más tarde, en 1995, a causa de la guerra del Cenepa, el conflicto bélico entre Ecuador y Perú.

En este recorrido por los acontecimientos históricos, surgió inevitablemente la reflexión sobre la invención festiva, un aspecto clave para

entender cómo se ha construido y legitimado la Fiesta de la Fruta y de las Flores a lo largo del tiempo. Mi objetivo no es tanto reconstruir el origen exacto de la fiesta, sino analizar cómo se ha configurado esta celebración como un fenómeno social y cultural. Existen diversas versiones sobre su génesis, que mencionan a protagonistas como Don Ángel Miranda, Ernesto Miño, Manuel Chico y Temístocles Sevilla, entre otros, así como instituciones ambateñas como el Centro Agrícola Cantonal, la Cámara de Industrias y el Club Rotary, sin olvidar a todas las personas y entidades que jugaron un papel en su formación. Esta multiplicidad de relatos pone de manifiesto la dificultad de establecer una narración única y consensuada sobre su origen. No obstante, lo relevante aquí es comprender cómo, a través de la participación de tantos actores sociales e institucionales, la fiesta se posicionó como un evento reconocido y legitimado en el calendario local.

En las actas del Concejo Cantonal de Ambato noté que el documento de fundación no fue redactado por los idearios de la fiesta, sino que se elaboró mientras se organizaba su agenda festiva entre enero y febrero de 1951. Este documento surgió a raíz de una solicitud del poeta cuencano Remigio Romero y Cordero, quien propuso realizar un poemario para conmemorar la fiesta. La petición fue expuesta al Concejo Cantonal, sometida a votación y finalmente aprobada. El modelo adoptado fue el de otras festividades latinoamericanas, como la Fiesta del Café en Colombia, que también contaba con un acta de fundación redactada de forma poética. Como se señala en las actas: "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).[1]

El documento de fundación fue clave en la institucionalización de la fiesta, y su contenido tiene la clara intención de asegurar su continuidad. El acta formalizó la creación de la fiesta y estipuló su celebración anual como un evento ininterrumpido, detallando explícitamente que debía

[1] Se planificó que Talleres Gráficos Nacionales imprimieran unos 3000 ejemplares del poemario para distribuirlo de forma gratuita (Actas del Concejo Cantonal, 23 de enero de 1951).

celebrarse dando "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). La fiesta fue concebida como un evento anual y permanente, con una agenda festiva relativamente constante, al menos en sus primeras ediciones. Desde esta perspectiva, puede entenderse dentro del marco que Pereira Valarezo (2009, 11) define como una celebración compuesta por un conjunto de acciones y representaciones realizadas por una colectividad de manera extraordinaria —es decir, no cotidiana—, aunque periódica y con un grado de codificación.

Esta insistencia en la permanencia subraya el rol de la fiesta como "la prueba más típica de la legítima ambateñidad y del ambateñismo que nos personaliza". Así, las festividades y su proceso organizativo se han convertido en los momentos más propicios para fortalecer el amor por la ciudad, consolidar y difundir sus valores, y fomentar el orgullo de la identidad local. Tras la conmoción del terremoto, la intelectualidad local reconoció que la festividad representaba la mejor forma de recuperar el sitial de Ambato como ciudad agrícola, ganadera, floral, frutal, pero especialmente industrial, logrado durante la primera mitad del siglo XX. Por ello, las prácticas en torno a la fiesta estuvieron profundamente vinculadas al desarrollo de la economía local y a su aporte a la nación desde las primeras ediciones.

A través de la fiesta, se orientó la mirada colectiva hacia una reconstrucción de la ciudad centrada en su potencial económico, más que en las tendencias políticas del momento. Este cambio de enfoque contrastó con los rituales de paso, como el desfile de renovación de fe —el juramento de reconstrucción ante el cuerpo embalsamado de Juan Montalvo— o la misa pontifical, que no lograron convencer a la mayoría de la población. La celebración, en cambio, proporcionó un sentido al ordenar el caos, dándole significado a lo fortuito e inexplicable. Como señala Segalen ([1988] 2005, 31), las celebraciones ofrecen a los participantes herramientas simbólicas para enfrentar las adversidades, estructurar el tiempo y regular las relaciones sociales. Si el terremoto fue visto como una transición, la Fiesta de la Fruta y de las Flores fue el mecanismo necesario para que la población diera el salto y lograra el consenso que requería la reconstrucción.

Desde sus inicios, la Fiesta de la Fruta y de las Flores contribuyó a la construcción del imaginario (en el sentido planteado por Hobsbawm) de una ciudad que, pese a estar en ruinas tras el terremoto, no se dejó vencer y logró reponerse. En su narrativa, el cataclismo debía ser interpretado como una oportunidad para proyectarse hacia un futuro próspero. Esta situación también fue aprovechada para fortalecer la ambateñidad, un sentimiento ya en construcción antes del sismo, y para reafirmar el 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" (*Crónica*, "Fiesta de la Fruta", 29 de febrero de 1952, 4). Estas fuerzas se reflejaban y anclaban en la industria, la agricultura, la ganadería, las flores y las frutas.

Hacia el año 2009, como señala Pereira, la fiesta en Ambato incluía una diversidad de prácticas: 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, entre otros. Entre los eventos más destacados estaban el desfile de la confraternidad y las corridas de toros (Pereira 2009, 32). Durante las primeras ediciones, la agenda oficial de la fiesta se caracterizó, entre otros actos, por la realización de ferias y exposiciones.

En estas primeras ediciones cobraron especial protagonismo la exposición industrial y la feria agropecuaria, frutícola y floral. Estas actividades seguían los lineamientos de las exposiciones universales o nacionales realizadas en otros contextos, que solían conmemorar eventos cívicos presentados como señales del progreso científico e industrial (López-Ocón 2002, 107). Aunque estas formas de exhibición surgieron fuera del ámbito nacional, su llegada a América Latina permitió su adaptación a las condiciones y necesidades locales.

Las ferias-exposiciones, en distintos contextos, han tenido una pluralidad de significados: económicos, políticos, socioculturales y científicos (López-Ocón 2002, 104). En el caso de Ambato, su objetivo principal era exhibir la producción económica local, exaltando la riqueza de la ciudad y la provincia. El carácter comercial de estas actividades era evidente. Así lo destacaba el periódico *Crónica*: "la ciudad en la cual se realiza este

evento mercantil está sumamente concurrida y esta afluencia lógicamente produce beneficios económicos ya que el intercambio comercial aumenta notoriamente" (Hernán, *Crónica,* "Carteles: ferias y exposiciones", 27 de septiembre de 1950, 4). La convocatoria buscaba atraer a productores de otras regiones para que conocieran y adquirieran productos locales y provinciales.

Desde sus inicios, las prácticas festivas ampliaron su alcance, pensándose no solo en el plano local, sino también en el nacional. Así se lo expresaba en el diario Crónica: "despertar más interés en el Ecuador y el movimiento económico sería de mayores beneficios para nuestra ciudad" (*Crónica*, "Cámara de industrias pide estudiarse posibilidad de que exposiciones de Fiesta de la Fruta sean nacionales", 26 de septiembre de 1950, 1).

El interés por destacar el aporte de Ambato y de la provincia de Tungurahua en la construcción de la nación fue respaldado por el entonces presidente Galo Plaza Lasso. En 1951, durante la alcaldía de José Arcadio Carrasco Miño, la iniciativa de la Fiesta de la Fruta y de las Flores fue bien recibida por el mandatario, quien participó activamente en la agenda festiva. Un ejemplo de ello fue su presencia en el banquete inaugural de la primera edición de la fiesta, celebrado en febrero de 1951 en el Hotel Villa Hilda, en Miraflores.

Asimismo, el presidente estuvo presente en la exposición industrial, reafirmando así su respaldo a la iniciativa festiva. La industria ocupó un papel central en la primera edición de la Fiesta de la Fruta y de las Flores y su feria-exposición fue pensada como el escenario ideal para visibilizar el potencial del espacio local y promoverlo a nivel nacional. Su objetivo era "demostrar a la Nación cuánto puede el esfuerzo, el tesón y el interés de la iniciativa privada en el campo de producción industrial" (Tomaselli 1951, si.). Durante su recorrido por uno de los *stands* de la feria (figura 6.1), se relata que el mandatario contempló emocionado un balón argentino y otro elaborado en los talleres Soria, felicitando cordialmente a los fabricantes por su calidad y competencia (Tomaselli 1951, s.i.). La fábrica Soria, fundada en 1947, alcanzaba una producción anual de 2400 balones, constituyéndose en un ejemplo del desarrollo industrial ambateño. Soria era una fábrica de balones fundada en 1947, cuya producción anual ascendía a 2400 unidades.

Figura 6.1. *Stand* Soria



Fuente: Primera Gran Exposición Industrial (1951).

En este mismo espíritu de impulso al sector productivo, la exposición realizada en 1951 en el edificio de la Gobernación reunió lo más representativo de la producción local y nacional. Los *stands* funcionaron como vitrinas que exhibían los avances y capacidades de la industria de la época. Esta primera exposición fue organizada por la Cámara de Industrias, cuya finalidad era doble: por un lado, exhibir la oferta industrial; por otro, facilitar la adquisición de productos y maquinaria a precios accesibles. Según palabras de Edmundo Tomaselli, presidente de la Cámara de Industrias en ese año, se trataba de aprovechar la exposición como una plataforma de dinamización comercial y de integración entre productores y consumidores:

> 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 (*Crónica*, "La Cámara de Industrias de Ambato", Tomaselli, 16 de febrero de 1951, 7).

Además de ser un espacio para el intercambio económico, la exhibición también fue una vitrina para los discursos de modernidad. Los *stands* mostraban productos y a la vez incorporaban elementos visuales como carteles

y letreros luminosos, considerados por muchos propietarios como símbolos del progreso técnico y estético de la época. Un ejemplo destacado fue el *stand* de la fábrica FructiSoda, propiedad de la familia Troya ubicado en el patio del edificio de la Gobernación. Allí se exhibían las sodas en todos sus sabores (figura 6.2). dispuestas en círculo para resaltar su diversidad. La presentación se completaba con una repisa en forma de copa donde se leían los nombres de los sabores, reforzando así una imagen sofisticada y moderna. Al fondo del *stand* se colocó un plato de frutas distintivas de Ambato, mientras dos personajes vestidos con trajes que evocaban la indumentaria española atendían a los visitantes, creando una puesta en escena que fusionaba modernidad e identidad local.

Al igual que otras prácticas de la agenda festiva que daban cabida a los sectores populares, en las exposiciones industriales se incluyó la participación

Figura 6.2. *Stand* Fructi Soda



Fuente: Cristóbal Cobo Arias (1951d).

de las pequeñas industrias. La convocatoria a estos pequeños productores buscaba fomentar su desarrollo y fortalecer su desempeño económico. Para incentivar su presencia, se ofrecieron beneficios como la eliminación del costo de inscripción o un descuento del 50 % para aquellas empresas que presentaran maquinaria en sus *stands*, reconociendo así su esfuerzo e interés por incorporarse a los circuitos de producción y exhibición.

Esta lógica también se extendió a otras ramas productivas. En este sentido, los entes organizadores diseñaron todo un performance ferial para exhibir la producción agrícola y ganadera. Al recorrer la galería, la población visitante podía apreciar una amplia diversidad de ganado, productos del campo y maquinaria especializada. El recorrido por los *stands* y corrales, cuidadosamente dispuestos, permitía al público observar de cerca los ejemplares exhibidos en un ambiente planificado para atraer el interés general.

El interés que generaba la participación en la Fiesta de la Fruta y de las Flores propició que las exposiciones se ampliaran y diversificaran año tras año. La prensa local incentivó a agricultores, comerciantes y ganaderos —tanto locales como nacionales— a presentar sus productos mediante convocatorias en sus páginas. Una de las ferias más concurridas fue la ganadera, que llegó a despertar una notable expectativa entre la población. En 1952, por ejemplo, se reportaron "hasta 400 ejemplares a la vista del público" en la exposición realizada en los antiguos patios de la compañía Shell (actual Colegio Guayaquil) (*Crónica,* "Inaugúrese la exposición ganadera ayer…", 1 de marzo de 1952, p. 8).

Los *stands* de la feria agropecuaria muestran una notable diversidad de actores: grandes y pequeños productores, comerciantes y asociaciones rurales. En principio, la exposición pecuaria tenía como propósito facilitar que "campesinos y pequeños agricultores adquirieran ejemplares que beneficiaran y dieran un impulso de superación a sus actividades" (*Crónica*, "Próxima Fiesta de la Fruta se inaugurará…", 12 de enero de 1952, 1). Para estimular esta participación, entidades como el Banco Provincial ofrecieron préstamos orientados a pequeños productores, lo que buscaba mejorar el acceso a la tecnología agropecuaria y a mejoras genéticas en el ganado.

En el contexto posterior al terremoto de 1949, estas ferias-exposición también cumplieron una función simbólica y social: se convirtieron en espacios de encuentro y reconstrucción colectiva. Eran momentos clave para promover un sentimiento de unidad y esfuerzo compartido entre sectores económicos diversos —productores e industriales, agricultores y fruticultores, comerciantes, obreros y profesionales— que vieron en estos eventos una plataforma donde su trabajo era visibilizado y valorado. Estos espacios materializaban los valores del libre mercado emergente: competencia, rentabilidad, productividad y movilidad social.

Sin embargo, este discurso de inclusión y progreso no estuvo exento de tensiones y contradicciones. Surge la pregunta: ¿quiénes realmente tenían acceso a estas oportunidades? Aunque las exposiciones fueron presentadas como abiertas y democratizadoras, ciertos actores sociales señalaron limitaciones. En la organización de la segunda fiesta, en 1952, se expresó la necesidad de evitar que el evento se redujera a una élite ganadera. Se pedía explícitamente que la exposición ganadera no estuviera conformada únicamente por "ganado fino de millonarios", sino que incluyera "ganado mestizo", a fin de facilitar el acceso a préstamos y beneficios por parte de pequeños productores. Se solicitó realizar "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" (*Crónica*, "'La Fiesta de la Fruta es expresión del corazón del Ecuador', dijo Dr. Miño ayer", 4 de enero de 1952, 2).

Al parecer, a pesar de las buenas intenciones, las exposiciones no siempre lograban alcanzar sus metas inclusivas. Si bien los asistentes podían adquirir maquinaria o ganado a precio de costo, los beneficios reales no siempre llegaban a los sectores más necesitados. Las primeras ediciones de la feria fueron organizadas por el Centro Agrícola Cantonal, en coordinación con la Dirección General de Ganadería y la Asociación Holstein Friesian, lo que reflejaba una orientación técnica y especializada, a menudo alejada de la realidad del pequeño productor rural.

En contraste con la feria-exposición frutal, floral e industrial —ubicada en el corazón urbano de Ambato—, la feria agropecuaria se trasladaba

estratégicamente a las afueras de la ciudad. Esta decisión respondía a la necesidad de espacio para corrales, maquinaria agrícola y zonas de circulación. Lejos del bullicio urbano, los antiguos patios de la compañía Shell ofrecían un entorno propicio para exhibir ganado y maquinaria de gran escala, priorizando así la funcionalidad del evento, la comodidad de los visitantes y el esplendor visual del espectáculo rural.

Paralelamente, la producción floral y frutal recibió una atención destacada dentro de las ferias, al punto de incidir en el mismo nombre de la celebración: "Fiesta de la Fruta y de las Flores". Este título se convirtió en un homenaje a la producción agrícola, floral y frutícola. Según el cronista Gerardo Nicola López (1960), a mediados del siglo XX se incrementó la producción frutal de Tungurahua gracias a la incorporación de nuevas técnicas agrícolas y a las mejoras del sistema de riego introducidas por los agrónomos. Sin embargo, este aumento no implicó una industrialización plena del sector. Las frutas rara vez se presentaban como productos elaborados: por ejemplo, las mermeladas, producidas de forma artesanal, se destinaban principalmente al pequeño consumidor. Ambato, una región agrícola densamente poblada, se especializaba más bien en cultivos de alto valor comercial destinados al consumo urbano, como las frutas y las hortalizas (Deler 1987, 216).

Con esta perspectiva, en las ferias, se pretendió exhibir ejemplares frutales locales y a la vez promover la participación de distintos cantones e incluso de otras provincias. En *Crónica* se publicaron múltiples convocatorias o llamamientos a los agricultores para inscribirse, adquirir un *stand* y concurrir con sus productos, ya fueran frutas, hortalizas o cereales. Estas iniciativas ofrecían "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 (*Crónica*, "IV Fiesta de la Fruta Invitación", 13 de enero de 1954, 1).

Durante las exposiciones, además de frutas, se presentaban maquinarias, herramientas agrícolas y útiles frutícolas, mientras se ofrecían muestras de frutas o conservas para la degustación del público. En la feria de 1953, por ejemplo, en el *stand* del Puyo exhibían caña de azúcar junto con sus derivados: el guarapo, la miel, la panela, el alfeñique y el aguardiente (alcohol).

Esta muestra se complementó con productos como plátanos, yuca, camote, zanahoria, papa china, maní estrella, plantas medicinales y ornamentales, aves disecadas y pieles. En el *stand* de Quevedo se presentaron, entre otros productos, las frutas de las haciendas, fibra, bananos de exportación, patas de cangrejo y pepas de cacao.

Asimismo, se habilitaron espacios para la venta directa de frutas a precio de costo y de productos derivados como conservas, jaleas y dulces. Estos espacios reforzaban el carácter ferial del evento, pues permitían el comercio festivo de los productos exhibidos. En 1952, en el *stand* del Centro Agrícola, se presentaron principalmente duraznos, mientras en el *stand* del señor Carlos Arellano se exhibieron derivados industriales, cítricos y perales procedentes de Pitula, lugar ubicado en Patate. En el *stand* Píllaro, por su parte, se expusieron manzanas, abridores, duraznos y peras (*Crónica*, "Recorriendo la feria Exposición Frutícola", 4 de marzo de 1952, 2, 8).

Esta sección frutícola se articulaba con otras muestras, como la sección de platos criollos y el expendio del pan. En algunas ediciones, también se incorporaba una sección avícola, cuya presencia podía variar. Además, se aprovechaba la ocasión para exhibir lencería, calzado, sombreros, objetos arqueológicos, muestra de maderas, semillas y herbarios, con el fin de atraer a un público más amplio, los organizadores integraban espectáculos musicales y de danza como parte de las exposiciones y promociones. Esta combinación de elementos generaba un ambiente festivo más atractivo: "se ha resuelto fijar para el día de hoy los precios de entrada dos sucres por persona con derecho a los variados números de excelentes artistas que presentan sus primicias en el Teatro al aire libre" (*Crónica,* "Exposiciones floral, artística, frutícola", 22 de febrero de 1953, 1).

En lo que respecta a las flores, se organizaron ferias exposiciones florales que, por lo general, trasmitían una representación romántica y bucólica de la urbe. Los espacios se adornaban de manera que quienes visitaran esas exposiciones tuvieran la impresión de estar recorriendo los huertos y las quintas de Ficoa, Atocha y Miraflores. Sobre la exposición de 1952, se describió que su propósito era proyectar al visitante "la impresión […] de la belleza de nuestros jardines" (*Crónica*, "Exposición floral de Fiesta de la Fruta tendrá un éxito inesperado", 10 de febrero de 1952, 4).

Al igual que otras prácticas de la agenda festiva, el éxito de la exposición floral dependía de la participación y contribución de los habitantes locales. Por ejemplo, en 1953 se convocó a la población a cultivar especies ornamentales o florales. Las personas interesadas podían inscribirse y participar con sus ejemplares para así "demostrar que el nombre de 'tierra de flores' otorgado a Ambato, tiene su justa razón de ser" (*Crónica*, "Exposición floral, 29 de enero de 1954, 1). La muestra reunió plantas cultivadas principalmente por la gente 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 (*Crónica*, "Exposición floral de Fiesta de la Fruta tendrá un éxito inesperado", 10 de febrero de 1952).

En algunas ediciones, pasear entre una exposición floral significaba encontrarse con especies locales, así como como plantas procedentes de otras regiones. Las ferias reunían "las mejores flores del salón o pleno campo (silvestres) en maseteros, floreros y ofrendas, hojas cortadas, muestrarios de productos industriales" (*Crónica*, "La Fiesta de la Fruta", 13 de enero de 1952, 4). En aquel año se exhibieron trajes típicos usados por representantes de las 21 repúblicas americanas, junto con banderas y leyendas adornadas con flores simbólicas. A estas exposiciones se sumaban ferias avícolas y otras muestras artesanales, como bordados y tejidos. De esta manera, las ferias frutal y floral se convirtieron en espacios ideales para representar el imaginario bucólico de Ambato, una imagen que —como se ha demostrado en capítulos anteriores— fue gestándose desde la producción intelectual de la primera mitad del siglo XX. A las monografías se sumó una destacada producción poética, como el libro Ambato y sus romances, publicado en febrero de 1951 por Remigio Romero y Cordero para inaugurar la primera Fiesta de la Fruta y de las Flores. En esta obra, el autor dedica versos a las flores y frutas de la ciudad, reforzando el vínculo simbólico entre naturaleza, identidad local y fiesta. Este imaginario no solo se plasmó en la literatura, sino también en los afiches festivos, que acompañaron visualmente las celebraciones y difundieron entre la población una estética basada en la abundancia natural, la elegancia floral y la fertilidad de la tierra ambateña.

Los afiches: la ciudad ¿representada?

Cada fiesta fue acompañada de una intensa campaña publicitaria, en la cual los afiches ocuparon un lugar central como vehículo visual y simbólico. A continuación, presento una lectura de estos afiches atendiendo tanto sus a características comunes como a los signos que representaron las particularidades de la industria, la agricultura, la ganadería, las flores, las frutas, que emergieron con fuerza en el contexto de la reconstrucción tras el terremoto.

Desde las primeras ediciones, los afiches de la Fiesta de la Fruta y de las Flores revelaron el lugar destacado que ocupaba la industria dentro de la economía local. Si bien las frutas y las flores aportaban el componente ornamental y simbólico que caracterizaba a la celebración, era la industria —representada en fábricas, engranajes y chimeneas— la que sostenía el discurso del progreso y la reconstrucción. Estos elementos gráficos cumplían una función emblemática: eran signos visuales que apelaban a referentes compartidos por la comunidad ambateña, y que contribuían a consolidar una identidad colectiva en torno al trabajo y la productividad. Aunque Martine Segalen no escribió sobre el caso de Ambato, su planteamiento sobre la capacidad de los símbolos festivos para condensar significados comunes (Segalen [1998] 2005, 30) resulta útil para entender cómo estos afiches movilizaban imaginarios vinculados al desarrollo económico local.

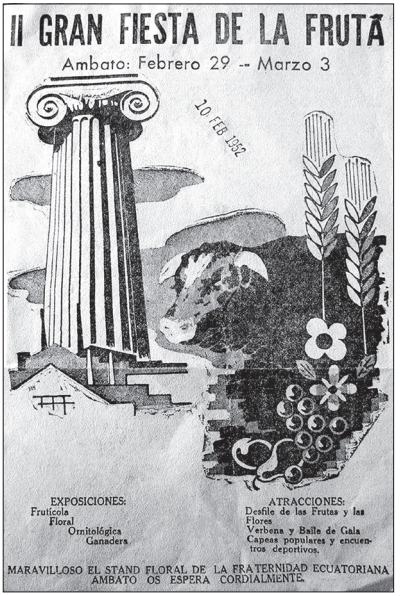
Este énfasis en la actividad industrial se materializó en alegorías visuales concretas. Por ejemplo, en el afiche correspondiente a la figura 6.3, una mujer sostiene en su mano derecha un engranaje, símbolo directo de la Cámara de Industrias, entidad organizadora del evento. Esta imagen, cargada de intención simbólica, articulaba la feminización de la fiesta con la exaltación del trabajo fabril. Aunque en afiches posteriores la industria no siempre ocupó un lugar central, su presencia fue constante, ya sea mediante referencias al entorno arquitectónico o a la infraestructura productiva. En el afiche de 1952 (figura 6.4), por ejemplo, se delinearon las siluetas de fábricas en funcionamiento, integradas al fondo del paisaje, como parte de un imaginario urbano que aspiraba a proyectar modernidad, dinamismo y autosuficiencia económica.

Figura 6.3. Ambato saluda a la patria



Fuente: *Crónica* (31 de diciembre de 1950).

Figura 6.4. Segunda Gran Fiesta de la Fruta



Fuente: *Crónica* (28 de febrero de 1952). Las tres F, debajo de la imagen, se refieren a la Fiesta de la Fruta y de las Flores.

En este marco, también resulta importante comprender la relevancia de la agricultura en la provincia de Tungurahua, históricamente reconocida por su diversidad y volumen de producción agrícola en el contexto de la Sierra ecuatoriana (Ospina Peralta et al. 2009, 31). Esta zona geográfica, se caracteriza por una estructura agraria basada en la predominancia de pequeños y medianos agricultores, con escasa presencia de latifundios (Ospina et al. 2009, 5). Esta configuración permitió a muchos agricultores, combinar la actividad agrícola o ganadera con el comercio. Los pequeños agricultores buscaban acceder a ferias locales y mercados lejanos y participar en actividades comerciales, mientras que los grandes productores vendían a intermediarios que visitaban sus fincas o entregaban sus productos a las bodegas de mayoristas o a las fábricas de las ciudades (Ospina Peralta et al. 2009, 32).

Estas dinámicas económicas fueron reflejadas en los afiches de las primeras ediciones de la Fiesta de la Fruta y de las Flores, como símbolo del proceso de reconstrucción de Ambato. Por ejemplo, en el cartel de 1952 se destacan dos ramas de cereal, un producto agrícola fundamental. Según el cronista Gerardo Nicola López (1960, 147), el cereal constituía la 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. En el afiche de 1953 (figura 6.5), los protagonistas son dos atados de cebolla, aludiendo a zonas específicas de la provincia especializadas en el cultivo de hortalizas. El cultivo de cereales, hortalizas y vegetales se realizaba en los sectores aledaños a la zona urbana de Ambato.

Asimismo, era común la representación del ganado vacuno, e incluso caballar. En la edición de 1951, el afiche mostraba un corral con diversos ejemplares de ganado, en armonía con la denominación de "exposición agroindustrial". Esta categoría fue modificándose en los años siguientes hacia una "exposición ganadera", centrada en la figura de uno o dos toros de imponente presencia.

Además de esta dimensión productiva, los afiches de 1951 y 1952 revelan una fuerte influencia de la estética clásica grecorromana. Elementos como la toga griega que viste la mujer o el pedestal de inspiración helénica no responden únicamente a un gusto artístico, sino a una estrategia simbólica.

Figura 6.5. La Fiesta de la Fruta



Fuente: *Crónica* (20 de febrero de 1953).

En esos años, Ambato buscaba proyectarse como una ciudad culta, refinada, con una imagen de armonía, belleza y tradición. Esta recuperación de lo clásico dialoga con otras expresiones urbanas de la época, como el Mausoleo de Montalvo o la columna de la Independencia. En conjunto, tales recursos apuntaban a reforzar una identidad ilustrada y un pasado ilustre, una grandeza cultural sostenida en su legado intelectual.

En esta misma línea simbólica, las flores y las frutas fueron representadas con una delicadeza que responde a un imaginario romántico de la ciudad. En el afiche de 1951, por ejemplo, la figura femenina aparece envuelta en una tela decorada con flores y coronada con frutas. En el de 1952, se destacan uvas, peras, manzanas y flores dispuestas armoniosamente en una cesta de mimbre sobre el césped. Estos elementos, más allá de su valor productivo, eran utilizados como ornamentos que embellecían y exaltaban la ciudad.

No obstante, los afiches no se limitaron a representar lo agrícola o lo decorativo. También incorporaron elementos que, en apariencia, podrían parecer ajenos a la fiesta, pero que respondían a propósitos culturales y políticos. Se trató de recursos visuales destinados a generar consenso sobre el rumbo de la reconstrucción, al tiempo que visibilizaban problemáticas locales.

La incorporación de símbolos cívicos, religiosos o naturales puede vincularse contexto histórico de Ambato en los años posteriores al terremoto. En el afiche de 1952, por ejemplo, se observan dos símbolos emblemáticos: la columna de los héroes de la independencia y la iglesia La Catedral. Esta última, dibujada sutilmente detrás de unas espigas, estaba en proceso de reconstrucción tras el sismo. Para comprender esta incorporación, es necesario remitirnos a los acontecimientos de la época. La Catedral, reemplazó a la iglesia Matriz tras el terremoto. El contrato para su edificación se firmó el 18 de marzo de 1952 con el respaldo del presidente Galo Plaza (Miranda Torres 2000, 202), lo que explicaría su inclusión tenue en el afiche, en una clara alusión a las tensiones y expectativas generadas en torno a la reconstrucción religiosa del centro urbano.

Al igual que el afiche con La Catedral, en otro se incluyó la columna del 12 de noviembre, que simboliza otra coyuntura de la época. Este muro algo destruido por el terremoto era considerado un "monumento de veneración pública" y debía estar presentable para la celebración de la fiesta cívica de independencia. Su reconstrucción formaba parte de los festejos cívicos en la provincia; 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" (Carrasco Miño 1950, 30). Relaciono la inclusión de la columna en el afiche de 1952 con su restauración y posterior inauguración, que estuvo a cargo de la alcaldía del doctor José Arcadio Carrasco Miño. Esta restauración, promovida por la alcaldía de Carrasco Miño, buscaba articular la festividad de la cosecha con la conmemoración cívica, entretejiendo lo popular y lo patriótico en una narrativa común.

En el afiche de 1953 se integraron además elementos naturales como el árbol de corcho o alcornoque, especie única en Ecuador. Este árbol,

sembrado en 1914 por Augusto N. Martínez en la entonces Quinta Normal de Agricultura, sobrevivió a la transformación de la institución en el Colegio Ambato. Durante la reconstrucción, la empresa encargada de las obras propuso su tala, lo que generó oposición por parte de la rectora Georgina Hurtado, quien defendió su conservación como acto de respeto a la naturaleza frente al avance de una modernidad mal entendida.

Los afiches también evocaron una fuerte nostalgia por el Ambato anterior al terremoto. Un ejemplo, es el afiche de 1954, que incluyó una panorámica de la ciudad en la que se divisan las casas e iglesias construidas en piedra *pishilata* y *bahareque*. Estas representaciones funcionaron como una añoranza visual por una antigua ciudad que, aunque parcialmente destruida, seguía viva en la memoria colectiva de sus habitantes. Así, con los afiches se promocionó una fiesta y se construyó un relato visual y emocional sobre una ciudad que intentaba rehacerse.

El afiche de 1954 incorporó por primera vez la imagen del volcán Tungurahua, símbolo natural y geográfico que trasciende los límites del cantón Ambato. Esta inclusión no fue fortuita: representaba una clara intención de proyectar la Fiesta de la Fruta y de las Flores como un evento de alcance provincial. La presencia del volcán evocaba la integración de las parroquias rurales y de los demás cantones de Tungurahua, y manifestaba el deseo de sus organizadores de ampliar la participación y el sentido de pertenencia colectiva. Así, la fiesta empezaba a consolidarse como una celebración que no solo rendía homenaje a la reconstrucción urbana, sino también al renacer de toda la provincia tras la catástrofe.

En este proceso, los afiches y demás imágenes que circularon en torno a la fiesta comunicaban información o estética y contribuyeron activamente a la construcción de un consenso simbólico sobre el futuro deseado tras el terremoto. Las exposiciones y representaciones visuales funcionaron como vitrinas del nuevo modelo de ciudad y provincia que se aspiraba a consolidar. Hasta aquí, he analizado cómo las ferias y exposiciones florales, frutícolas, agropecuarias e industriales retomaron ideales previos al sismo de 1949, reforzando ciertos valores y aspiraciones compartidas. Sin embargo, a continuación, exploro lo que sucedió cuando ese consenso comenzó a fracturarse.

1955: una tensión en medio del consenso

En 1955 se tomó la decisión de suspender la Fiesta de la Fruta y de las Flores lo que marcó una ruptura de la continuidad festiva iniciada en 1951. Esta interrupción puede ser interpretada como una señal del tambaleo del consenso que la celebración había logrado consolidar tras el terremoto de 1949. En la prensa se anunciaba en primera plana "V Fiesta de la Fruta se posterga para marzo venidero" (*Crónica*, 12 de febrero de 1955) lo que auguraba la posible reprogramación o a su vez el riesgo real de su cancelación definitiva. Con ello, se incumplía lo estipulado en el documento fundacional de la fiesta, que exhortaba "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).

La explicación oficial difundida por la prensa apuntaba a condiciones materiales adversas. Según el diario *Crónica*, la suspensión se justificaba por las malas condiciones de la urbe, la falta de instalación de los servicios urbanos —entre estos el alcantarillado y la electricidad que eran responsabilidad del Concejo Cantonal— y las calles en mal estado que podían proyectar una imagen negativa de la ciudad a la población visitante (*Crónica*, "V Fiesta de la Fruta se posterga para marzo venidero", 12 de febrero de 1955, 1).

El relato oficial insistía en que la suspensión de la fiesta obedecía exclusivamente a factores logísticos, negando cualquier trasfondo político. La prensa local difundió un discurso que replicó esta versión, señalando que su interrupción se debía a "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" (*Crónica*, "Antena", 27 de febrero de 1955, 4). Además, se recalcaba que con esta decisión "no se rompe la tradición ya que se dificulta para que se celebre la V fiesta en este mismo año de 1955" (*Crónica*, "Antena", 27 de febrero de 1955, 4).

A pesar de estos argumentos, al revisar las actas del Concejo Cantonal encuentro otras razones de la suspensión que trascienden las malas condiciones urbanas. El cronista local Gerardo Nicola Garcés (1960) advirtió

de este particular en su monografía sobre la provincia de Tungurahua: la destitución del alcalde socialista Neptalí Sancho Jaramillo, en enero de 1955, y su sustitución por un alcalde itinerante conservador llamado Ruperto Camacho Mejía, alteró el clima político de la urbe y ocasionó la decisión de suspender la fiesta. Esta transición generó tensiones en el seno del gobierno local y afectó la continuidad de proyectos vinculados a la organización de la festividad, cuya ejecución dependía en gran medida del liderazgo municipal.

La decisión de suspender una fiesta que ya había adquirido proyección local, nacional e incluso internacional, fue tomada en un contexto de inestabilidad institucional. A pesar de que la fiesta había sido pensada como una expresión de integración provincial, su cancelación se produjo sin mayor consideración al acta fundacional. La Comisión de la Fiesta, integrada por miembros del Concejo Cantonal, sometió la decisión a debate y votación. Entre las opciones que se debatieron fueron la suspensión definitiva con miras a su realización para el siguiente año, o su postergación para marzo. En este proceso también se convocó a representantes de los comités barriales, intentando mantener cierto grado de legitimidad ciudadana en medio de una coyuntura marcada por la tensión política y el desgaste del consenso festivo.

Los resultados de la votación mostraron opiniones enfrentadas entre los miembros del Concejo: 11 votos a favor de la postergación de la fiesta para marzo y cinco votos para que la celebración fuese suspendida definitivamente. Sin embargo, la población que asistía al debate apoyaba mayoritariamente la cancelación total. Sus intervenciones influyeron en el cambio de postura de algunos concejales que originalmente se habían manifestado a favor de la postergación.

Durante el debate, los concejales aseguraron que, más allá de la realización o no de la festividad, se comprometían a presentar la ciudad en las mejores condiciones posibles. Reiteraron su respaldo a la Comisión organizadora y afirmaron que el Concejo "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).

Las actas del Concejo revelan que las causas de la suspensión no fueron únicamente técnicas o logísticas. Se hace evidente una fuerte carga política en la decisión: "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 tensiones generadas tras la destitución del alcalde Neptalí Sancho fueron determinantes a la hora de decidir la suspensión. Así, la población de Ambato, que logró un valioso consenso a través de la fiesta después del terremoto de 1949, se estaba fraccionando por desacuerdos políticos a tal punto de suspender el evento, símbolo de la reconstrucción.

Frente a este contexto de polarización, algunos concejales hicieron un llamado a superar las tendencias políticas en tensión. Reivindicaron el carácter integrador de la Fiesta de la Fruta y de las Flores: "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).

La destitución de Sancho Jaramillo fue impulsada por los concejales de tendencia conservadora "con denuncias que nunca fueron debidamente comprobadas" (Sancho de la Torre 2012, 127). Según algunos testimonios, esta decisión se habría concretado durante el Congreso Eucarístico de la Ciudad de Ambato, en diciembre de 1954, lo cual sugiere la posible implicación de la Iglesia en el conflicto político. De hecho, en las elecciones para la alcaldía de 1953, monseñor Bernandino Echeverría ya había advertido 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, citado en Sancho de la Torre 2012, 118). Hacia enero de 1955 —fecha cercana a la fiesta— las controversias en torno a las acusaciones contra Sancho aún persistían.

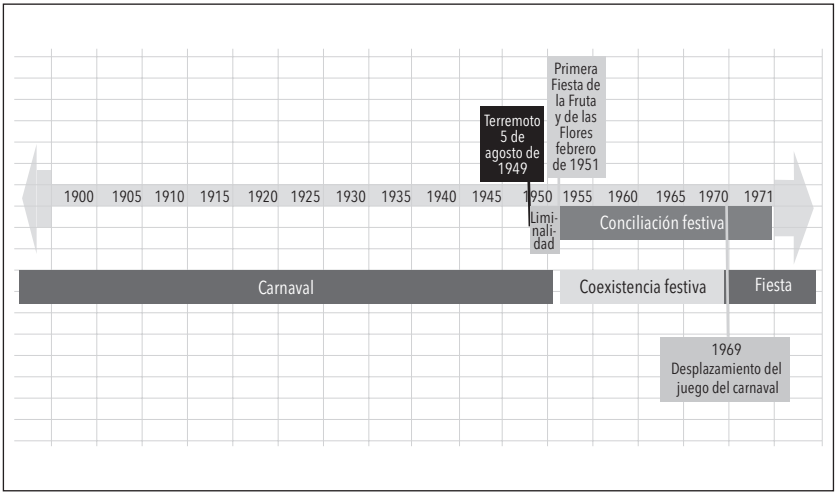
Así, a seis años del desastre, pesaron más los conflictos políticos que la memoria del terremoto y el compromiso simbólico con la continuidad de

la fiesta. Esta ruptura llevó necesariamente a la intelectualidad a replantearse la fiesta. Por eso, en las siguientes ediciones fue preciso incorporar nuevos símbolos y significados que permitieran renovar su legitimidad frente a la sociedad.

Desplazamiento del carnaval y otras prácticas populares

Las fiestas pueden ser el resultado de motivos excepcionales como victorias, derrotas militares o desastres (Bringman 1993, 68). En Ambato, el terremoto dio lugar a la Fiesta de la Fruta y de las Flores, que se situó en el calendario festivo local desde febrero de 1951. En varias ocasiones la fiesta coincidió temporalmente con las fechas del carnaval (figura 6.6). En otras palabras, la nueva festividad no se instaló en un espacio vacío, sino que antes de 1949 ya se había instalado todo un universo festivo, cuyas disputas se acrecentaron con la incorporación de la nueva festividad.

Figura 6.6. Línea de tiempo



Ambato contaba con una trayectoria de fiestas y diversas formas de celebrar. A mediados del siglo XX eran frecuentes los festejos cívicos como el del 7 de julio, que recordaba el nacimiento de Pedro Fermín Cevallos; el del 13 de abril, que conmemoraba el nacimiento de Montalvo y el Día del Maestro; y el del 12 de noviembre, fecha para recordar la independencia de Ambato, considerada la fiesta mayor antes del terremoto.

La celebración local que surgió tras el sismo desplazó a otra de gran escala espacial y temporal: el carnaval (Jaramillo 1974, 16). Con la incorporación de la Fiesta de la Fruta y de las Flores, el universo festivo fue transformado. La cercanía —y en ocasiones coincidencia— de sus fechas con las del carnaval planteó interrogantes sobre la celebración de las primeras ediciones. ¿Guardaban alguna relación con el carnaval? Por tal motivo, rastreé la coexistencia, la transición festiva y el eventual desplazamiento del carnaval.

Tres elementos empezaron a coexistir en el escenario festivo local: el juego del carnaval con agua, que llegó a asociarse a la barbarie; las prácticas consideradas civilizadas propuestas por la intelectualidad; y la nueva fiesta, que aspiraba a centralizar la participación de toda la población local. Las noticias, las editoriales, las propagandas y las fotografías publicadas en *Crónica* y *El Heraldo* describen las prácticas carnavalescas, especialmente el juego en las calles.

La costumbre de arrojar agua no es reciente: forma parte del componente folclórico original del carnaval bajomedieval, aunque fue reprimida por las autoridades cuando, con el avance cultural, empezó a considerarse una práctica inaceptable socialmente, incluso insoportable (Petzoldt 1988, 156).

Ambato se insertó en los proyectos civilizatorios del carnaval que se expandieron durante la primera mitad del siglo XX en Latinoamérica. Los resultados de estos proyectos variaron desde su extirpación, como sucedió con la reinvención y estilización en Oruro (Abercrombie 1992), hasta su relocalización parcial en espacios privados (DaMatta [1997] 2002). Estos planteamientos civilizatorios también alcanzaron a varios lugares del Ecuador como Quito, Cuenca y Guaranda. Fue un periodo intenso marcado por la prohibición, vigilancia, control y sanciones del juego del carnaval con agua por considerarse una práctica incivilizada, ajena a la modernidad.

La nueva fiesta simbolizaba lo moderna que podía llegar a ser la población que disfrutaba con actividades "civilizadas", en contraposición con el juego del carnaval considerado una expresión de barbarie, rasgo que no podía permitirse la población local. Se construyó así una fiesta que reaccionaba ante el carnaval "barbárico", pero que se acercaba al ideal civilizado. Los organizadores de la nueva festividad establecían analogías del carnaval con la Fiesta de la Fruta. En efecto, afirmaban que Ambato, vivía "una gran fiesta polícroma en sus árboles […] La carita sonrojada de las frutas ensaya nuevas coloraciones desde los verdes y brillantes de sus ramas" (Miño, *Crónica*, "Ilusión de fiesta", 4 de noviembre de 1950, 3).

En consecuencia, la elección de la fecha de celebración fue una decisión cuidadosamente pensada. Según el calendario agrícola, febrero coincidía con la época de cosecha, lo que lo convertía en el momento propicio para exhibir la abundancia agrícola, floral y frutícola:

> [Hay en el] 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 disfraza de dichoso a todo corazón (Miño, *Crónica,* "La Fiesta de la Fruta", sección agrícola, 23 de septiembre de 1950, 3).

La Fiesta de la Fruta y de las Flores tenía un carácter más colorido y menos solemne que el de las fiestas cívicas. En ella se plasmaba el ideal de una ciudad moderna que, a su vez, conservaba un aire bucólico y natural: "todos los pueblos civilizados, en el advenimiento de la flor o el fruto, reúnen maravilladas expresiones multitudinarias" (Miño, *Crónica*, "La Fiesta de la Fruta, sección agrícola, 23 de septiembre de 1950, 3).

En este contexto, fue la intelectualidad la que redefinió el sentido del carnaval, diferenciándolo de prácticas consideradas inaceptables para una ciudad que aspiraba a la modernidad. No se trataba, afirmaban, de 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, *Crónica,* "Carnaval o Carnestolendas", 3 de febrero de 1951, 4). Se desterraba de esta forma todo lo que no fuera percibido como "civilizado", como el "bochinche, la algazara ridícula, el agua". En su lugar, se promovía un carnaval "ordenado" y "decente" en el que debían 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, *Crónica,* "Carnaval o Carnestolendas", 3 de febrero de 1951, 4). Por lo tanto, se promovían agendas festivas que reflejaran el grado de civilización de los pobladores.

Desde esta perspectiva, cuando se argumentaba que el carnaval podía convivir con la Fiesta de la Fruta, no se aludía al juego con agua, sino a una versión domesticada del carnaval civilizado. Solo al asumir estas distinciones, ambas festividades se consideraron compatibles y pudieron compartir el escenario festivo local, tal como se intentó en las primeras ediciones de la nueva fiesta.

También es necesario examinar cómo se desarrollaba el carnaval antes de que ocurriera el terremoto. En el escenario festivo coexistían el carnaval "civilizado" y las prácticas que la intelectualidad tildaba de "bárbaras". Esta diferenciación evidencia que el rito carnavalesco no es una expresión única ni inmutable en el tiempo o el espacio, sino un ritual condicionado por procesos culturales e históricos, marcados por prohibiciones y dispensas oficiales, tanto como por las costumbres precristianas y cristianas (Petzoldt 1988, 165). A su vez, confirma que la estilización de las fiestas populares, especialmente del carnaval, tienen una larga data. En América Latina, el carnaval ha transitado entre la estilización, el control, la autorización con ciertos reparos y la condena. Estas propuestas provenían principalmente de las élites que buscaban promover poblaciones, sitios modernos y enarbolaban los proyectos civilizatorios del carnaval en nombre de la modernidad y del progreso.

En Ambato, la agenda festiva civilizatoria incluía "fiestas sociales, bailes de máscaras, bailes en los distintos salones, regocijos populares distintos, actos de variedades y teatrales (*Crónica*, "Labor culturizadora", 10 de febrero de 1942, 4). A diferencia del juego del carnaval, estas festividades se realizaban en espacios privados como hoteles, hostales, clubes, teatros o cafés, y se caracterizaban por espectáculos urbanos y modernos. La intelectualidad retomaba el modelo civilizatorio de Europa para sustentar

la modificación de las prácticas carnavalescas. En Europa, la noción de civilización implicaba equilibrio, la integración humana y autorregulación (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.

Sin embargo, las aspiraciones de la intelectualidad no se materializaron como se esperaba. Su tarea no fue sencilla: el contexto, la gente y sus prácticas en Ambato eran distintos, y las nociones de civilización se formularon desde otras realidades. En América Latina, los espacios respondían a configuraciones sociales propias, marcadas por temporalidades y contextos específicos, y operaban a su propio ritmo (Kingman Garcés 2014, 28). La tarea implicó un proceso de largo aliento, basado en la selección y recomendación de prácticas consideradas civilizadas; es decir, en vigilar, prohibir y permitir comportamientos, o como diría Foucault ([1975] 2002), en disciplinar a quienes participaban del carnaval.

Por lo general, las puertas de las casas funcionaban como fortines desde donde se marcaba a las personas con agua u otras sustancias, utilizando lavacaras, bombas y cascarones. Al adquirir cierta permisividad, los carnavaleros irrumpían en el espacio público. El carácter cómico (Bajtin [1987] 2003), los actos tolerados y el "mundo al revés" fueron las razones para que el juego del carnaval fuera reiteradamente censurado y prohibido en el mundo. Así percibió la intelectualidad los primeros carnavales tras el movimiento telúrico:

> 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 (*Crónica,* "Día de cenizas", 7 de febrero de 1951, 4").

Esta noticia sobre el carnaval aparece apenas un año y medio de acontecido el desastre. Hubo carnaval, aunque se seguía enfrentando el luto por la tragedia. Ambato y sus alrededores seguían esperando respuestas sobre la reconstrucción, y algunos habitantes continuaban viviendo en refugios improvisados. ¿Cómo interpretar la persistencia del carnaval en estos contextos trágicos, incluso cuando su celebración fue más intensa que en otros años? En Ambato, el desastre dio lugar a la intensificación del carnaval, lo cual fue interpretado por la intelectualidad como un desenfreno.

El carnaval se convirtió en la segunda vida del pueblo a través de la risa (Bajtin [1987] 2003, 14), una suerte de analgésico para afrontar la vida, cuya presencia aliviana las emociones de inestabilidad. La risa carnavalesca puede verse como el medio para enfrentar los sinsabores del terremoto. Disfrutarla y permitir que cumpla su función de válvula de escape era un lujo que solo podía vivirse durante los días de fiesta (Bajtin [1987] 2003, 90). La risa popular alivia, aunque sea de forma temporal, las presiones y los lamentos de la vida cotidiana. Es un momento de cierta permisividad que permite el desfogue de las emociones contenidas.

Esta risa, presente en contextos populares y no oficiales, se asocia a lo grotesco, lo inferior y lo corporal en un sentido moral. Durante eventos como el carnaval, donde se invierte el orden establecido, las personas utilizan un lenguaje cargado de representaciones del cuerpo grotesco (Bajtin [1987] 2003, 287). El cuerpo, su figura, sus formas, el roce corporal se convierte en objetos de condena. Estos juicios, como evidencia la reacción de la producción intelectual, recaen particularmente sobre el cuerpo femenino.

En relación con la coexistencia entre lo festivo y lo trágico, el primer registro de preocupación se encuentra en la prensa local en 1954. Si antes de las primeras ediciones de la fiesta ya se buscaba erradicar el carnaval, considerado bárbaro, esa preocupación se incrementó con la constante sanción y control:

> 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 qui-

> tando todo el brillo y la lucidez que todo buen ambateño desea dar a su Fiesta, Fiesta de la Fruta (*Crónica*, "Llamamiento a la cultura ambateña", 9 de febrero de 1954, 2).

El juego del carnaval con agua alteraba el orden social y vida cotidiana. Este desorden también podía vincularse con la represión y el desfogue de la sexualidad. Mientras, el carnaval "civilizado" y la Fiesta de la Fruta representaban 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" se transformaban en "¡¡¡cascadas hirientes que se vuelcan con sabido impulso de bañar al transeúnte indefenso!!!" (Miño, *Crónica*, "Ilusión de fiesta", 4 de noviembre de 1950, 3).

A la risa en forma de burla y al desorden, se sumó la preocupación por la violencia. Según la prensa, el juego se tornaba en ocasiones brusco, causaba discusiones en la vía pública, accidentes por los bombardeos de globos, anilina y talco, e incluso provocando resfriados posteriores. Los estudiantes eran retratados ocupando las calles, situados en las esquinas de las casas, posiblemente apostados para jugar al carnaval (figura 6.7). La fotografía fue tomada por el fotorreportero de *El Heraldo*, Luis Antonio Sánchez.[2]

Figura 6.7. Agua y peligro en las calles



Fuente: El Heraldo (23 de febrero de 1968).

[2] Tenía un estudio fotográfico propio llamado Gina.

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 (*El Heraldo*, "Consecuencias del carnaval", 1 de marzo de 1963, 8).

En última instancia, las autoridades y la intelectualidad propusieron que el juego con agua solo debía permitirse en el espacio privado de los hogares. De este modo, ni la imagen ni la tranquilidad de la ciudad se verían afectadas. Quienes disfrutaran del juego de carnaval podían hacerlo, pero puertas adentro, entre allegados y familiares, obligados a respetar al transeúnte por un principio elemental de educación y cultura (*El Heraldo*, "Nuevamente el carnaval, Apreciaciones", 28 de enero de 1956).

Lo anterior muestra la presencia de ciertas grietas que desafían al proyecto civilizatorio. Se reglamenta y sugiere la celebración en el espacio público. Probablemente lo que en realidad incomodaba no es el juego con agua *per s*e, sino el juego con cualquier sustancia en el espacio público que diera paso a la burla, el desorden, la violencia o el desafío a la autoridad.

Vale la pena detenerse en las sanciones establecidas para quienes participaban en juegos carnavalescos en espacios públicos. La multa y la prisión fueron los principales mecanismos de castigo. Si bien los Códigos Penales de 1938 y el de 1960 en Ecuador contemplaban estas sanciones, en la práctica, los castigos se asemejaron a los aplicados en el siglo XVII y XIX cuando la represión operaba como "un punto ciego frente a la

sanción castigadora, ejemplificadora y prevencionista" (Morales Morales 2017, 5).

Durante el periodo republicano, el primer Código Penal que penalizó el juego público del carnaval fue el de 1872, promulgado bajo la presidencia de Gabriel García Moreno. El castigo para quienes jugaran 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, art. 597). Se consideraba una contravención de segunda clase. En 1938, la multa por el juego público del carnaval se fijó, según la gravedad, de once a veinte sucres y prisión de un día, o con una de estas penas solamente (Código Penal 1938, art. 579). El Código fue publicado durante la presidencia de Alberto Enríquez Gallo. Y, finalmente, en el artículo 579 del Código Penal de 1960 se mantuvo la sanción para los carnavaleros: multa y prisión.

Sin embargo, el análisis de la prensa local revela la existencia de otros castigos al margen del Código Penal, tales como el trabajo comunitario y el ejercicio físico.

> 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 (*Crónica*, "840 sucres ingresaron el martes a tesorería municipal de carnavaleros", 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 (*Crónica*, "Autoridades resolvieron impedir el juego de carnaval", 18 de febrero de 1960, 1).

En Ambato, como en otras ciudades donde se jugaba de forma clandestina, la prohibición era frecuentemente ignorada. Marco Antonio Freire,

sobreviviente del terremoto, cuenta que durante su niñez vendía globos llenos de agua para el carnaval. Frente a su casa colocaba una lavacara con globos que eran vendidos en un medio real cada uno (entrevista, Ambato, 27 de mayo de 2021). El carnaval se jugaba entre familiares y con los transeúntes que recorrían por las calles. Lo que se sancionaba era el uso del agua, la harina y el 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, *Crónica*, "Ilusión de fiesta", 4 de noviembre de 1950, 3).

En *Crónica* se señalan los continuos operativos de la Guardia Civil, especialmente en las afueras de instituciones educativas y en zonas céntricas, para vigilar a la población. Aquellos sorprendidos en el juego eran castigados, principalmente, mediante sanciones corporales — como ejercicios físicos o trabajos comunitarios— más que con las multas y sanciones estipuladas por el Código Penal. Otro mecanismo punitivo empleado era la exposición pública: la prensa local publicaba los nombres y apellidos de los infractores. Así se anunciaba: "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" (*Crónica*, "Autoridades resolvieron impedir el juego de carnaval", 18 de febrero de 1960, 1).

A pesar de las prohibiciones y de los continuos esfuerzos de las autoridades por erradicar el juego, la prensa registraba año tras año cómo sectores de la población desobedecían las disposiciones. La persistencia del juego puede interpretarse no tanto como una mera transgresión de la norma, sino como una reafirmación de la existencia misma de la ley (Eco 1989, 17, 18). El disfrute del carnaval nace de la conciencia y la interiorización de las reglas: solo desde ese reconocimiento se puede experimentar el placer de su transgresión. Así, el carnaval recuerda que existe una norma y una sanción, la cual solo se hace efectiva una vez al año, pues un carnaval eterno perdería su sentido (Eco 1989, 17, 18).

En las prácticas de comerciantes y carnavaleros se vislumbran otras formas contestatarias. A pesar de las restricciones, la prensa incluía anuncios

publicitarios de globos, talco y anilina que comenzaban 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)" (*Crónica*, "Globitos Fénix", 18 de enero de 1955, 5). O bien:

> 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 (*Crónica*, "Atención carnavaleros", 5 de febrero 1956, 1).

Ante la prohibición del juego del carnaval con agua, los comerciantes apelaron argumentos modernos para promocionar sus productos. En los anuncios publicitarios se muestra una clara intención de invertir los argumentos de la población civilizada, elaborando su propia clasificación sobre lo permitido y lo prohibido. Desde esta lógica comercial, el juego con agua se consideraba aceptable siempre que se realizara con globitos de carnaval y no con lavacaras, estableciendo así una distinción entre lo "decente" y lo inapropiado. Los recursos publicitarios utilizados por los comerciantes para ofrecer sus productos se percibe un esfuerzo por legitimar el juego y hacerlo compatible con la idea de modernidad.

> 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 (*Crónica,* "Carnaval", 8 de febrero de 1952, 4).

Fuera o no parte de una estrategia publicitaria, los comerciantes construyeron y movilizaron sus propias nociones de lo civilizado hacia mediados del siglo XX. Para ellos, lo "decente" en el juego del carnaval implicaba el uso de globos de agua, en contraposición al uso de lavacaras u otros elementos considerados rústicos o inadecuados. Hacia 1960, con la introducción del espumante, esta forma de jugar al carnaval se consolidó como socialmente aceptable (figura 6.8). Este proceso revela

cómo los comerciantes respondían a las disposiciones oficiales, además de conocer, movilizar, reinterpretar las concepciones sobre lo decente. De esta manera se establecían negociaciones entre el sector popular y la élite.

Figura 6.8. "Juegue carnaval decentemente"



Fuente: *El Heraldo* (5 de febrero de 1965).

Ahora bien, en la cultura popular, las prohibiciones se entrelazaban con prácticas socialmente toleradas o incluso promovidas. La restricción del juego del carnaval contrastaba con la posibilidad de realizar otras expresiones festivas como las capeas populares, al estilo de los tradicionales toros de pueblo.[3] Estas celebraciones, comunes durante los días de carnaval, tenían lugar en espacios periféricos de la ciudad, acondicionados con graderíos improvisados en plazas como las de La Merced e Ingahurco, donde se fomentaba la convivencia comunitaria.

Sin embargo, llama la atención que, en 1954, emergieron las primeras manifestaciones de incomodidad respecto a la coexistencia de estas celebraciones. Ese año se prohibió la realización de las capeas durante los días festivos, proponiendo su reprogramación para después de la Fiesta de la Fruta y de las Flores. Según la prensa de la época, no era conveniente que una fiesta "interfiera con otra que no guarda afinidad con la esencia misma que ostenta la Fiesta de la Fruta, la fiesta de la ambateñidad" (*Crónica*, "Deben postergarse las capeas" 11 de febrero de 1954, 1). Esta capea fue propuesta en el contexto del carnaval como se realizaba anualmente en el barrio La Merced.

> 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 un acto de mediación con el barrio La Merced, se resolvió postergar las capeas populares para el domingo 21 de febrero una vez

[3] Práctica popular desarrollada en una plaza que consiste en correr delante del ganado vacuno, evitando hábilmente los cuernos de los animales.

concluida la Fiesta de la Fruta y de las Flores (*Crónica,* "Imperó la razón", 16 de febrero de 1954, 4). Esta postergación podría entenderse como el desplazamiento de lo popular si solo se ve desde la perspectiva de los organizadores. Sin embargo, la decisión fue producto de una negociación con el barrio, lo que muestra la importancia que adquiría la Fiesta de la Fruta y de las Flores. Al no prohibir la práctica, sino simplemente reubicarla en el calendario, se revela un margen de permisividad que reconoce el valor simbólico y social de estas formas de celebración popular.

En el contexto de los marcos civilizatorios, por lo general se busca el autocontrol y la pacificación de la población como parte del proceso de modernización urbana (Elías [1939] 1989, 331). Ambato, en su apuesta por un carnaval "civilizado" y luego por la institucionalización de la Fiesta de la Fruta y de las Flores, requería mantener la "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 (*El Heraldo*, "Todo por Ambato", 14 de enero de 1966, 4). Así, además de resguardar el prestigio de la ciudad, las autoridades insistían en promover la tranquilidad entre los habitantes, configurando un equilibrio entre el control social y la legitimación parcial de las prácticas festivas populares.

> 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 ("La anhelada culturización", *Crónica*, 28 de febrero de 1960, 4; mayúsculas del original).

En muchas ocasiones, la estrategia para lograr que la población evitara jugar al carnaval apelaba al cariño a su tierra. Es decir, se invocaba al ambateñismo como una forma de recordar la importancia de 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" (*El Heraldo,* "Todo por Ambato", 14 de enero de 1966, 4).

Frente a estas circunstancias, las campañas por erradicar el juego del carnaval eran constantes hasta que, en 1969, se tomó la decisión definitiva: la Fiesta de la Fruta y de las Flores pasaría a celebrarse en las mismas fechas del carnaval.[4] Esta coexistencia supuso, de hecho, el desplazamiento del carnaval popular. En el imaginario festivo local se priorizó la nueva festividad, dejando de lado —al menos oficialmente— el juego con agua y las expresiones tradicionales asociadas al carnaval.

Hasta aquí he analizado la Fiesta de la Fruta y de las Flores como un dispositivo para comprender los sentidos del restablecimiento de la ciudad. Mostré cómo las miradas sobre su futuro se desplegaron en las ferias-exposiciones, en los afiches y en el resto de la agenda festiva. Estos momentos se aprovecharon para mostrar una imagen de Ambato como ciudad industrial, agropecuaria, floral y frutícola; un imaginario urbano donde lo bucólico y lo moderno convivían como parte de una narrativa de progreso.

En este marco, la fiesta también fue un espacio de negociación simbólica. Se negoció la permanencia de otras prácticas como el carnaval en su versión "civilizada", mientras se relegaban otras que eran consideradas bárbaras. Para los intelectuales y organizadores, las prácticas que respondían a la idea de un carnaval regulado y ordenado se ajustaban mejor a los propósitos de la nueva festividad, mientras que el carnaval "barbárico" debía ser erradicado.

Muestro que este proyecto de erradicación fue posible solo después del terremoto de 1949. A diferencia de otros lugares donde el carnaval fue reinventado —como en Oruro (Abercrombie 1992)— o parcialmente desplazado hacia espacios privados (DaMatta [1997] 2002), en Ambato se optó por centralizar la fiesta. En el mapa 5 ubico los espacios de comunalidad durante las primeras ediciones Fiesta de la Fruta y de las Flores, para establecer los lugares de encuentro de la población durante la fiesta. Es decir, se trató de dirigir la mirada hacia una sola festividad, una celebración

[4] Ambato fue la primera ciudad de Ecuador en la que se erradicó el carnaval con agua.

capaz de representar a sujetos modernos y civilizados. Así, se desplazaron prácticas que ponían en riesgo ese imaginario festivo alineado con los ideales del progreso y la urbanidad, que suponen un tipo de comportamiento y de sujeto acorde a la imagen civilizatoria que se quiere proyectar.

La población local debió actuar, parecer y convertirse en gente moderna. En muchas ocasiones, como sugiere Norbert Elías ([1939] 1989), este proceso implicó una creciente autorregulación, necesaria para formar parte del universo festivo bajo las condiciones impuestas por el sujeto moderno. En el caso de Ambato, el terremoto de 1949 fue la oportunidad para encauzar las festividades locales hacia esa idea de la civilización y modernidad, y así extraer otros sentidos del desastre.

> Ambato, robusta de alma, Ambato, recia de cuerpo, no te abate el terremoto, ni con látigo de acero […]. Si él te demuele el palacio, y la catedral y el templo, abres la tierra que tiempla 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: mas, 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 (Romero y Cordero 1951, 58).

Capítulo 7
La reconfiguración social en la fiesta

Muy buenos días de Dios,
en lo agrario de una Fiesta
de la Fruta y de las Flores
que son zumo de esta tierra…
Que avance el sol mañanero
con la luz que mañanea;
y repiquen las campanas
del azul en primavera.

—Romero y Cordero,
"Romance para saludar"

Los periódicos locales anunciaban la llegada de la fiesta con un tono de entusiasmo, celebrando su proximidad como un acontecimiento esperado con alegría. Titulares y crónicas dan cuenta de cómo la comunidad vivía la espera festiva y cómo la llegada del evento era recibida con felicidad colectiva. La prensa describía la celebración como un "escenario de unión y de alegría" (*El Heraldo,* 15 de enero de 1966, 6), una "fiesta de alegría y folklor" (*El Heraldo*, "XVIII Fiesta"*,* 16 de febrero de 1969, 1). Esta percepción de felicidad[1] encuentra eco en los testimonios orales, donde los recuerdos evocan una transición emocional marcada por frases como: "era

[1] María Stegmayer y Micaela Cuesta (2012, 1) demuestran el abundante interés por las nociones de recuerdo, olvido, trauma y duelo en la memoria histórica en detrimento de emociones como la felicidad.

un contento", "una alegría", "una felicidad inmensa". Así, la experiencia de la fiesta aparece como un canal emocional que permite transformar el miedo vivido durante el terremoto en una alegría compartida.

Considerando que quienes sobrevivieron al sismo vivieron las primeras ediciones de la Fiesta de la Fruta y de las Flores durante su niñez o adolescencia, sus evocaciones destacan no tanto las ferias-exposiciones oficiales, sino los eventos populares y multitudinarios que marcaron su vivencia personal, como los desfiles o los juegos mecánicos. Por ejemplo, Marcelo Rubio, recuerda esperar con alegría los juegos mecánicos a cargo de la empresa Central Park (videoconferencia, 6 de noviembre de 2020), pues en la Plaza Urbina se instalaron juegos como el tren fantasma, la rueda moscovita, el tiro fotográfico y la carpa misteriosa (*Crónica*, "Central Park", 13 de febrero de 1951, 4).

En este contexto, la emoción del miedo se va desarticulando progresivamente y da paso a una emoción liberadora: la felicidad. Este tránsito emocional implica también un pasaje simbólico del tiempo rutinario al tiempo festivo. La alegría se configura como un momento de armonía tanto universal como personal, una vivencia intensa y transformadora que, si bien no desconoce las dificultades ni la condición transitoria de la existencia humana, permite resignificarla desde un lugar de celebración (Stegmayer y Cuesta 2012, 2-3).

Considerando estas huellas del pasado, estudio la Fiesta de la Fruta y de las Flores como un rito, en tanto que, al estar concebida como una celebración permanente y anual, se sostiene en la repetición regular de ciertas estructuras simbólicas y organizativas con el objetivo de provocar efectos prácticos: convocar, fomentar, anticipar, mantener o recuperar algo específico (Escobar 2003, 16).[2] Al escoger esta mirada apuesto por explorar las prácticas rituales, los símbolos que las acompañan y la alegría festiva que las envuelve. Sostengo que esta ritualización, basada en elementos más o menos estables en el transcurso del tiempo, es precisamente lo que ha posibilitado su permanencia y legitimidad en el imaginario local.

[2] Según Ticio Escobar (2003, 2-11), la fiesta puede estudiarse desde diferentes perspectivas: como juego, como culto, como representación, como arte, como instancia de mediación y como rito.

Para ilustrar los símbolos y la vivencia de la alegría en la fiesta, recurro a diversas fuentes: los periódicos *Crónica* y *El Heraldo*, así como la producción cinematográfica de Cristóbal Cobo Arias, quien documentó visualmente la agenda festiva. Además, incluyo testimonios para indagar las expresiones de alegría ante la llegada de la fiesta. Las actas del Concejo Cantonal fueron útiles para conocer los debates sobre la incorporación de los sectores populares en la planificación y desarrollo del evento.

En este marco, describo la presencia de los sectores populares en la fiesta tanto en su agenda festiva como en la producción intelectual que acompañó dicha agenda. En la segunda parte del estudio, muestro cómo las prácticas desplegadas durante la fiesta incluyeron símbolos cargados de significado compartido por la población, generaron experiencias de comunalidad en espacios públicos como parques, calles y plazas, y dieron lugar a una alegría colectiva. Esta alegría, lejos de ser superficial, constituyó un momento de encuentro que reconfiguró las relaciones sociales heredadas del contexto traumático del terremoto, propiciando nuevas formas de interacción, pertenencia y memoria compartida.

Los sectores populares en la fiesta

La celebración constituye una ocasión privilegiada para reforzar los lazos colectivos, al tiempo que da forma y continuidad al grupo como entidad social (Saignes 1993, 60). Este efecto cohesionador ocurre tanto en los intensos meses de preparación como en las procesiones, donde la ciudad se muestra unida en un espíritu de acuerdo generalizado (Segalen [1998] 2005, 116). Desde esta perspectiva, pensar la Fiesta de la Fruta como rito significa comprenderla como un mecanismo de reforzamiento del vínculo social comunitario, robustecido a través de la participación activa de actores diversos en el espacio urbano y el rural de toda la provincia.

> Debemos pensar que la Fiesta de la Fruta no es, ni debe ser, solamente una distracción de 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 (*Crónica*, "Educación y Fiesta de la Fruta", Sección Agrícola, 6 de enero de 1951, 3).

Si bien existía un consenso general sobre la necesidad de integrar a los sectores populares, la forma concreta de integrarlos provocó más de un debate. Este debate se debía, en gran medida, a que la fiesta se construyó simbólicamente alrededor de las nociones de modernidad, progreso y ornato. Para los sectores intelectuales, la recuperación de Ambato y de la provincia tras el terremoto solo era posible a través de la unión de todas las fuerzas productivas. Sin embargo, ello abrió una pregunta crucial para los organizadores: ¿cuál sería el lugar de los sectores populares durante la fiesta sin que esto altere sus nociones de ciudad moderna?

Este consenso de la integración de los sectores populares se inscribe en lo que puede entenderse como un momento postliminal festivo, en el que la sociedad transita hacia una nueva configuración tras una experiencia trágica. Este debate surge en un momento en el que las ciudades estaban experimentando cambios significativos en su estructura urbana, orientados a crear distinciones espaciales y simbólicas entre lo urbano y lo rural, así como entre distintos grupos sociales (Kingman Garcés 1992, 35).

Es en este escenario donde se inscriben dos episodios clave de la organización de la primera edición de la Fiesta de la Fruta y de las Flores, los cuales revelan las complejidades de esta lógica de incorporación. El primero refiere al debate sobre la participación de las vivanderas del mercado en la feria-exposición frutal, y el segundo, a la integración de los sectores rurales, indígenas y poblaciones de los cantones en el desfile. Si en el anterior capítulo fue posible leer la fiesta como espacio de expresión simbólica, en este capítulo se leerá la fiesta como campo de disputa donde se negociaban activamente las formas de visibilización de los sectores populares dentro del nuevo relato de ciudad que se pretendía construir.

Disputar el espacio: las vivanderas y la feria-exposición de la fruta

En las ferias cotidianas de Ambato, especialmente las que se realizaban los lunes, se distinguía una notable presencia de mujeres, la mayoría procedente de otras parroquias o cantones (Ibarra 1992, 256). A estas vendedoras que ocupaban plazas y mercados se las conocía como gateras, placeras o vivanderas.[3] Ellas fueron actores clave en la disputa por el espacio durante la organización de la primera feria-exposición de la fruta, un evento que buscaba mostrar la producción frutícola local, así como ofrecer pan, platos criollos y refrescos a los asistentes.

En 1951, el Centro Ecuatoriano Argentino —ente organizador de la primera feria-exposición de la fruta— solicitó al Concejo Municipal la cesión de los puestos del mercado para montar la feria. Aunque en la solicitud solo se pedía la autorización para el uso de la infraestructura, ello implicaba que las vendedoras debían ser desalojadas del lugar y reubicadas en otros espacios de la urbe mientras durara la fiesta. Las vivanderas se opusieron rotundamente a esta medida, pues afectaba directamente su actividad económica y su derecho a ocupar un espacio que históricamente habían sostenido.

Esta controversia se produjo en un contexto en el que "el Estado desarrolla[ba] 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 Garcés 2014, 203). La solicitud del Centro Argentino desató un intenso debate en el seno del Concejo Cantonal, que se prolongó por varias semanas. Algunos miembros del Concejo apoyaron la medida, otros la rechazaron, y varios modificaron su postura a lo largo de las sesiones. Ello sacaba a relucir el conflicto generado por la integración de los sectores populares en una celebración que apenas se incorporaba al calendario festivo.

Ante el dilema, los concejales sortearon dos posibilidades: el traslado de las vivanderas a otros sitios de la ciudad o su permanencia en el mercado. En ambos casos, el objetivo era proyectar una imagen adecuada de la

[3] Este último término predominó en la segunda mitad del siglo XX.

ciudad para las visitas nacionales e internacionales. Los argumentos de los miembros del Concejo para defender una y otra postura fueron diversos. Por ejemplo, el doctor Toro Navas defendió el 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 y 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).

De acuerdo con los concejales, los posibles escenarios de reubicación en puestos provisionales eran la plaza Colombia, el primer piso de la Casa Municipal bajo cubierta, el comedor público, la plaza Urbina o las distintas plazas de la ciudad. El doctor Castillo sugirió que las vendedoras de legumbres fueran situadas "en los portales, y esto sería un atractivo para los turistas" (Actas del Concejo Cantonal, 23 de enero de 1951).

Otros concejales, como los doctores Camacho, Zurita y Rubio, defendieron la permanencia de las vivanderas en el mercado, argumentando que los espacios provisionales no cumplían con los estándares de higiene. Según su postura, las expendedoras del mercado, "al ser sacadas de él, constituirían un peligro para la salubridad de la población si sus ventas tendrían que hacerse a la intemperie" (Actas del Concejo Cantonal, 23 de enero de 1951). Otros esgrimieron que la reinstalación de las comerciantes en lugares que faciliten comodidades como las vitrinas, implicaría un gasto excesivo para el Municipio.

Estas tensiones evidencian una forma específica de ver y representar la población durante momentos de excepción, como las festividades, mediante estrategias de control y regulación basadas en el higienismo (Kingman Garcés 2002). En el contexto de la Fiesta de la Fruta y de las Flores, estas medidas no solo responden al afán de embellecer la ciudad, también operan como un mecanismo de ordenamiento social.

La fiesta, concebida inicialmente como un espacio de integración y reactivación económica tras el terremoto de 1949, se convierte en un rito de

poder en que se imponen criterios de estética urbana. Así, se instauró un "higienismo festivo"[4] que, bajo la apariencia de celebración y embellecimiento, establecía normas explícitas e implícitas sobre el comportamiento, la vestimenta y la participación de la población. Se trata de medidas que se intensificaron y se volvieron más estrictas con motivo de la festividad, y evidenciaban el interés de ciertos sectores por delimitar quiénes podían ocupar legítimamente el espacio público y en qué condiciones.

Durante la sesión de Concejo, también se apeló al "tipismo ambateño" como argumento para mantener a las expendedoras en el mercado durante la fiesta. Su presencia fue interpretada como parte del atractivo local para 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). El concejal Zurita incluso calificó los puestos del Mercado con vivanderas como lo "más pintoresco" (Actas del Concejo Cantonal, 23 de enero de 1951).

Este conflicto, así como la mediación y la posterior decisión del Concejo de no ceder el espacio, deben interpretarse a la luz de la agencia de las propias vivanderas. Como lo han planteado Kingman y Salgado (2000), las personas no solo habitan la ciudad, sino que lo hacen inmersas en un entramado de representaciones e interpretaciones que moldean su interacción cotidiana. En consonancia con ello, las vivanderas desplegaron al menos dos estrategias: por un lado, conformaron comisiones que participaron activamente en las sesiones del Concejo Cantonal; por otro, publicaron sus argumentos en el diario *Crónica,* ejerciendo su derecho a intervenir en el debate público y defender su lugar en la ciudad:

> Con todo cabe una aclaración en el sentido que lo único que hemos venido reclamando es que se busquen locales adecuados para el efecto, puesto

[4] Conjunto de prácticas y discursos que, bajo el pretexto de la celebración, imponen un orden social y estético en el espacio público. Inspirado en el higienismo urbano, este concepto enfatiza cómo las festividades pueden funcionar en cuanto dispositivos de regulación que modelan el comportamiento ciudadano, refuerzan jerarquías y proyectan una imagen específica de la ciudad y su identidad.

> que, de llevarse a cabo en el local del Mercado, nos veremos seriamente afectados, pues que el desalojo de nuestros puestos de negocio significaría un 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 (*Crónica*, "Remitido", 23 de enero de 1951, 5).

Publicar los mensajes y los oficios de los actores involucrados fue otra forma de presión y de comunicación para la sociedad local que motivó su participación. De esta manera, los sectores populares encontraron formas de negociar su intervención en las fiestas. En el caso de las expendedoras, una de sus estrategias consistió en incluir los discursos de los concejales que las defendían. Los argumentos para resistirse al desalojo giraban en torno a los perjuicios económicos de su reubicación, los problemas de salubridad y la imagen que la ciudad proyectaría durante la celebración.

Sin embargo, su negativa a ceder los espacios de trabajo no puede interpretarse como una oposición a la fiesta misma. Para las vivanderas su participación durante la celebración no estaba en discusión. Por el contrario, expresaron reiteradamente su voluntad de colaborar, reconociendo el evento como una oportunidad para demostrar cultura, progreso y el engrandecimiento de Ambato. Como señalaron: "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" (*Crónica*, "Remitido", 23 de enero de 1951, 5).

Más que rechazar la fiesta, lo que estaba en disputa era su derecho a permanecer en su espacio de trabajo habitual. Después de varios debates, aunque el Concejo Cantonal no dictó una resolución explícita que impidiera el desalojo de las expendedoras y las mantuviera en sus espacios de trabajo durante la fiesta, sí anunció el remplazo del lugar de la feria frutal: de los puestos del mercado a la casa del señor Juan H. Darquea, ubicada alrededor del parque Montalvo.

Mantenerse en el mercado conllevó también la necesidad de establecer acuerdos. Por ejemplo, la presentación del mercado guardando las medidas de higiene, los adornos y la vestimenta formaron parte del compromiso entre las expendedoras y el Concejo Cantonal. Según expresó 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 arreglados, capaz de dar una magnificada impresión a los turistas que nos visiten" (Actas del Concejo Cantonal de Ambato, 25 de enero de 1951).

No obstante, en ediciones posteriores, el hecho de no haber cedido el espacio del mercado fue interpretado de forma negativa ("La primera Fiesta de la Fruta y de las Flores, recuerdos y comentarios", *Revista Tungurahua* 1952, 8).[5] La preparación y la fiesta misma se convirtieron en una arena de disputa, y la respuesta del Concejo Cantonal demostró la capacidad de negociación de los sectores populares. De hecho, tras el conflicto, el Centro Ecuatoriano Argentino declinó su participación como organizador, función que fue asumida por el Centro Norteamericano.

El llamado al desfile

Las fiestas se aprovechan para recrear identidades colectivas consideradas autóctonas y para tomar conciencia de los fenómenos culturales (Segalen [1998] 2005, 38). En el caso de Ambato, el desfile de la Fiesta de la Fruta y de las Flores se convirtió en un espacio de exhibición tanto de la población como de la producción floral, frutal, industrial, ganadera y agrícola. Si la fiesta constituyó la celebración de la cosecha, el desfile fue el espacio adecuado para integrar al campesinado, aunque de forma alegórica. Por ejemplo, en 1954 se exhibió "la sinceridad campechana del campesino con la anda en el un brazo y el poncho en el otro" (*Crónica*, "Un desfile significativo", 21 de febrero de 1953, 4).

[5] El primer número de la *Revista Tungurahua* fue publicado en febrero de 1951 con motivo de la Fiesta de la Fruta y de las Flores. En ella se divulgaba la producción local, las recomendaciones de los sitios para visitar y los artículos de intelectuales locales. Estaba especialmente dirigida a la población visitante.

Las actividades económicas de las parroquias contaron con su representación. 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" (*Crónica*, "Un desfile significativo", 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 productos locales como frutas, flores, panes y tejidos que en ocasiones eran entregados a las personas visitantes. Un testimonio colorido de esa edición describe con detalle la participación de las parroquias y sus productos:

> 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 (*Crónica*, "Antena", 22 de enero de 1953, 4).

Esta participación masiva fue el resultado de un proceso progresivo que permitió que, con cada edición de la fiesta y del desfile en particular, se sumaran más actores e instituciones. La integración no fue inmediata desde 1951, sino que tomó algunos años consolidarse. El recorrido del desfile ilustra la incorporación paulatina de nuevas entidades y participantes, así como la convivencia festiva que se generó entre ellos. Un ejemplo de este incentivo es la participación del cantón Cevallos (figura 7.2). Su carro adornado con flores traslada a las mujeres que sostienen lo que parece ser unos ramilletes de flores y frutas, símbolos recurrentes en la celebración.

Para los organizadores de la primera fiesta, era necesario que toda la población participara en la agenda del evento, especialmente en el desfile, pues se celebraba el renacer de la provincia, no solo de la ciudad de Ambato o del cantón. Esta ampliación de las fronteras provocó que la intelectualidad ambateña a incluir nuevos matices en la agenda: "Sería hermoso ver a todos nuestros campesinos, confraternizando entre parroquias, en una amena, especial y genuina fiesta propia del caso" (*Crónica*, "Antena", 22 de enero de 1953, 4). Se consideraba la fiesta como una oportunidad para proyectar la imagen de un "nosotros" ante población visitante.

Por ello, los desfiles realizados entre 1951 y 1955 pusieron en escena distintas formas de inclusión que evocaban los sentidos de reconstrucción identitaria, a través de los personajes y representaciones que se mostraban por las principales calles de la ciudad. En la prensa local encontré sugerencias elaboradas por la intelectualidad dirigidas a las parroquias, estudiantes, población indígena y campesina. Estas indicaciones abordaban desde la vestimenta hasta los objetos que debían portar y las actividades a realizar durante el recorrido.

La Fiesta de la Fruta y de las Flores se presentaba como una oportunidad para que los visitantes se acercaran a la indumentaria, las artesanías y las prácticas cotidianas de los pueblos. Por ejemplo, entre 1951 y 1954 se recomendó usar el atuendo tradicional de cada pueblo. El presidente del Centro Agrícola Cantonal imaginaba que, durante el desfile, el "color brillante del vestido campesino debe danzar en la fiesta parroquial" (*Crónica*, "Fiesta de la Fruta", 5 de enero de 1951). Diversos artículos hicieron eco de esta propuesta, promoviendo el uso de la "indumentaria propia de cada región", "trajes típicos" o los "trajes domingueros" de las localidades (*Crónica*, "Gestiones para 2da. Fiesta de la Fruta continúan con éxito", 22 de enero de 1952, 1). Por ejemplo, siguiendo estas sugerencias, durante el desfile de 1951, la comunidad Salasaca participó con danzantes, mientras que las mujeres de la parroquia de Tisaleo, que en ese entonces aún no era cantón, se vistieron de cholas (figura 7.1).

Figura 7.1. Fiesta de la Fruta y de las Flores, 1951



Fuente: Cristóbal Cobo Arias (1951c).

Figura 7.2. Cevallos en el desfile en la Fiesta de la Fruta y de las Flores



Fuente: Cristóbal Cobo Arias (1951a).

Esta participación masiva fue el resultado de un proceso que, a lo largo de los años, permitió que en cada nueva edición de la fiesta en general, y del desfile en particular, se sumaran más actores e instituciones. La integración no se dio de inmediato en 1951, sino que tardó algunos años. Ilustro el recorrido del desfile que demuestra la incorporación de más entidades y participantes, así como la construcción de una convivencia festiva cada vez más sólida.

Sugiero que uno de los motivos que propiciaron esta integración masiva de los sectores populares, así como del cumplimiento de las indicaciones formuladas por la intelectualidad, fue el resultado de la intervención activa de entidades educativas y religiosas. En los centros educacionales, por ejemplo, se conformaron comisiones de docentes que, meses antes de la celebración, visitaron las escuelas de las parroquias y los cantones para coordinar la participación de sus estudiantes. Estas visitas se realizaban

bajo el auspicio de la Dirección de Educación, que encomendaba a los maestros la tarea de incentivar la representación de sus comunidades en el desfile. En estos lugares, los tenientes parroquiales mantenían constantes conversaciones con los delegados de las comisiones de la fiesta a fin de organizar su representación en el desfile.

Asimismo, el sector religioso desempeñó la labor de motivar la concurrencia de la población de las parroquias. La misión de los párrocos y los vicarios era llegar a aquellos espacios lejanos para 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" (*Crónica*, "Clero de la Diócesis debe cooperar para éxito de la Fiesta de la Fruta", 1 de febrero de 1952, 6). Las misas y homilías se convirtieron, en ese contexto, en espacios estratégicos para promover la presencia activa de la población en las zonas rurales.

Los sectores populares en la producción intelectual

El movimiento telúrico de 1949 trajo consigo no solo el reconocimiento de los sectores campesinos en la economía de Ambato, Tungurahua y la nación, sino también su incorporación en los relatos de la intelectualidad. Así lo muestra el libro *Ambato. Sociografía de un pueblo ejemplar* de Víctor Gabriel Garcés, publicado en 1953 por iniciativa del entonces alcalde José Arcadio Carrasco, como homenaje en la tercera edición de la Fiesta de la Fruta y de las Flores. Garcés presta especial atención a los sectores campesinos y al sector rural.[6] Aunque reconoce la importancia de la ciudad, subraya que una parte esencial de la economía local se sostiene gracias a la población campesina.

> 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).

[6] La publicación fue auspiciada por el Concejo Cantonal de Ambato.

El autor señala que "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 este modo, se reconoce la importancia económica de esas ferias, y así como la especialización del campesinado en actividades agrícolas y artesanales; sin esta producción agrícola sería imposible el desarrollo de la fiesta.

El imaginario urbano construido en la primera mitad del siglo XX se vio reforzado con el terremoto, al posicionarse a Ambato como una ciudad bucólica y fértil: "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).

En este marco, la feria aparece como un fenómeno económico y también social. Proporciona un intercambio de productos, y también amplía las oportunidades para que las personas se relacionen, se conecten y se acerquen emocionalmente (Garcés 2003, 16). El intelectual Víctor Gabriel Garcés (1953) describe la feria como un medio para el acercamiento social, ya que con ella 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" (13).

Sin embargo, este reconocimiento no estuvo exento de idealización. En varias publicaciones se edulcoró la realidad de los sectores populares, especialmente del campesinado. Esta representación también fue materializada en las publicaciones con motivo de la fiesta. En las primeras ediciones de la prensa, la imagen del campesinado fue romantizada. Su representación en los discursos oficiales y en los eventos de la fiesta omitía problemáticas como la explotación laboral o las luchas agrarias (Nicola López 1960, 155). En la prensa, por ejemplo, el campesino fue exaltado como figura esencial del festejo, atribuyéndole un vínculo casi espiritual con la tierra:

> ¿A quién corresponde celebrarla con mayor entusiasmo y regocijo, sino es el campesino? La rotura del vientre de la tierra para extraer o dar ocasión al sazonado fruto. Él, quien con cariñosa solicitud cuida del árbol que luego

> le devuelve sus desvelos en frutos de dulce mieles. Él 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 (*Crónica*, "Antena", 22 de enero de 1953, 4).

Las guías turísticas, revistas y publicaciones industriales de la época también contribuyeron a esta visión folclorizada de los sectores populares. Con el título "Nuestro folklore" se publicaron imágenes de comerciantes en la *Revista Tungurahua* en febrero de 1954. La frutera, la choricera, la panadera, las floristas, el canillita figuran como las estampas representativas del tipismo ambateño. Así, 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" (*Revista Tungurahua* 1954, 36-37).

Prácticas rituales, comunalidad y símbolos

Durante las primeras ediciones de la fiesta se acostumbraba a realizar —en palabras de Turner ([1969] 1988)— prácticas rituales de salutación o de inclusión en el nuevo espacio. Estas prácticas, desarrolladas en los días previos a la festividad, buscaban propiciar la confraternización entre la población ambateña y los visitantes, fortaleciendo así los lazos comunitarios y el sentido de pertenencia.

Una de las prácticas más representativas fue el baile de la escoba, expresión de hospitalidad que combinaba música y baile. Las directivas barriales organizaban esta "original forma de exteriorizar su saludo de bienvenida a los turistas que se encuentran ya en nuestra ciudad" (*El Heraldo*, "Bailes de la escoba", 14 de febrero de 1968, 3). La población recorría las calles acompañada por la Banda Municipal y se reunía en espacios públicos, como los parques, para bailar con escobas decoradas con muñecas, reinas, efigies de brujas y payasos (*El Heraldo*, 14 de febrero de 1968, 3). La prensa destacó

que "se habían forrado las escobas de vistosos colores, dando formas de piernas, brazos, de tal manera que parecían auténticos muñecos" (*El Heraldo*, 14 de febrero de 1968, 3).

La Banda Municipal acompañaba el recorrido de la población local mientras que la población visitante se situaba en las aceras a observar y, en ocasiones, se integraba a la práctica ritual, como describe el periódico: "la ciudadanía que apostada en las aceras aplaudió a los entusiastas integrantes del Comité" (*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, espacios abiertos que se convertían en sitios de convivencia.

La aglomeración de vecinos de distintos barrios convertía a estos sitios en lugares de encuentro, impulsaba la homogeneidad y el compañerismo. En la concentración, las autoridades cantonales se unían a la práctica ritual y convivían con la población. En 1968, el alcalde Ricardo Callejas Vásconez sostiene una escoba y comparte con la población (figura 7.3).

Figura 7.3. Bailes de la escoba



Fuente: *El Heraldo* (14 de febrero de 1968).

Muchas veces, como sucedió con el comité del barrio El Español, el baile de la escoba se acompañaba de una vestimenta festiva. 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" (*El Heraldo*, "Bailes de la escoba", 14 de febrero de 1968, 3). La vestimenta representaba la combinación de colores de la bandera de la provincia: rojo, verde, rojo. Lo anterior da cuenta de cómo los rituales fomentaban una convivencia social en espacios abiertos convertidos en escenarios de comunalidad.

El baile de la escoba, además de dar la bienvenida al espacio festivo, desempeñaba un papel fundamental en la cohesión social y la inclusión de la población en la celebración. Estas prácticas rituales no solo promovían la convivencia a nivel local, sino que también generaban espacios de encuentro con visitantes de diversas regiones, fortaleciendo así los lazos comunitarios y regionales. En este contexto, los rituales festivos adquieren relevancia como mecanismos de construcción del sentido de pertenencia tanto local como nacional. La fiesta, al mismo tiempo que consolida el imaginario urbano de Ambato, proyecta hacia el exterior una imagen simbólica de la ciudad, extendiendo su presencia más allá de sus fronteras geográficas.

El baile era, además, un recordatorio y llamado a la población a mantener limpia la ciudad, simbolizada en la escoba —principal elemento de esta práctica ritual— y sus diseños variados. De tal ritual también se valían las autoridades para motivar una gran minga en la ciudad para dejarla limpia y recibir a la población visitante. Por ese motivo, el comisario de Sanidad del Concejo Cantonal acompañaba las caravanas de los bailes y vigilaba que se cumplieran las disposiciones de aseo y ornato.

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. En caso de incumplimiento, la ordenanza establecía que el Comisario Municipal cobrara multas para las personas infractoras. Esto se convirtió en una preocupación constante con motivo de la fiesta. Incluso los días previos, 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 (*El Heraldo,* "Y a propósito del ornato en Ambato", 13 de febrero de 1963, 5).

Se evidencia una interrelación compleja entre prácticas festivas, higienismo y ornato. Estos dos últimos conceptos no solo son empleados de manera indistinta, sino que también se complementaban dentro de las políticas urbanísticas y sociales de la ciudad. Eduardo Kingman Garcés (2002, 112) señala que el higienismo surgió como una corriente médico-social que buscaba ordenar tanto el espacio social como el físico, fundamentado en criterios positivistas que priorizaban la salud pública y el bienestar de la población. En este sentido, el higienismo se preocupaba por regular el entorno urbano para prevenir enfermedades y garantizar condiciones de vida saludables, lo que implicaba la planificación de espacios públicos, la limpieza y la organización de la ciudad de acuerdo con principios científicos y sanitarios.

Por otro lado, el ornato alude al adecentamiento visual y estético de la ciudad, centrado en el embellecimiento del espacio urbano a través de la mejora de la infraestructura, la pintura de fachadas y el arreglo de calles. En este contexto, hablamos de ornato festivo, entendido como el conjunto de intervenciones estéticas temporales que transforman el entorno urbano con fines celebratorios, y refuerzan la identidad local y la proyección simbólica de la ciudad. En Ambato, ambas dimensiones, el higienismo y el ornato, convergieron en el contexto de la Fiesta de la Fruta y de las Flores, articulando discursos sanitarios, cívicos y simbólicos en una estrategia conjunta de representación y pertenencia.

La participación activa de instituciones educativas, gremios y asociaciones en estas prácticas revela también un esfuerzo pedagógico: educar a las nuevas generaciones en la identidad local. La creatividad en las estrategias de difusión refuerza esta intención. En 1967, por ejemplo, se lanzaron invitaciones desde una avioneta en ciudades como Quito, Guayaquil, Cuenca, Riobamba y Latacunga. Para hacerlo, se diseñaron

pequeños paracaídas acompañados de flores, frutas, conservas y mensajes de invitación. En la prensa se describió: "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" (*El Heraldo*, "Hoy Ambato entrega al país mensaje de cordial invitación a su Fiesta", 13 de febrero de 1967, 1).

En esta práctica ritual se arrojaban los productos desde el cielo hacia la tierra. Desde una perspectiva religiosa, según el M. S. (entrevista, Ambato, 30 de mayo de 2021) además de funcionar como una invitación, esta acción tenía como finalidad llevar el mensaje de Dios hacia un público más amplio.

M. S. 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 (entrevista, Ambato, 30 de mayo de 2021).

Este ritual de salutación presentaba las flores y las frutas como símbolos centrales de la fiesta, considerados por sus cultores emblemas de Ambato. Así se orientaba la mirada hacia los rasgos bucólicos del imaginario local, forjado antes del terremoto, y representado en los huertos, las quintas y el Ambato romántico asociado con la producción florícola y frutícola. Resulta bastante sugestiva la simbolización de Ambato como el "huerto y jardín de la Patria": una identidad potente y única, que sitúa a la patria en un tono sensorial.

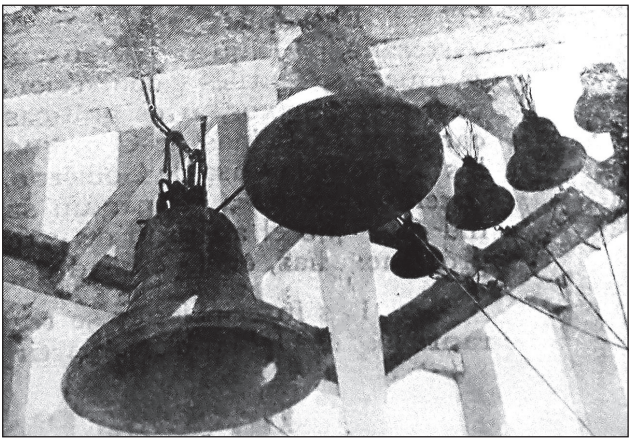
Como consecuencia, se propició un acercamiento de la ciudad bucólica. Desde los paracaídas, las flores, frutas y conservas llegaban directamente a manos del público visitante, activando sus sentidos y asegurando la experiencia tangible del objeto. Como señala Le Breton (2007, 153-155), estos elementos provocaban sensaciones físicas y cognitivas que abrían paso a la búsqueda de reconocimiento y de sentido. La lectura del mensaje de invitación, acompañada de objetos tan sensoriales como frutas y conservas, que luego serían degustadas, completaba el proceso comunicativo. Vista, tacto, olfato y gusto participaban en la decodificación del mensaje simbólico, pues las personas se nutren, ante todo, a través de los sentidos.

Los productos seleccionados transmitían una visión de Ambato definida por el predominio de las flores y las frutas, en estrecha relación con el tiempo festivo. Así, mientras la población de otros lugares conocía de la existencia de la fiesta, el imaginario urbano de corte bucólico era difundido más allá de los límites geográficos locales. La recepción efectiva del producto marcaba la apropiación simbólica del ritual por parte de quienes lo recibían.

Incorporar conservas a esta práctica ritual cumplía además una doble función: visibilizar la producción industrial ambateña a la nación y posicionarla a nivel local y nacional. Se buscaba que, "cuando sus envases hayan llegado a ser lo suficientemente llamativos, conseguirán desterrar completamente a los similares extranjeros" (Montalvo, Reyes y Cuesta 1928, 194). Desde la segunda década del siglo XX en Ambato existió ya una incipiente industria de conservas de duraznos, manzanas, uvas, albaricoques, frutillas, peras, entre otras variedades.

En la fiesta también se desplegaron rituales de agregación que tenían una finalidad específica: convocar a la población a cada práctica de la agenda festiva. Un ejemplo es el repique de las campanas, símbolo de la convocatoria y la anunciación, presente en dos momentos: la misa de bendición de las flores, frutas y pan, y la elección de la reina que presidiría la fiesta (figura 7.4).

Figura 7.4. ¿Para qué llamarán las campanas el 15 por la mañana?



Fuente: *El Heraldo* (1 de febrero de 1968).

En 1966, el repique de campanas anunció la nueva Reina de la Fiesta de la Fruta: "[el sonido] 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" (*El Heraldo*, "Las campanas tocan a fiesta", 28 de enero de 1966, 12). La congregación de la población se producía en el centro de la ciudad para presenciar tanto la bendición como la elección de la reina. Esto ocurría en las cercanías de La Catedral y los alrededores del parque Montalvo.

Se muestra entonces, una poderosa sobreposición de símbolos que reforzaron una identidad ambateña profundamente arraigada. Este cruce simbólico no es casual; esta acumulación simbólica convirtió al centro de la ciudad en un punto de convergencia identitaria, donde se entronizaron valores, memorias y aspiraciones de la comunidad, y donde la fiesta operó como catalizadora de un relato compartido de pertenencia.

Este encuentro era posible en un Ambato aún en expansión tanto poblacional como espacial, y con núcleos barriales que se reconocían entre sí. El público se aglutinaba en la zona central o matriz de la ciudad, un sector de carácter administrativo y comercial sede de los poderes públicos (Garcés, Durán Ballén y Moreno 1951, 40), que recibía la afluencia de la población para estas prácticas rituales.

Durante la espera del anuncio de la nueva reina, el público ocupaba el parque sin una ubicación jerárquica. No existían sitios designados para cada persona; podían usar el parque según su orden de llegada y la cercanía 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. El doctor Jorge Ortiz Miranda manifiesta que las candidatas se seleccionaban en los barrios, ciudadelas y comités (entrevista a sobreviviente del terremoto, videoconferencia, 4 de julio de 2021). 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 pro mejoras de La Merced, Manuela Cañizares, Ciudadela Ingahurco (*El Heraldo*, "Mañana se elige Reina de Ambato", 30 de enero de 1966, 8).

La presencia de gente de todos los barrios en el parque Montalvo llamaba la atención de los cronistas locales, quienes retrataban esta particularidad durante la fiesta: "gran concentración ambateña, que constituyó una manifestación multitudinaria, jamás registrada en la historia de la Fiesta de la Fruta y de las Flores" (*El Heraldo*, "Comienza la concentración", 1 de febrero de 1966, 5). También se decía que era un espacio en el que "cada minuto aumentaba la cantidad de gente que poco a poco llenó el parque y bloqueó prácticamente la principal arteria de la urbe" (*El Heraldo*, "Cumandá Mayorga Gallegos, reina de la XV Fiesta de la Fruta", 1 de febrero de 1966, 5).

A diferencia del terremoto, estos espacios de convivencia se transformaron en escenarios festivos. Se trataba de una nueva experiencia de comunalidad propia de las fiestas. Durante la ocupación del espacio, característica frecuente de los momentos festivos, se deshacían momentáneamente las jerarquías, sin que ello significara su nivelación o eliminación total. La población ocupaba y llenaba espacios que históricamente mantenían una lógica de segregación espacial, para transformarlos en lugares de comunalidad o vida en común.

No obstante, dicha experiencia es bastante compleja. No se trata solo de que las personas estén concentradas en el parque, una junto a la otra, sino que la multitud y cada uno de sus integrantes compartan un objetivo común que les permita 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 consolidan la comunalidad.

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 de la fiesta se trasladaba fuera de la iglesia y ocupaba el espacio público. Su finalidad era "alabar y agradecer al Padre bueno que da color y perfume a la flor, sabor a la fruta y alegría a los hombres" (*El Heraldo*, "¿Para qué llamarán las campanas el 15 por la mañana?", 1 de febrero de 1968, 5).

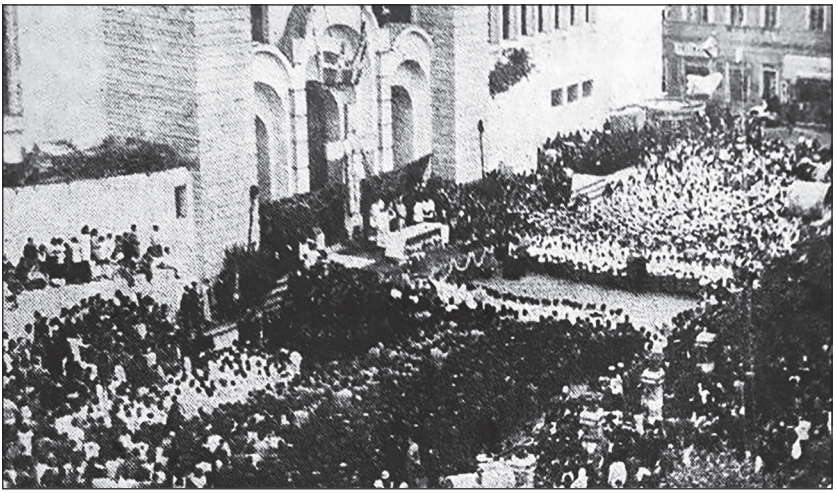
Las campanas consideradas como "la voz de Dios que convoca a su pueblo" (entrevista a M. S., Ambato, 30 de mayo de 2021), acompañaban esta práctica ritual. Las plegarias de gratitud y alabanza eran

respondidas por el pueblo con el cántico "Bendito sea Dios", dotando al acto de un fuerte contenido sagrado y litúrgico (*El Heraldo*, "La magna asamblea agradece", 16 de febrero de 1968, 1). La sonoridad religiosa marcaba el inicio del ritual y generaba un ambiente propicio para la devoción colectiva.

A diferencia del anuncio de la reina, en esta misa cada sector de la población ocupaba un lugar previamente designado en el parque Montalvo. Para presenciar el acto litúrgico, la disposición del público era más lineal, obedeciendo a un orden dentro de la comunalidad (figura 7.5). Los sacerdotes, las autoridades, la reina de la fiesta, las reinas barriales, las delegaciones institucionales y el numeroso pueblo, todos en posiciones establecidas. A pesar de este orden jerárquico, la misa promovía momentos de comunión, homogeneidad y compañerismo entre los asistentes.

Los sonidos que acompañaban el ritual alertaban a la población, eran codificados colectivamente y adquirían un significado común. Durante la fiesta, el tañido de las campanas emitido desde una de las torres de La Catedral servía para congregar a los habitantes, activando la conciencia

Figura 7.5. La magna asamblea agradece



Fuente: El Heraldo (16 de febrero de 1968).

de estar inmersos en un tiempo festivo. Este recurso sonoro promovía una participación activa, fortaleciendo el sentido de pertenencia.[7]

Cada repique emitía un sonido particular según su finalidad. El repique festivo se distinguía claramente del repique de duelo, y la población interiorizaba sus diferencias. Así, los sonidos de las campanas evocaban devociones, recuerdos o acciones tanto personales como colectivas. Este fenómeno se enmarca en lo que Le Breton (2007, 97) denomina "territorio campanil", un espacio simbólico donde el sonido construye una identidad sensorial compartida.

Las fuentes escritas, visuales y orales muestran una convocatoria efectiva y multitudinaria, dando cuenta de la eficacia del ritual sonoro, potenciado por las campañas publicitarias previas en el periódico local. El sonido avisaba el paso de un estado de cotidianeidad 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).

Durante este momento cúlmine, la población tomaba distancia de las prácticas cotidianas, recordaba el terremoto del 5 de agosto de 1949, pero concentrándose en la celebración del resurgir y el agradecer por la producción local. El sonido evocaba una actitud de gratitud, un 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" (*El Heraldo,* "La fiesta ha empezado", 13 de febrero de 1968, 4). El repique de las campanas sitúa a la población en la agenda festiva como el anuncio del comienzo de otra edición de la festividad.

Una particularidad de la Fiesta de la Fruta y de las Flores es su refuerzo en símbolos sonoros. Las campanas cohesionaban a la población en torno a la festividad, promoviendo un sentido compartido de identidad. Como señala Le Breton (2007, 124), estos sonidos proporcionan información que requiere habilidades auditivas específicas por parte de los miembros del grupo. Así, se activa un sentimiento colectivo y de pertenencia: no es necesario conocerse entre sí para reconocer el sonido y asociarlo a la fiesta, basta con sentirse parte del lazo comunitario que la vive y la celebra.

[7] Sonido de las campanas de La Catedral convocando a la población:



Ahora bien, si para convocar a la gente hacia los alrededores del parque Montalvo se usó 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 igual de poderoso. En los altos del Consejo Provincial, ubicado alrededor del parque Montalvo, se instalaba una chimenea desde la cual se elevaba una fumarola negra que, al cambiar blanca, anunciaba la elección de la reina. Vale aclarar que la elección de la reina se realizaba por votación. Para esos años, las candidatas reunidas en el Salón Principal de la ciudad otorgaban su voto escrito y firmado por una de sus compañeras. Mientras tanto, autoridades, periodistas, miembros del Comité Permanente y público en general esperaban expectantes en el parque el desenlace. Este ambiente de expectación confería al momento un carácter ceremonial que, al igual que la misa de bendición, involucraba a toda la comunidad en una experiencia simbólica compartida.

Así como el repique de las campanas anunciaba el paso de lo cotidiano a lo festivo, el cambio de color en la fumarola significaba la transición de una reina saliente a una reina entrante, quien presidiaría la fiesta. La elección marcaba uno de los primeros actos que se realizaba en la festividad, ya que solo una vez electa la reina se podía proceder con los siguientes momentos festivos. Por lo tanto, la práctica no solo comunicaba una elección, sino que ritualizaba el inicio de la fiesta.

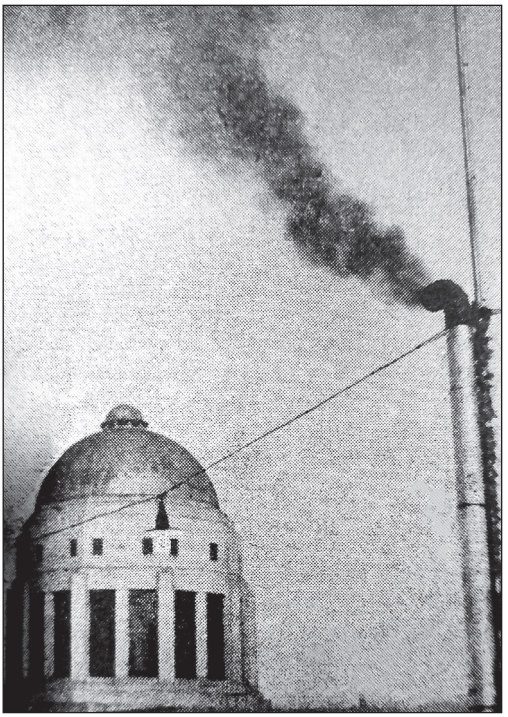
La población reunida alrededor del parque Montalvo se mantenía expectante de la fumarola. La ciudadanía "deberá estar pendiente de la fumarola, y en el momento que vea aparecer el humo blanco, podrá alegrarse de que Ambato, su fiesta y su hermandad tienen una nueva Reina" (*El Heraldo,* "Mañana se elige Reina de Ambato", 30 de enero de 1966, 8). La fotografía publicada en *El Heraldo* de La Catedral junto con el humo de la espera añade un matiz sagrado al momento. Esta carga simbólica se intensifica con su referencia a una práctica religiosa universalmente reconocida: el humo que surge del Vaticano tras la elección de un nuevo papa (entrevista a M. S., Ambato, 30 de mayo de 2021).

Al igual que los sonidos, la visión de la fumarola no significa nada por sí sola. La percepción visual opera dentro de marcos sociales y culturales. Como señala Le Breton (2007, 68), la mirada no es neutra: se estructura

a partir de la historia personal de cada sujeto, en diálogo con los códigos culturales de la comunidad. Así, el color del humo adquiere sentido en función de las categorías simbólicas compartidas y del contexto particular en el que se inscribe.

La prensa local era una especie de intermediario del significado entre el símbolo y la población. La labor previa del diario era situar en el imaginario el significado de los dos colores desde días antes de la elección. La fumarola negra significaba la espera, la expectativa, una ciudad sin reina o sin autoridad simbólica que presidiera la fiesta (figura 7.6). Al contrario, la blanca simbolizaba el anuncio de una noticia, el fin de la espera: Ambato tendría una soberana que acompañaría la festividad.

Figura 7.6. El humo de la espera



Fuente: El Heraldo (1 de febrero de 1966).

El paralelismo con el rito católico era evidente. En el Vaticano, el *Habemus Papam* señala el nombramiento de una nueva autoridad religiosa que reemplaza a la anterior. En Ambato, ese anuncio se transformaba en un equivalente secular y festivo: "¡Ya tenemos reina! ¡Qué viva la reina! ¡Bendita sea la reina!" (*El Heraldo*, "Viene la Fiesta de la Fruta y de las Flores", 31 de enero de 1966, 2). Esta apropiación simbólica, lejos de ser casual, revelaba el arraigo de registros religiosos en la cultura visual y emocional de la población ambateña.

De este modo, el significado de los colores no respondía simplemente a un código universal, sino a una estructura de sentido particular, profundamente enraizada en la tradición católica local. Las comunidades no observaban colores neutros, sino significados culturales filtrados por su experiencia religiosa. En este sentido, la fumarola en la elección de la reina se asoció fácilmente con registros litúrgicos previos, consolidando el carácter ritualizado de la festividad. Esta articulación permite comprender los procesos mediante los cuales la ciudad se reconfigura adaptándose a nuevas dinámicas sociales y culturales.

La reconfiguración social

Durante las festividades, la diversidad del público permitía una interacción única entre distintos sectores de la sociedad. Se podía distinguir, por un lado, al *flâneur* capitalino, un observador errante que deambulaba entre la multitud, y por otro, a los visitantes provenientes de provincias, motivados tanto por el deseo de aprendizaje como por el entretenimiento. Asimismo, se encontraban los "visitantes inteligentes", miembros de grupos socio-profesionales cultivados que acudían con un interés más reflexivo en el evento (López-Ocón 2002, 108). En Ambato, la programación de la Fiesta de la Fruta y de las Flores no solo promovió la participación de estos diversos actores, sino que también generó un espacio propicio para la convivencia y el encuentro colectivo (figura 7.7).

Figura 7.7. Coronación simbólica de Maruja Cobo, Reina de la Fiesta



Fuente: Cobo Arias (1951b).

Las imágenes de la época muestran la ocupación masiva de los espacios públicos y el acercamiento entre los distintos sectores la población. Por ejemplo, durante la coronación de la primera Reina de la Fiesta, Maruja Cobo, en 1951, la aglomeración en el parque Montalvo evidenció una práctica ritual que captó el interés colectivo. Esta ocupación de las aceras, con gente situada una junto a la otra, parece carecer de un orden jerárquico. Para presenciar el desfile, la población se acomodaba en el espacio sin distinción de capas sociales, con el propósito de ser partícipe de la agenda festiva.

Tomando como referencia la vestimenta, puedo señalar que la población aglomerada pertenecía a diferentes estratos sociales. Por ejemplo, en la parte inferior de la foto que muestra el saludo de la reina, se divisa a un expendedor indígena, junto con otros expendedores de productos que acogieron las

sugerencias de los organizadores de la Fiesta vistiendo una capelina y una camiseta blanca.

Las prácticas de la Fiesta de la Fruta y de las Flores generan un espacio de intercambio comercial, pero, sobre todo, fomentan interacciones sociales que fortalecen la identidad colectiva. La presencia de diversos sectores de la población en los eventos, desde comerciantes hasta espectadores de diferentes orígenes, creaba un ambiente donde la convivencia festiva trasciende las motivaciones económicas. La ocupación compartida del espacio público durante los desfiles y actos simbólicos, como la coronación de la reina, permitió que las diferencias socioeconómicas se diluyeran temporalmente, al establecer un sentido de pertenencia común. Además, la vestimenta adoptada por participantes y expendedores, que siguieron las sugerencias de los organizadores, era muestra de una disposición a integrarse en la estética y el simbolismo del evento y reforzar con ello la cohesión social.

Asimismo, la fiesta se convirtió en un escenario de encuentro donde las jerarquías tradicionales pierden rigidez ante la espontaneidad del festejo. El acto de compartir aceras, calles y plazas para presenciar los eventos no solo respondió a una necesidad de ubicación, sino que también propició interacciones inesperadas entre individuos de distintos orígenes. Este contacto, lejos de ser únicamente circunstancial, permitió la circulación de valores culturales y experiencias comunes, promoviendo el reconocimiento mutuo dentro de la comunidad. En este sentido, la Fiesta de la Fruta y de las Flores no era únicamente un escaparate comercial, sino un espacio de integración social donde la celebración conjunta fortalecía la cohesión ciudadana y reconfiguraba, aunque sea momentáneamente, la estructura social urbana.

Esto no significa que la Fiesta de la Fruta y de las Flores no incluyera espacios exclusivos para los organizadores y las autoridades locales y nacionales, lo que Esposito (2002) denomina espacios de *immunitas*. Un ejemplo de ello fue el banquete organizado por el Concejo Cantonal de Ambato con motivo de la primera edición de la fiesta, celebrado en el Hotel Villa Hilda en Miraflores. A este evento asistieron figuras clave del ámbito político y eclesiástico, como el presidente José María Velasco Ibarra, dirigentes

locales, organizadores, la reina de la fiesta, Maruja Cobo, y el obispo Bernardino Echeverría. Estas reuniones reforzaban la jerarquización dentro del evento, al mismo tiempo que legitimaban la festividad como una plataforma de encuentro entre las élites y el resto de la población.

La transformación festiva también se reflejó en la composición demográfica de Ambato. Para 1962, el cantón contaba con 118 483 habitantes, de los cuales 53 372 residían en la cabecera cantonal y 65 711 en las parroquias rurales (Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica, División de Estadística y Censos 1962, 50). A nivel educativo, 97 171 personas eran alfabetas, con una distribución de 43 091 en la cabecera cantonal y 54 080 en las parroquias rurales (Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica, División de Estadística y Censos 1962, 53). La estructura ocupacional de la población también revela la importancia del sector agrícola, que absorbía casi la mitad de la fuerza laboral. Las ferias en Ambato no solo impulsaban la producción, sino que además funcionaban como centros de acopio y distribución a nivel nacional (Ospina Peralta 2010, 128-129). Sin embargo, actividades como la industria manufacturera y el comercio tenían menor relevancia en el conjunto de la economía local.

La población económicamente activa ascendía a 40 551 personas, con 17 825 en la cabecera cantonal y 22 726 en las parroquias rurales (Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica, División de Estadística y Censos 1962, 56). Como se observa en la tabla 7.1, de este total, 18 539 personas se dedicaban a la agricultura, silvicultura, caza y pesca (Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica, División de Estadística y Censos 1962, 79), una cifra que superaba ampliamente a otros sectores productivos. En este contexto, donde la economía ambateña se sustentaba principalmente en la agricultura, seguida de la manufactura, los servicios y el comercio, la fiesta sirvió como un mecanismo de integración para estos sectores dentro de su agenda.

Siguiendo a Arnold Van Gennep ([1909] 2008) y Victor Turner ([1967] 1988, 1974), sostengo que la primera Fiesta de la Fruta y de las Flores marcó la transición de la fase liminar telúrica a la postliminalidad festiva. La población no solo se incorporó a la celebración, además se vio inmersa en una serie de prácticas rituales que reafirmaron su identidad dentro del evento.

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	1 209	18 539
Industrias manufactureras	7 725	2 306	10 031
Servicios	2 373	3 300	5 673
Comercio	1 518	989	2 507
Actividades no bien especificadas	1 313	189	1 502
Transporte, almacenamiento y comunicaciones	1 098	30	1 128
Construcción	1 003	8	1 011
Electricidad, gas, agua y servicios	130	5	135
Explotación de minas y canteras	19	6	25
Total cantonal	**40 551**	**32 509**	**8 042**

Fuente: Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica, División de Estadística y Censos (1962).

Se integraron diversos símbolos, cuyos significados oscilaban entre lo laico, lo cívico y lo religioso. Así se consolidó una armonía simbólica característica de la conciliación festiva, en contraste con la disputa propia de los ritos de paso.

Los símbolos desplegados en la fiesta generaron experiencias de comunalidad (Turner [1969] 1988). Al igual que después del terremoto, cuando la población ocupó parques, plazas y calles sin distinción de clases sociales, durante la festividad estos espacios volvieron a ser escenarios de encuentro colectivo. Sin embargo, a diferencia del miedo provocado por el movimiento telúrico y sus réplicas, en esta ocasión la ocupación del espacio público respondía a la alegría del festejo.

Esta convivencia de las distintitas capas sociales, producida por el terremoto y luego acentuada en la fiesta, dieron paso a la reconfiguración social de Ambato. Reitero que dicha reconfiguración puede leerse tanto en las prácticas rituales de la fiesta como en la producción intelectual que la acompañó. Muestra de aquello es que sus organizadores incentivaron 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 a la hora de superar las divisiones internas (Segalen [1998] 2005, 116), aunque sea momentáneamente.

Si bien existía un consenso sobre la integración de los sectores populares en la agenda festiva, dicha labor no fue sencilla y suscitó debates sobre las maneras de incorporarlos. Para sus cultores, la participación debía responder a sus nociones de ciudad moderna, por lo general, asentadas en ideales de progreso. Durante el desfile, muchos sectores fueron folclorizados: a los indígenas se les sugirió usar su vestimenta típica, los campesinos debían exhibir su producción agrícola, mientras que, a los sectores dedicados al expendio, como las vivanderas, se les propuso que mantuvieran pulcritud en su atuendo como en los productos que vendían.

Esta integración también se evidencia en la 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 a la que se usaba antes del terremoto de 1949. A los agricultores, por ejemplo, se les considera el sostén de la urbe, lo que les otorga una posición diferente en el imaginario urbano al reconocer su importancia en la economía y en el tejido social. Su incorporación al relato y a la fiesta estuvo motivada por la aseveración de que era necesario sumar todas las fuerzas productivas para la reconstrucción.

Descubro la reconfiguración de los lazos sociales en Ambato y sus alrededores, modificados después del terremoto del 5 de agosto de 1949, a través de la agenda festiva y las prácticas rituales desplegadas en la fiesta. Señalo que, tras el terremoto, la fiesta promovió momentos de comunalidad entre los estratos sociales articulados alrededor de símbolos comunes y a la alegría festiva. Así, 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; señalo que en esta fase se incorpora una nueva mirada de la reconstrucción de Ambato y sus alrededores. El segundo, como marcador del inicio de la fiesta y de la transición de la vida cotidiana hacia un momento festivo.

Las fiestas cumplen la 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 de modo apropiado (Segalen ([1988] 2005, 28). Estas prácticas contribuyeron a mantener viva la razón de ser de la festividad. En otras palabras, desde el presente se recuerda el terremoto a través de la fiesta, incluso cuando han transcurrido varios años del desastre, debido a la capacidad 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), entendidos como medios para alcanzar fines específicos según cada ritual.

Conclusiones: del terremoto a la fiesta

Más que un fenómeno natural, el desastre es un acontecimiento social, cultural y político. Sus consecuencias van más allá de las pérdidas humanas y los daños materiales. Cuando suceden, la sociedad vive una verdadera hecatombe que la obliga a reconstruirse en todos sus aspectos. En el camino hacia la reconstrucción no solo se recorre una sino varias rutas. Atender a la diversidad de caminos que se usaron al reconstruir Ambato y entender la reconfiguración social de esta ciudad andina e intermedia de Ecuador después del terremoto de 1949 constituye el *leitmotiv* de este libro. Por eso, he explorado las relaciones entre el terremoto y la Fiesta de la Fruta y de las Flores durante el siglo XX.

Aun cuando el terremoto es un evento de corta duración, entender sus efectos implicó prestar atención a una temporalidad amplia que va de 1900 hasta 1970. Mi interés al abordar el tema desde la antropología de los desastres es aportar una interpretación novedosa sobre cómo los desastres naturales influyen en la cultura y las prácticas sociales de una comunidad. El terremoto tuvo un gran impacto en la forma en que se celebraban las festividades, en la participación de la comunidad y en su significado cultural. Así, concluyo que estos eventos traumáticos transforman la forma en que las personas se relacionan entre sí y reinventan sus prácticas.

He mostrado cómo la antropología y la historia pueden interactuar y complementarse de varias maneras. Por ejemplo, se pueden articular para estudiar las respuestas de la sociedad al terremoto, es decir, cómo afrontaron y sobrellevaron el desastre. Asimismo, la antropología y la historia cultural están estrechamente relacionadas cuando se trata de estudiar las

fiestas. Desde este abordaje, las celebraciones de una comunidad no son consideradas prácticas estáticas, sino que su desarrollo es cambiante dependiendo de los contextos históricos, políticos y económicos.

Con este libro demuestro que el mundo festivo de Ambato y sus alrededores se modificó con el establecimiento de una nueva festividad que recordaba un hecho luctuoso. Esto me lleva a ratificar la idea de que las fiestas son una manifestación cultural útil para entender y leer la sociedad. También confirmo que en las fiestas salen a relucir la conciliación y las jerarquías sociales. Con la liminalidad telúrica mostré el conflicto y la negociación afrontados en momentos de ambigüedad. Marqué el inicio de la fase en el desastre y su fin en la celebración.

Surgieron disímiles visiones sobre la reconstrucción y no todas lograron articularse con el conjunto de la población como parte de un consenso o una conciliación. Esto ocurrió porque durante la fase de transición el camino no siempre estuvo definido desde el inicio. En otras palabras, el comienzo de esta fase no siempre tiene rutas elaboradas para acabar con la ambigüedad. Estos caminos toman tiempo y son múltiples las formas para recuperar la estabilidad.

Esta particularidad hallada en el caso de Ambato se debe, probablemente, a que se trató de desastre imprevisto. 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 terremoto no siempre es así, es apenas en el transcurso de los días y de los meses que se sortean posibilidades de recuperación.

En este panorama se desarrollan los ritos de paso. Rotular las prácticas sociales llevadas a cabo por la sociedad ambateña para entender, enfrentar y superar el terremoto con la categoría de ritos de paso (Van Gennep [1909] 2008) me permitió comprender las funciones de los cambios y la transición. Esta interpretación fue útil para aproximarme al hecho de cómo las personas elaboraron y procesaron el impacto emocional generado por el terremoto, suavizando el drama social en un contexto de caos y desorden.

Sin embargo, estos ritos no solo actuaron como simples catalizadores de emociones. Si bien en momentos complejos como los desastres transitar hacia la calma puede ser parte de los propósitos de quien los practica, sus

usos son más complejos. Como he mostrado, a través de los ritos de paso se movilizaron proyectos religiosos y políticos que aprovecharon el desastre, proyectos con los que se expusieron miradas de la reconstrucción no siempre dirigidas hacia un mismo fin, más bien fueron miradas en disputa.

Los sectores conservadores y religiosos, por ejemplo, impulsaron una intensa campaña devocional, que fue promulgada desde espacios distintos a los habituales. Los sacerdotes recorrieron las calles para impartir la confesión a la población y se acrecentaron las misas en los espacios abiertos. Varias de estas prácticas se nutrieron del miedo, la culpa y el arrepentimiento. Al estar acompañadas de abundantes símbolos religiosos se buscaba demostrar milagros y redirigir la mirada hacia Dios.

Estas campañas convivieron con otras formas de pensar la reconstrucción. Sectores como los socialistas promovieron ritos que incomodaron a los conservadores por la presencia de abundantes símbolos laicos. Así, se ponen en evidencia no solo los grupos religiosos, que aprovecharon el momento para imponer su proyecto, sino también las iniciativas que provinieron de los grupos políticos con otras formas de ver la rehabilitación.

Aun cuando las visiones para reconstruir la ciudad promovidas mediante los ritos de paso no lograron el consenso anhelado, estos sirvieron para proponer sentidos diversos. Se trató de 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 hacia dónde dirigirse, y ayudaron a la gente a encontrar el control y a recuperar la estabilidad.

Asimismo, en estos momentos suelen generarse experiencias de comunalidad. Los ritos fueron primordiales en el establecimiento de ese sentido, ayudaron a fomentar la pertenencia a una comunidad y a fortalecer los lazos entre las personas afectadas por el desastre. Facilitaron la interacción social, al aliviar las sensaciones de aislamiento y desconexión que experimentó la gente. 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 del sismo, lo cual desembocó en una desconfiguración de las relaciones sociales anteriores. Así, entre las personas damnificadas se coordinaron acciones y

recursos para asegurarse de sobrellevar mejor las consecuencias del terremoto. Por eso, en la recuperación se desplegaron formas de ayuda inmediata.

Estos espacios se produjeron también en la fiesta, que trajo consigo un sentido de normalidad y la conciliación de la población. A diferencia de los ritos de paso, que no lograron tener asidero, la fiesta articulaba un sistema complejo de símbolos religiosos y laicos que buscaban convocar y reunir a la población. De esta manera, su permanencia hacia 1970, fecha que culmina este estudio, se garantizó por la existencia de estos momentos de convivencia.

Con el recuerdo del terremoto como punto de partida y luego con la fiesta, se lograron establecer metas y objetivos compartidos en la comunidad para avanzar más rápido en la reconstrucción. Mediante el sentido de comunidad y pertenencia se consiguió que las personas se reunieran en un espacio y tiempo comunes, lo cual fomentó sentimientos colectivos, transmitió mensajes y significados compartidos.

Sobre las múltiples miradas y las múltiples emociones

He vertido las significaciones del terremoto desde la historia cultural de la ciencia. Me interesaron el quehacer de la sismología y la planificación urbana, así como las formas de accionar de sus profesionales tras el desastre. He expresado cómo su accionar no se desvincula de las percepciones culturales sobre los riesgos asociados al terremoto.

Los sismólogos, la mayoría católicos, y los geólogos, explicaron el origen del terremoto y con ello generaron debates sobre la prevención y la posibilidad de predecirlos, para minimizar su impacto en la sociedad. Sus argumentos demuestran cómo las percepciones culturales influyeron en la forma en que se percibió y afrontó el riesgo sísmico. Así, las explicaciones del terremoto estuvieron permeadas por explicaciones religiosas como señales divinas por el enojo de Dios debido a su accionar inapropiado, y por 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. He mostrado que muchos se conocían, laboraban en las mismas instituciones y

publicaban los resultados de las investigaciones en las mismas revistas. De esta manera, 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 alejado de 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 los testimonios de la población en sus posicionamientos científicos. Sus informes incluyen transcripciones de testigos del siniestro para avalar o para sustentar sus teorías.

Algunos científicos tenían formación religiosa, pertenecían a las órdenes jesuita, dominica y mercedaria. Si bien sus explicaciones se basaban en fenómenos físicos, siempre se atribuyeron a la voluntad divina de un ser superior. Esta concepción de los desastres naturales colocó su radar cerca de las reacciones de la población, para condenarlas o aceptarlas 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 científicas de actualización y solicitar equipamiento. De hecho, el terremoto de 1949, por la magnitud y por los daños, fue el punto de inflexión para estas demandas.

En cuanto a las emociones, debo decir que este libro ha sido un transitar del miedo a la felicidad, en cuanto expresiones predominantes después del evento telúrico y durante la celebración, respectivamente. La decisión de escoger estas emociones como sobresalientes tuvo su origen en los testimonios. En los relatos de quienes sobrevivieron, estas emociones fueron evidenciadas con gestos o con palabras.

La incorporación del miedo en la historia de los desastres permite entender el evento en dos dimensiones: la física y la 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 quienes presenciaron el terremoto de 1949, el miedo significó una respuesta natural de supervivencia ante la

situación amenazante e impredecible. Esta emoción fue evocada en el ruido, el movimiento y la oscuridad. Para aplacarla se generaron una serie de ritos de paso en busca de la sensación de seguridad ante la angustia emocional.

El miedo ante el desastre motivó a las personas a buscar ayuda, protegerse a sí mismas y a otras, y a tomar medidas preventivas para evitar futuros riesgos. Su impacto se prolongó durante mucho tiempo después. Se puede creer que el miedo es solo ante un acontecimiento: el terremoto. Demuestro que en Ambato se expresó el miedo a los seres divinos, los proyectos de las tendencias políticas opuestas y al desastre mayor. Entonces, dentro de un mismo acontecimiento hay miedo a múltiples factores. Entender cómo se experimentó y se enfrentó durante y después del desastre fue útil para conocer las formas en que diferentes sectores diseñaron estrategias para responder al evento telúrico, aunque los intereses políticos estuvieron de por medio en muchos casos.

Al igual que fue importante estudiar el miedo como emoción predominante, fue necesario rastrear la alegría en las fiestas. Esta transición de emociones es particular en el caso de Ambato. La fiesta se convirtió en aquel anhelado consenso para la reconstrucción, una fuente de felicidad después de la conmoción del terremoto. Las prácticas rituales desarrolladas a lo largo de la celebración llevaron a recordarlo, de una manera más festiva y menos luctuosa. En otras palabras, rastrear la felicidad me sirvió para comprender mejor cómo y por qué se celebra. En la búsqueda incesante por darle un cierre al terremoto, la fiesta ofreció una 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 afectó gravemente a la ciudad y su población, incluyendo a todas las clases sociales, de ahí su gran impacto en la configuración social en los años posteriores. A partir del terremoto la población tuvo que sumar esfuerzos para lograr la reconstrucción. Los cambios en la composición económica de Ambato transformaron las formas de mirarse y relacionarse

entre las élites y los sectores populares. El aumento de las experiencias de solidaridad entre los habitantes de la ciudad se evidencia en el hecho de que muchas personas tuvieron que trabajar juntas y generar formas creativas para sobrellevar el desastre.

Esto provocó la desconfiguración temporal de las relaciones sociales en Ambato y sus alrededores. Marcó un antes y un después en la configuración social, al generarse espacios de encuentro entre las distintas capas de la población. Antes del terremoto, la sociedad ambateña era jerarquizada y con una gran brecha entre las élites y los sectores populares.

Esta dinámica ocurrió en una población campesino-artesana y con una presencia significativa de población dedicada al comercio, al alojamiento y a los servicios profesionales. Además, 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 combinaban sus actividades con el comercio, la industria, la agricultura y la ganadería.

Después del terremoto, los encuentros entre las capas de la población fueron replicados en la fiesta año tras año. Desde la primera edición festiva, los organizadores apostaron por los esfuerzos mancomunados, y para ello promovieron la participación de los sectores populares. Esto sucedió en un Ambato cuya mayor cantidad de la población estaba dedicaba a actividades del sector primario como la agricultura y la artesanía.

Muy conocida por sus ferias, la ciudad se consolidó como una especie de centro de acopio de productos provenientes de las regiones Costa, Sierra y Amazonía, un importante centro de comercio y de mercado. De esta manera, las ferias dinamizaban el comercio regional. El hecho de que buena parte del campesinado mestizo e indígena que integraba esta dinámica estaba fuera del control hacendatario impidió el funcionamiento de tal mecanismo (Ibarra 1992, 232).

Los barrios, las parroquias, los cantones, las instituciones educativas tuvieron una presencia importante en la agenda festiva, especialmente en el desfile. Estos sectores vieron posibilidades de negociar su participación movilizando estrategias para ser parte de la festividad. La fiesta facilitó nuevos pactos sociales necesarios para la reconstrucción. Así se afianzaron y crearon vínculos sociales visibles en la agenda festiva.

En términos de la configuración económico-social, hacia 1962 el sector agrícola ocupó una parte importante en la economía local. Esta dinámica refleja la sinergia entre condiciones precedentes —por ejemplo, la estructura agraria caracterizada por la poca presencia de grandes latifundios (Ospina et al. 2009, 5)— y los vínculos que emanaron de la nueva configuración social y económica que también dinamiza las formas de relacionarse y de estar, más aún cuando median las secuelas del desastre.

Demuestro entonces que el anhelado consenso que requería la reconstrucción llegó solamente con la fiesta. Ahora bien, una cosa es la presencia de nuevos pactos sociales y la convivencia durante la fiesta y otra muy diferente es que se hubieran desarticulado las jerarquías sociales. La fiesta fue en sí misma uno de los espacios donde más se vislumbraron las jerarquías sociales de los individuos, un espacio para mostrar dichas posiciones. Por estas razones, aunque proliferaban los espacios compartidos en la agenda festiva existían, aunque en menor medida, los lugares ocupados solo por ciertos sectores de la población debido al costo o la vestimenta sugerida.

Al entender este entramado en el cual las personas reconfiguran su vida después de un terremoto, se puede comprender cómo la sociedad se adapta, responde y se recupera de un desastre. Mientas el evento telúrico puede ser un detonante, la fiesta constituye un mecanismo de rescate del consenso. En el análisis de esta práctica se puede determinar si las relaciones de la población cambian y cuáles son esas nuevas relaciones en formación. Entonces, al articular el terremoto y la fiesta expongo cómo se modificó la dinámica social, la desestabilización de la jerarquía y las relaciones establecidas.

En el tránsito del terremoto a la fiesta, he mostrado que tanto la reconfiguración social como la conciliación festiva fueron procesos complejos y arduos. Demandaron la intervención y el debate, a escalas más amplias, de diversos actores que oscilaron entre la ciudad de Ambato, la región central del Ecuador, la región andina y todo el continente americano. He redescubierto algunas de las luces y sombras que conforman el entramado detrás de la invención de la Fiesta de la Fruta y de las Flores. Esta fue una invitación para no acercarse a sus prácticas desde una participación acrítica, sino con una mirada más consciente, capaz de disfrutar la celebración desde nuevos y más profundos sentidos.

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. https://lc.cx/Ul4ZyP

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 siglo XIX". *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 6: 91-115. https://lc.cx/mwi-S0

— 1996. "El laicismo en la historia del Ecuador". *Procesos. Revista Ecuatoriana de* Historia 1 (8): 3-32. https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/procesos/article/view/2100

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. https://lc.cx/17uzRg

Bajtin, Mijail. (1987) 2003. *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Madrid: Alianza.

Barrera, Begoña, y María Sierra. 2020. "Historia de las emociones: ¿qué cuentan los afectos del pasado?". *Historia y Memoria*: 103-142. https://doi.org/10.19053/20275137.nespecial.2020.11583

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". En *Discursos interrumpidos I*, 16-57. Buenos Aires: Taurus. https://lc.cx/3VAgp7

Bermúdez, Nury, Santiago Cabrera, Andrea Carrión, Santiago del Hierro, Julio Echeverría, Henri Godard y 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 y Pablo Vega Centeno, 117-175. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Bertrand, Romain. 2015. "Historia global, historias conectadas: ¿un giro historiográfico?". *Prohistoria* 18 (24): 3-20. https://lc.cx/uEyPbA

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, Fernand. (1978) 2015. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, t. 2. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

— 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.

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. https://lc.cx/6TcGKy

Byerly, Perry, y William V. Stauder. 1957. "Memorial to James Bernard Macelwane". *Geological Society of America Proceedings*: 159-163.

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: 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*, compilado por Beatriz Zepeda, 233-264. Quito: FLACSO Ecuador. https://lc.cx/jIvmEK

Chartier, Roger. 1992. *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa.

Cid Rodríguez, Gabriel. 2014. "¿Castigo divino o fenómeno natural? Mentalidad religiosa y mentalidad científica en Chile en torno al terremoto de 1822". *Revista de Historia y Geografía*, 30: 85-109.

Clark, Kim. 2004. *La obra redentora el ferrocarril y la nación en Ecuador.* Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional.

Clavijo, Jairo. 2017. "Diálogo entre historia y antropología". *Historia Crítica*, 13: 90-97. https://doi.org/10.7440/histcrit13.1996.09

Coen, Deborah R. 2014. *The Earthquake Observers: Disaster Science from Lisbon to Richter*. Chicago: University of Chicago Press.

— 2021. "A Brief History of Usable Climate Science". *Climatic Change* 167 (51): 1-17. https://doi.org/10.1007/s10584-021-03181-2

Cohen, Abner. (1979) 2011. "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.

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 Ecuador / 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. https://lc.cx/GYghMZ

Cuesta, Micaela. 2012. "La felicidad más acá y más allá del horizonte utópico". *Utopía y Praxis Latinoamericana* 17 (56): 47-58. https://lc.cx/Xwn5-t

Cuvi, Nicolás. 2019. "Auge y decadencia de la fábrica de hilados y tejidos de algodón La Industrial, 1935-1999". *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia,* 33: 63-95. https://lc.cx/CDckJ8

Da Matta, Roberto. (1997) 2002. *Carnavales, malandros y héroes: hacia una sociología del dilema brasileño*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Das, Venna, y Deborah Poole. 2008. "El Estado y sus márgenes: etnografías comparadas". *Cuadernos de Antropología Social*, 27: 19-52. https://lc.cx/vfaaRY

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 Ecuador.

Delemeau, Jean. (1978) 2012. *El miedo en Occidente (siglos XIV-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. https://lc.cx/aTjZla

Eco, Umberto. 1989. "Los marcos de la libertad cómica". En *¡Carnaval!*, editado por Umberto Eco, Vyacheslav Ivanov y Mónica Rector, 9-20. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Elías, Norbert. (1939) 1989. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México D.F.: 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. https://lc.cx/owtBKM

Esposito, Roberto. 2002. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: 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. https://lc.cx/qLEL2j

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: 7-18. https://lc.cx/vFll5u

Geertz, Clifford. (1973) 2003. *La interpretación de las culturas.* Barcelona: Gedisa.

Gisbert, Teresa. (1980) 2004. *Iconografía y mitos indígenas*. La Paz: Don Bosco.

Gobierno Autónomo Descentralizado Municipalidad de Ambato. 2021. "Exposición de motivos". Reforma a la ordenanza que regula la ejecución de la Fiesta de la Fruta y de las Flores. Suplemento de Registro n.º 951, del 23 de febrero de 2017.

Gómez Bautista, Juan Carlos. 2010. *La Matriz y La Merced en el Siglo XX.* Ambato: Pío XII.

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. https://lc.cx/uB-Fh7

Grijalva, Juan Carlos. 2024. *La imaginación patriarcal: emergencia y silenciamiento de la mujer escritora en la prensa y la literatura ecuatorianas, 1860-1900*. Raleigh, US: A Contracorriente.

Grijalva, Juan Carlos, y Michael Handelsman. 2014. *De Atahualpa a Cuauhtémoc. Los nacionalismos culturales de José Vasconcelos y Benjamín Carrión.* Quito: Museo de la Ciudad / Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh.

Guerrero Arias, Patricio. 2004. *Usurpación simbólica, identidad y poder: la fiesta como escenario de lucha de sentidos*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional / Abya-Yala.

Guerrero Cañas, Bélgica Guadalupe. 2001. "La ayuda oficial externa para el desarrollo regional del Ecuador". Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar.

Gutiérrez-Solana, Javier. 2002. "Bruno Latour, los estudios de la ciencia y la comprensión". *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 22: 1-16. https://lc.cx/-n7oNN

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. https://doi.org/10.1017/S0269889700000715

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. http://dx.doi.org/10.4067/S0250-71612007000200003

Hoffman, Susanna. 1999. "Eve and Adam Among the Embers: Gender Patterns After the Oakland Berkeley Firestorm". En *The Gendered Terrain of Disaster: Through Women's Eyes*, editado por Elaine Enarson y Betty Morrow, 55-61. Westport: Praeger.

Huizinga, Johan. (1972) 2005. *Homo ludens: el juego y la cultura*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Ibarra, Hernán. 1986. "Monografías y guías comerciales como fuentes de historia social y local". *Revista Andina*, 7: 237-250.

— 1987. "Tierra, mercado y capital comercial en la sierra central: el caso de Tungurahua 1850-1930". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.

— 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.

— 2002. "Orígenes y decadencia del gamonalismo". *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, 19: 131-150.

Ibarra, Hernán. 2006. "Localismo y miradas urbanas: las monografías locales en el Ecuador del siglo XX". *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia* 24: 197-219. https://doi.org/10.29078/rp.v1i24.211

Ivanov, Vyacheslav. 1989. "La teoría semiótica del carnaval como la inversión de opuestos bipolares". En *¡Carnaval!*, editado por Umberto Eco, Vyacheslav Ivanov y Mónica Rector, 21-47. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica. 1962. *Segundo censo de población y primer censo de vivienda*. Quito: Junta Nacional de Planificación.

Jurado, Rodrigo, Solano, Dunia y Janny Velasco. 2019. *La fiesta del Señor del Terremoto, primer acercamiento histórico y cultural para su conservación*. Ambato: GAD de San Cristóbal de Patate.

Kingman Garcés, Eduardo. 1992. "Ciudades de los Andes: homogeneización y diversidad". En *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*, compilado por Eduardo Kingman Garcés, 9-52. Quito: Ciudad / Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

— 1998. "Historia, arquitectura y ciudad". *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 12: 77-92. https://doi.org/10.29078/rp.v1i12.349

— 2002. "Historia social y mentalidades: los higienistas, el ornato de la ciudad y las clasificaciones sociales". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 15: 104-113. https://doi.org/10.17141/iconos.15.2003.559

— 2006. *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940: higienismo, ornato y policía.* Quito: FLACSO Ecuador.

— 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 Ecuador.

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.

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.

Latour, Bruno. 1992. *Ciencia en acción. ¿Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad?* Barcelona: Labor.

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 y Valentina Torres, 103-128. México D.F.: El Colegio de México.

Le Breton, David. 2007. *El sabor del mundo: una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva Visión.

León, Juan Bernardo. 2008. "Jean-Paul Deler, Ecuador, del espacio al Estado nacional". *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia* 1 (27)*:* 161-164.

Llop Torné, Josep Maria, Borja Iglesias Borja, Rodrigo Vargas y Francesca Blanc. 2019. "Las ciudades intermedias: concepto y dimensiones". *Ciudades*, 22: 23-43. https://doi.org/10.24197/ciudades.22.2019.23-43

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 Ecuador.

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. https://lc.cx/v67egN

López Velarde, Ramón. 1921. "La suave patria". *El Maestro, Revista de Cultura Nacional*: 311-314.

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 y 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. https://lc.cx/Fsj2B_

Martínez, Luciano. 1996. *Los campesinos artesanos en la sierra central: el caso Tungurahua*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.

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 Ecuador / 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.

— 1997a. "Alcaldía de Neptalí Sancho". En *Historia de la provincia de Tungurahua tomo VI*, 498-502. Ambato: Editorial Pío XII.

— 1997b. "Sigue la preocupación por la educación laica". En *Historia de la provincia de Tungurahua tomo III*, 152-174. Ambato: Editorial Pío XII.

Oficina de los Censos Nacionales de Ecuador e Instituto Nacional de Estadística y Censos. 1975. *Compendio de información socio-económica de las provincias del Ecuador: Tungurahua*. Quito: Oficina de los Censos Nacionales de Ecuador.

Oliver-Smith, Anthony. 1990. "Post-Disaster Housing Reconstruction and Social Inequality: A Challenge to Policy and Practice". *Disasters* 14 (1): 7-19. https://doi.org/10.1111/j.1467-7717.1990.tb00968.x

— 1991. "Successes and Failures in Post-Disaster Resettlement". *Disasters* 15 (1): 12-23. https://doi.org/10.1111/j.1467-7717.1991.tb00423.x

— 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.

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. http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022014000300011

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, 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. https://lc.cx/PHzFjt

Ortiz Miranda, Jorge. 2017. "El ferrocarril. Ambato ayer y hoy". Video de YouTube, 18 de agosto. https://lc.cx/7aZkVl

Ospina Peralta, Pablo. 2010. "Tungurahua rural: el territorio de senderos que se bifurcan". *Ecuador Debate*, 81: 117-151. https://lc.cx/9mzTRk

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". Documento de Trabajo 35, Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural. https://lc.cx/0JDDu6

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.

Parra Ortiz, Estefanía. 2018. "Análisis social pos terremoto: el caso de Ambato en 1949-1951". Tesis de licenciatura, Universidad Central del Ecuador. https://lc.cx/acbJoU

Paz Rebollo, María Antonia, y María Inmaculada Sánchez Alarcón. 1999. "La historia filmada: los noticiarios cinematográficos como fuente histórica. Una propuesta metodológica". *Filmhistoria* 9 (1): 17-33. https://lc.cx/FLqrWQ

Pereira Valarezo, José. 2009. *La fiesta popular tradicional del Ecuador*. Quito: Fondo Editorial del Ministerio de Cultura.

Petit-Breuilh-Sepúlveda, María Eugenia. 2016. "Miedo y respuesta social en Arequipa: la erupción de 1600 del volcán Haynaputina (Perú)". *Obradoiro de Historia Moderna*, 25: 67-94. https://lc.cx/5Bh_vW

— 2017. "Religiosidad y rituales hispanos en América ante los desastres (siglos XVI-XVII): las procesiones". *Revista de Historia Moderna*, 35: 83-115. https://doi.org/10.14198/RHM2017.35.03

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. https://doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2020.i44.06

Petzoldt, Leander. 1988. "Fiestas carnavalescas: 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 Editorial.

Pimentel, Juan. 2010. "¿Qué es la historia cultural de la ciencia?". *Arbor Ciencia, Pensamiento y Cultura* 186 (743): 417-424. https://doi.org/10.3989/arbor.2010.743n1206

Portelli, Alessandro. 1991. "Lo que hace diferente a la historia oral, recuerdos que llevan a teorías". *La Historia Oral*: 36-51.

Ramírez González, Eduardo. 2004. *El padre Jesús Emilio Ramírez González, SJ 1904-2004*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

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 y Pablo Vega Centeno, 1-21. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Rector, Mónica. 1989. "El código y el mensaje del carnaval: escolas de samba". En *¡Carnaval!*, editado por Umberto Eco, Vyacheslav Ivanov y Mónica Rector, 48-181. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, Paul, y Agustín Neira. 2003. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trotta.

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 Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rosas Moscoso, Fernando. 2005. “El miedo en la historia, lineamientos generales para su estudio”. En *El miedo en el Perú: siglos XVI al XX*, editado por Claudia Rosas Lauro, 24-32. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rosenwein, Barbara. 2006. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Nueva York: Cornell University Press.

Saignes, Thierry. 1993. *Borrachera y memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

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 y Bárbara Zamora Auza. 2011. “Ochenta y cinco años de la historia de desastres en Bolivia (1920-2005)”. *Redesma* 5 (2): 16-30. https://lc.cx/FfrV85

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. “Prólogo”. En *Las ciudades y la cuestión social* de Alicia Ziccardi, 13-26. Quito: Organización Latinoamericana y del Caribe de Centros Históricos / Municipio del Distrito Metropolitano de Quito / Empresa de Desarrollo Urbano de Quito.

Sarria Molina, Alberto. 2005. “El inicio de la sismología en Colombia. Entrevista a Alberto Sarria”. *Revista de Ingeniería*, 21: 121-126. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=121014218012

Sarró, Ramón. 2008. “Arrodíllate y creerás: reflexiones sobre la postura religiosa”. En *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*, coordinado por Mónica Cornejo Valle, Manuela Cantón Delgado y Ruy Llera Blanes, 273-292. 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.

Sica, Paolo. 1981. *Historia del urbanismo: el siglo XIX*. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local.

Silva, Armando. (1992) 2006. *Imaginarios urbanos.* Bogotá: Arango Editores.

Sinardet, Emmanuelle, y Juan Carlos Grijalva. 2023. "El rapto de la momia: Juan Montalvo, del cuerpo a la monumentalización patriótica". *Se Acabó la Tinta, Revista de Artes visuales de la Universidad Técnica Privada de Loja* 9: 38-51. https://hal.parisnanterre.fr/hal-04343543

Stegmayer, María, y Micaela Cuesta. 2012. "Descentramientos contemporáneos de la memoria. Algunos interrogantes". Ponencia presentada en el V Seminario Internacional Políticas de la Memoria, 6 de octubre.

Terán Najas, Rosemarie. 2017. "Laicismo y educación pública en el discurso liberal ecuatoriano (1897-1920): una reinterpretación". *Historia Caribe* 12 (30): 81-105. https://lc.cx/Zyh0Iw

Timmermann, Freddy. 2015. "Miedo, emoción e historiografía". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 19 (1): 159-177.

Thomas, L. V. 1983. *Antropología de la muerte.* México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Torres Lescano, Jéssica. 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. https://lc.cx/valoCG

— 2021. *Ambato: terremoto y reconstrucción (1949-1961)*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Turner, Victor. (1967) 1999. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

— (1969) 1988. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

— 1974. "Dramas sociales y metáforas rituales". *Ithaca*: 23-59.

Udías Vallina, Agustín. 2009. "Jesuits' Studies of Earthquakes and Seismological Stations". *Geological Society* 310 (1): 135-143. https://doi.org/10.1144/SP310.16

Ullauri, Narcisa de Jesús. 2020. "Proyecto desarrollista-modernizante en el Ecuador en el período de 1948-1952". Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar. https://lc.cx/HY1RoB

Uribe Mendoza, Blanca Irais. 2017. "La historia de la ciencia: ¿qué es y para qué?". *Revista Odontológica Mexicana* 21 (2): 78-80. https://doi.org/10.1016/j.rodmex.2017.05.001

Valderrama, Lorena B. 2014. "Comunicar las ciencias en Chile. Problemas formativos del periodismo y la divulgación científica actual". En *Ciencia y sociedad en el siglo XXI. Estrechando vínculos desde una mirada franco-latinoamericana*, editado por Rodrigo Torres, 35-49. París: Ediciones EchFrancia.

— 2017. "Observando la catástrofe: terremotos y conocimiento sísmico en Chile (1868-1912)". Tesis de doctorado, Universidad de Valencia.

— 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. https://lc.cx/6U3EEf

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.

Villacís Molina, Rodrigo. 2010. *José Paredes, imágenes Ambato*. Quito: Consejo Nacional de Cultura.

Vizuete 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)". *Revista de Historia Regional y Local* 9 (17): 336-376. https://lc.cx/Kh_k9J

Walker, Charles. 2012. *Colonialismo en ruinas: Lima frente al terremoto y tsunami de 1746.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos.

Zaragoza Bernal, Juan Manuel. 2013. "Historia de las emociones: una corriente historiográfica en expansión". *Asclepio* 65 (1): 1-10. https://doi.org/10.3989/asclepio.2013.12

Zemon Davis, Natalie, y Marisa Ferrandis Garrayo. 1991. "Las formas de la historia social". *Historia Social* 10: 177-182. https://lc.cx/et3oU9

Entrevistas

Entrevista a Alisa María de Lourdes Sánchez Luna, sobreviviente del terremoto, Quito, 5 de junio de 2021.

Entrevista a Enrique Díaz, sobreviviente del terremoto, 31 de mayo de 2021.

Entrevista a F. M. S., sobreviviente del terremoto, 30 de mayo de 2021.

Entrevista a Jorge Ortiz Miranda, sobreviviente del terremoto, 4 de julio de 2021.

Entrevista a Ligia Velasco, sobreviviente del terremoto, 3 de junio de 2021.

Entrevista a Luis Antonio Sánchez, fotógrafo de *El Heraldo*, 10 de mayo de 2021.

Entrevista a Marcelo Rubio Castro, sobreviviente del terremoto, 6 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, 29 de junio de 2021.

Entrevista a María Antonieta Gómez, sobreviviente del terremoto, 1 de junio de 2021.

Entrevista a M. S., Ambato, 30 de mayo de 2021.

Entrevista al Padre Francisco Arturo Sotomayor, sobreviviente del terremoto, Ambato, 4 de julio de 2021.

Entrevista a Teresa Mejía, sobreviviente del terremoto, 28 de mayo de 2021.

Archivos

Archivo Alfredo Pareja Diezcanseco
"Refugios levantados por los habitantes de Ambato en sus calles y plazas". 1949. Fondo Reproducciones Fotográficas y Cinematográficas.

Archivo de la Structural Engineers Association
Biografía de Henry Brunnier. https://lc.cx/KjAHRE

Archivo de la United States Geological Survey
"Terremoto del 5 de agosto de 1949". https://lc.cx/fUwvfx

Archivo de la Universidad de Yale
Biografía de Edwar Lewis. https://lc.cx/U538Nc

Archivo de Saint Louis University
Macelwane, James. 1950. *Twenty-Fifth anniversary commemorative volume Jesuit Seismological Association 1925-1950*. Misuri: Central Station Saint Louis University.

Archivo *El Heraldo*, Ambato
Aguilera, Isaac. 1966. "Viene la Fiesta de la Fruta y de las Flores". *El Heraldo*, 31 de enero.
Crónica. 1949. "Puntos". 2 de octubre.
— 1954. "Deben postergarse las capeas", 11 de febrero.
— 1954. "Imperó la razón", 16 de febrero.
— 1954. "Por el esplendor de la Fiesta", 12 de febrero.
Dylon.1956. "Nuevamente el carnaval, Apreciaciones". *El Heraldo*, 28 de enero.
El Heraldo. 1963. "Consecuencias del carnaval". *El Heraldo*, 1 de marzo.
— 1963. "Y a propósito del ornato en Ambato", 13 de febrero.
— 1965. "Juegue carnaval decentemente", 5 de febrero.
— 1966. "Comienza la concentración", 1 de febrero.

El Heraldo. 1966. "Cumandá Mayorga Gallegos, reina de la XV Fiesta de la Fruta", 1 de febrero.
— 1966. "El humo de la espera", 1 de febrero.
— 1966. "Escenario de unión y de alegría", 15 de enero.
— 1966. "Las campanas tocan a fiesta", 28 de enero.
— 1966. "Mañana se elige Reina de Ambato", 30 de enero.
— 1966. "Todo por Ambato", 14 de enero.
— 1967. "Hoy Ambato entrega al país mensaje de cordial invitación a su Fiesta", 13 de febrero.
— 1968. "La fiesta ha empezado", 13 de febrero.
— 1968. "La magna asamblea agradece", 16 de febrero.
— 1968. "¿Para qué llamarán las campanas el 15 por la mañana?", 1 de febrero.
— 1968. "Agua y peligro en las calles", 23 de febrero.
— 1968. "Bailes de la escoba", 14 de febrero.
— 1969. "XVIII Fiesta", 16 de febrero.

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* VIII: 129-139.

Archivo Nacional Seccional Tungurahua, Ambato

Acta del Concejo Cantonal de Ambato, 3 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.

Archivo personal de Gerardo Nicola Garcés, Ambato

Semana Teatral. 1936a. "Agricultores", 17 de mayo.
Semana Teatral. 1936b. "¿Quiere usted dominar el hermoso panorama de la ciudad de Ambato?", 17 de mayo.

Revista Tungurahua. 1952. "La primera Fiesta de la Fruta y de las Flores, recuerdos y comentarios", febrero.
— 1954. "Nuestro folklore", febrero.
Ecos. 1936. "Páginas para nuestros agricultores", 31 de julio-23 de octubre.
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.

Archivo personal de Jéssica Torres Lescano, Ambato

Castillo Jácome, Julio. 1990a. "Ambato a fines del siglo XXI". En *Historia de la provincia de Tungurahua Tomo VI,* 31-37. Ambato: Illingworth Editores.
Castillo Jácome, Julio. 1990b. "Ambato en 400 años". *En Historia de la provincia de Tungurahua Tomo VIIII,* 43-140. Ambato: Illingworth Editores.
Castillo Jácome, Julio. 1990c. "Juan León Mera". En *Historia de la provincia de Tungurahua Tomo 7,* 18-24. Ambato: Illingworth Editores.
Castillo Jácome, Julio. 1990d. "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 1ue 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.

Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit, 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.

Biblioteca de la Ciudad y la Provincia, Ambato

Crónica. 1942. "Labor culturizadora", 10 de febrero.
— 1949. "8 mil personas desfilaron en calles de la ciudad", 15 de agosto.
— 1949. "Ayer fueron repartidas muchas carpas entre diversas personas sin hogar", 14 de agosto.
— 1949. "Banda Municipal ofrece retretas en lugares de concentración", 21 de agosto.
— 1949. "Con gran solemnidad se celebró misa pontificial", 22 de agosto.
— 1949. "Después de la tragedia", 8 de agosto.
— 1949. "Enseñanzas del terremoto", 17 de agosto.
— 1949. "Entró en funciones el presidente de la Junta de Reconstrucción de la provincia", 16 de agosto.
— 1949. "Establecerase Ciudadela con casas provisionales y con capacidad para cinco mil personas", 2 de septiembre.
— 1949. "Fotografía Flores", 30 de agosto.
— 1949. "Grandioso desfile de renovación de fe realizará hoy tarde el pueblo ambateño", 14 de agosto.
— 1949. "Nuestra ciudad destruida", 5 de agosto.
— 1949. "Nuestro personal", 5 de agosto.
— 1949. "Peluquería Tungurahua", 18 de agosto.
— 1949. "Se entonó el Himno Nacional", 10 de agosto.
— 1949. "Van organizándose aspectos del culto católico", 11 de agosto.
— 1949. "Viviendas provisionales", 28 de agosto.
— 1950. "Ambato saluda a la patria", 31 de diciembre.
— 1950. "Cámara de industrias pide estudiarse posibilidad de que exposiciones de Fiesta de la Fruta sean nacionales", 26 de septiembre.
— 1951. "Central Park", 13 de febrero.
— 1951. "Día de cenizas", 7 de febrero.
— 1951. "Educación y Fiesta de la Fruta". Sección agrícola, 6 de enero.
— 1951. "Fiesta de la Fruta", 5 de enero.
— 1951. "Planos y palabras", 5 de septiembre.
— 1951. "Vivanderas del mercado, 'Remitido'", 23 de enero.
— 1952. "Carnaval", 8 febrero.
— 1952. "Fiesta de la Fruta", 29 de febrero.

Crónica. 1952. "Clero de la Diócesis debe cooperar para éxito de la Fiesta de la Fruta", 1 de febrero.
— 1952. "Exposición floral de Fiesta de la Fruta tendrá un éxito inesperado", 10 de febrero.
— 1952. "Próxima Fiesta de la Fruta se inaugurará 29 de febrero", 12 de enero.
— 1952. "Recorriendo la feria Exposición Frutícola", 4 de marzo.
— 1952. "Gestiones para 2da. Fiesta de la Fruta continúan con éxito", 22 de enero.
— 1952. "II Gran Fiesta de la Fruta", 28 de febrero.
— 1952. "Inaugúrose la exposición ganadera ayer en el ex patio de la Shell", 1 de marzo.
— 1952. "La Fiesta de la Fruta es expresión del corazón del Ecuador, dijo Dr. Miño ayer", 4 de enero.
— 1952. "La Fiesta de la Fruta", 13 de enero.
— 1953. "Exposiciones floral, artística, frutícola", 22 de febrero.
— 1953. "La Fiesta de la Fruta", 20 de febrero.
— 1953. "Un desfile significativo", 21 de febrero.
— 1954. "Exposición floral", 29 de enero.
— 1954. "Llamamiento a la cultura ambateña", 9 de febrero.
— 1954. "IV Fiesta de la Fruta Invitación", 13 de enero.
— 1955. "Globitos Fénix", 18 de enero.
— 1955. "V Fiesta de la Fruta se posterga para marzo venidero", 12 de febrero.
— 1956. "840 sucres ingresaron el martes a tesorería municipal de carnavaleros", 9 de febrero.
— 1956. "Atención carnavaleros", 5 de febrero.
— 1960. Autoridades resolvieron impedir el juego de carnaval", 18 de febrero.
— 1960. "La anhelada culturización", 28 de febrero.
Enrique. 1953. "Antena". *Crónica*, 22 de enero.
Enrique. 1955. "Antena". *Crónica*, 27 de febrero.
Hernán. 1950. "Carteles: ferias y exposiciones". *Crónica*, 27 de septiembre.
Maldonado Basabe, Rodolfo. 1951. "Carnaval o Carnestolendas". *Crónica*, 3 de febrero.

Miño, Ernesto. 1950. "Ilusión de fiesta". *Crónica*, 4 de noviembre.
— 1950. "La Fiesta de la Fruta". *Crónica*, Sección agrícola, 23 de septiembre.
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. 1951. "La Cámara de Industrias de Ambato". *Crónica*, 16 de febrero.

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.
— 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.
— 1953. "En el Observatorio Astronómico". *Boletín de Informaciones Científicas Nacionales* 56: 207-211.

Biblioteca Municipal Daniel Córdova Toral, Cuenca

Tomaselli, Edmundo. 1951. "Sesión de clausura de la exposición industrial realizada en Ambato". En *1era. Gran exposición industrial Fiesta de la Fruta.* Ambato: Imprenta Municipal.

Biblioteca Municipal, Riobamba

Echeverría, Jorge. 1950. "Labor sacerdotal durante los días del flagelo sísmico en la ciudad de Ambato". *Hoja Popular*, 8 de agosto.

Rosales, Arturo. 1950. "El terremoto del 5 de agosto de 1949 en Ambato". *Hoja Popular*, 3 de agosto.

Biblioteca de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito

El Comercio. 1949. "Calculan en 100 millones de pérdidas por el terremoto", 7 de agosto.

— 1949. "Dolor ecuatoriano", 7 de agosto.

— 1949 "Fotografías del aspecto de Baños con oportunidad del movimiento terráqueo del día 5", 11 de agosto.

— 1949. "Hoy primer documental del terremoto", 27 de agosto.

— 1949. "Muerte, desolación y daños calculados entre 80 y 100 millones de sucres produjo el terremoto en una zona de cien kilómetros de largo", 7 de agosto.

— 1949. "Planes de reconstrucción", 25 de agosto.

— 1949. "Ruinas en una calle de Ambato", 8 de agosto.

— 1949. "Servicios instalados en parque de Ambato", 14 de agosto.

Pacheco, Luis. 1949. "Gráficas de los efectos del terremoto en la ciudad de Ambato". *El Comercio*, 7 de agosto.

Wenguerow, Miguel. 1949. "Imagen que se ha salvado". *El Comercio*, 9 de agosto.

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 *Ambato a través de la pluma de escritores nacionales y extranjeros,* editado por Ernestto Regatto, 113-117. Ambato: Imprenta de Educación Primaria.

Sevilla, Carlos Bolívar. 1943. "Ambato ciudad turística". En *Ambato a través de la pluma de escritores nacionales y extranjeros,* editado por Ernesto Regatto, 11-23. Ambato: Imprenta de Educación Primaria.

British Pathé Historical Collection

Gaumont British newsreel, "Earthquake in Ecuador kills thousands 1949", video 02:29, https://cutt.ly/NrRfhYSx

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

Centro de Documentación Regional Juan Bautista Vázquez

Garcés, Victor Gabriel. 1953. *Ambato. Sociografía de un pueblo ejemplar.* Ambato: Concejo Cantonal.

Sacoto Arias, Augusto. 1937. "Sismo". En *Índice de la poesía ecuatoriana contemporánea,* editado por Benjamín Carrión, 137-142. Santiago de Chile: Editorial Ercilla.

Fondo de fotografía del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Quito

"Ruinas en una calle de Ambato", *Fondo Fotográfico: Dr. Miguel Díaz Cueva*. Código: 14241.

Plataforma digital Fiel Web Plus

Código Penal del Ecuador. 1872. Art. 597. De las contravenciones de primera clase. Título I. de la clasificación de las contravenciones. Libro III de las contravenciones. Ediciones Legales EDLES.A. https://www.fielweb.com/Index.aspx?65&nid=26279#norma/26279

Código Penal del Ecuador. 1938. Art. 579. De las contravenciones de primera clase. Capítulo I. Título I de las contravenciones. Ediciones legales EDLES.A.

Código Penal del Ecuador. 1960. Art. 579. De las contravenciones de segunda clase. Capítulo II. Título XI de las contravenciones. Ediciones legales EDLES.A. https://www.fielweb.com/Index.aspx?48&nid=26595#norma/26595

Ministerio de Educación Pública de Ecuador. 1946. Decreto presidencial N.º 998. "El Instituto Superior Politécnico se denominará en adelante Escuela Politécnica Nacional", 14 de junio, 5037.

Ministerio de Gobierno de Ecuador. 1949. "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, nro. 297, 25 de agosto, 2355.

Repositorio Cristóbal Cobo Arias

Cobo Arias, Cristóbal. 1951a. "Cevallos, en el desfile en la Fiesta de la Fruta y de las Flores".

— 1951b. "Coronación simbólica de Maruja Cobo, Reina de la Fiesta".

— 1951c. "Fiesta de la Fruta y de las Flores".

— 1951d. "Stand Fructi Soda".

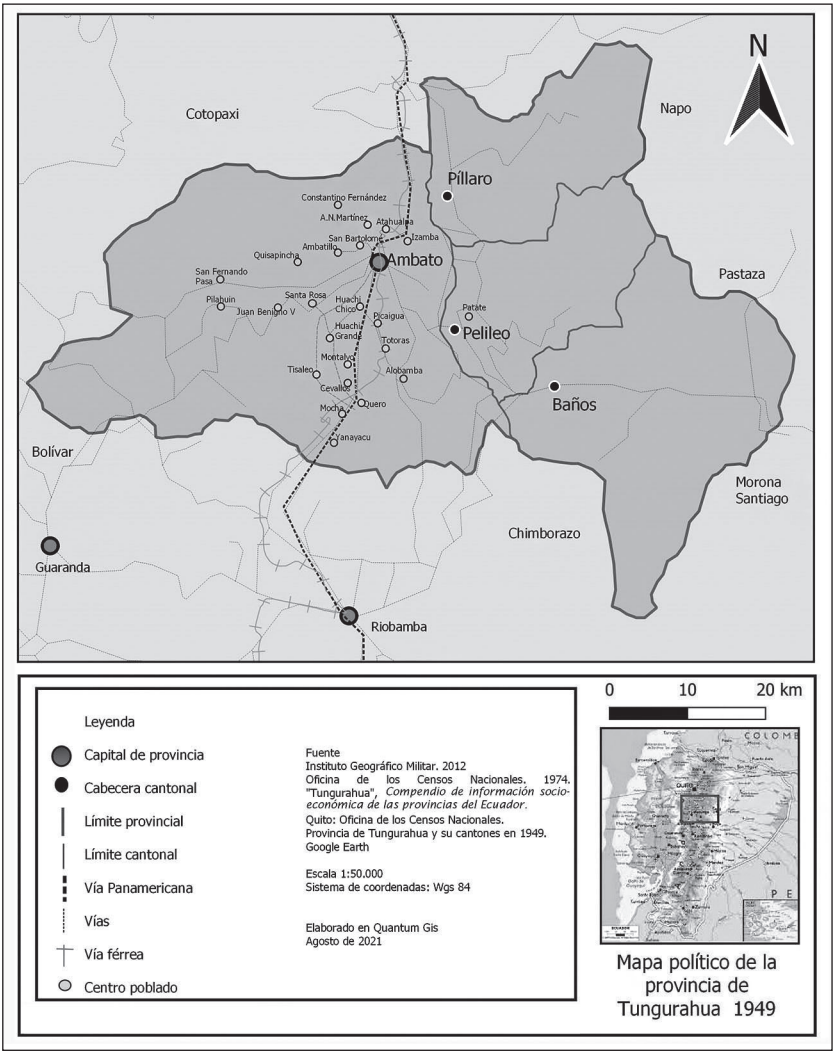
Repositorio Instituto Nacional de Estadísticas y Censos

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.

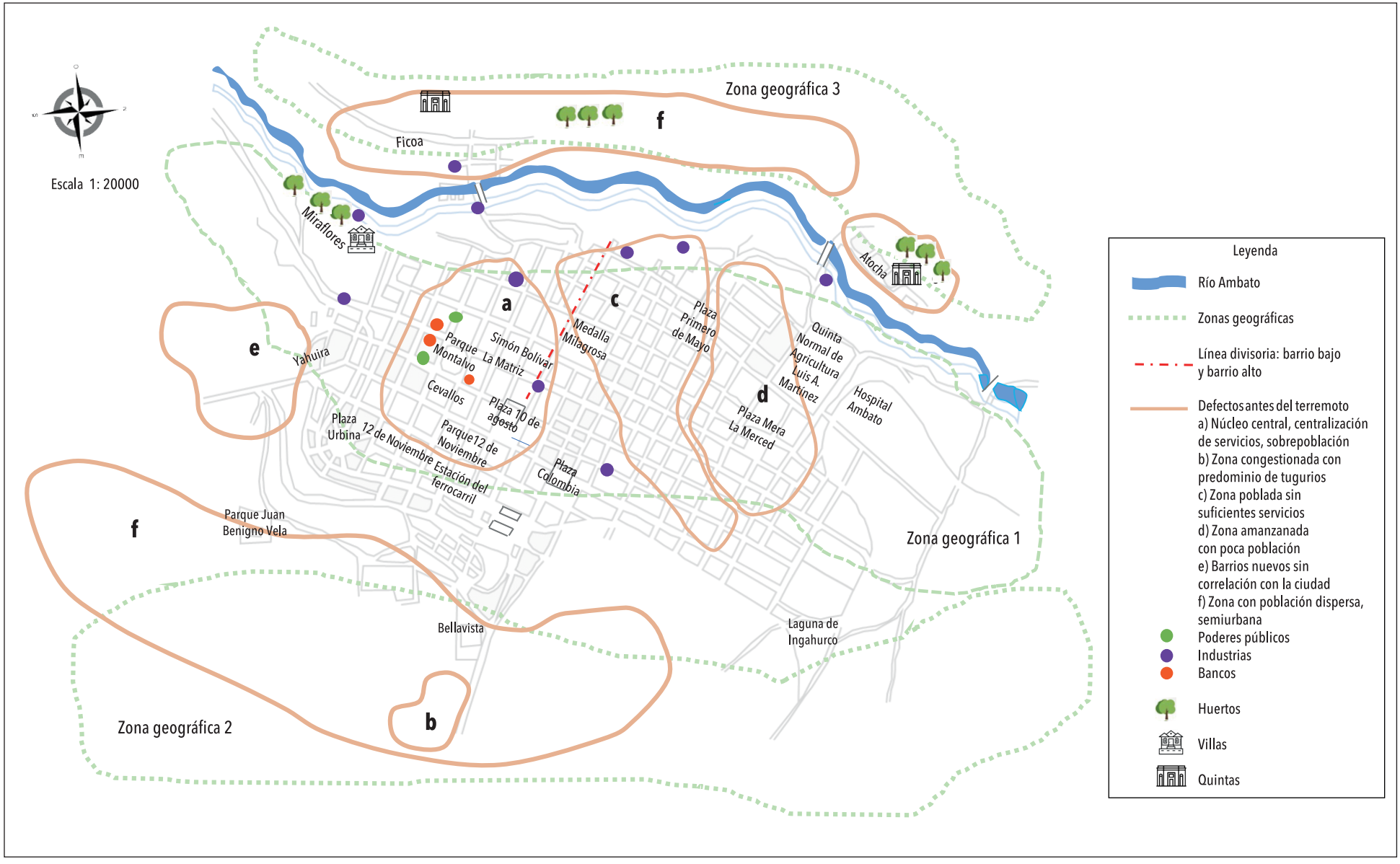
Mapas

Mapa 1. Ambato, una ciudad intermedia del Ecuador



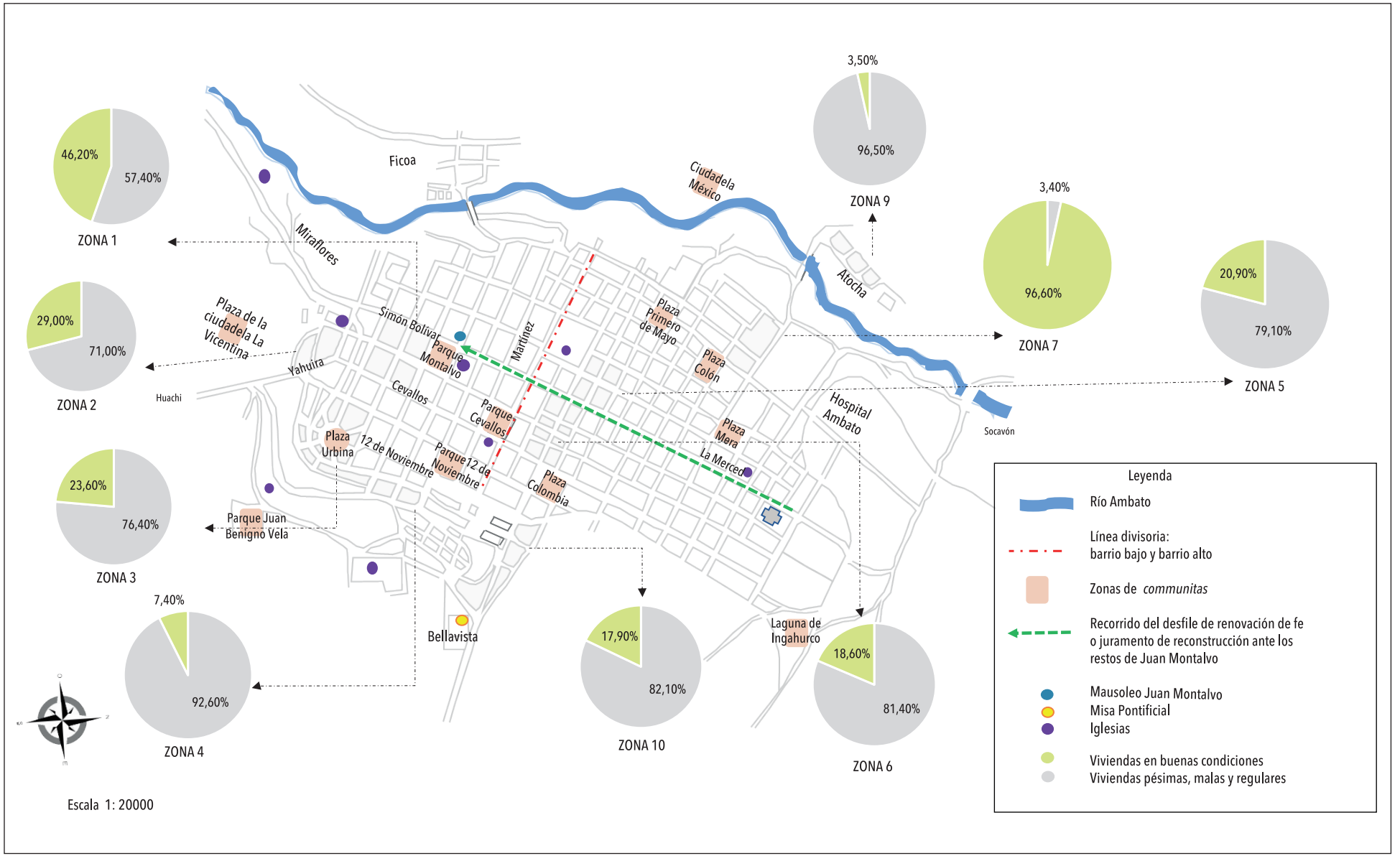
Fuente: Oficina de los Censos Nacionales de Ecuador e Instituto Nacional de Estadística y Censos (1975).

Mapa 2. Ambato antes del terremoto



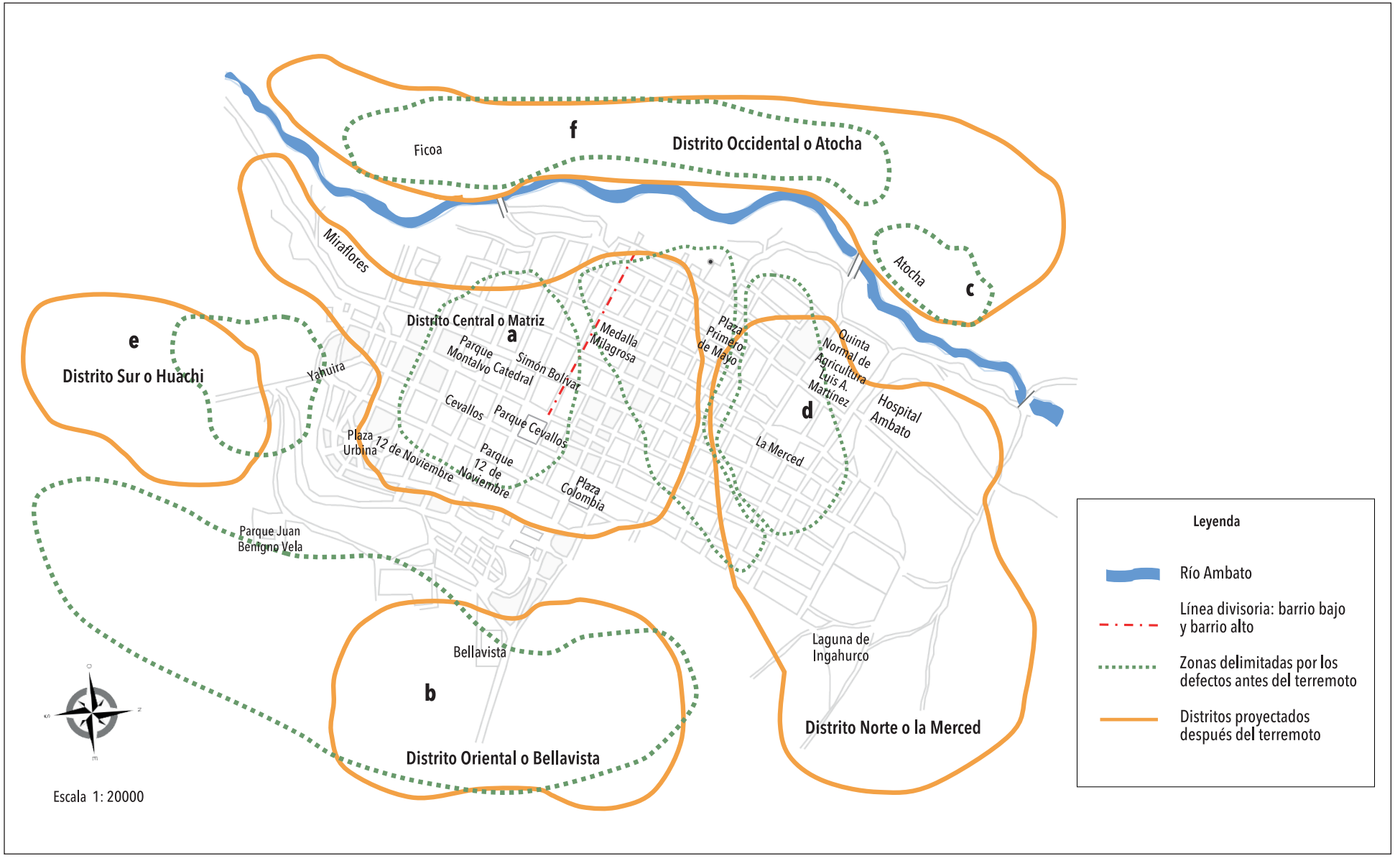
Fuente: Garcés, Durán Ballén y Moreno (1951).

Mapa 3. Destrucción por zonas y lugares de comunalidad



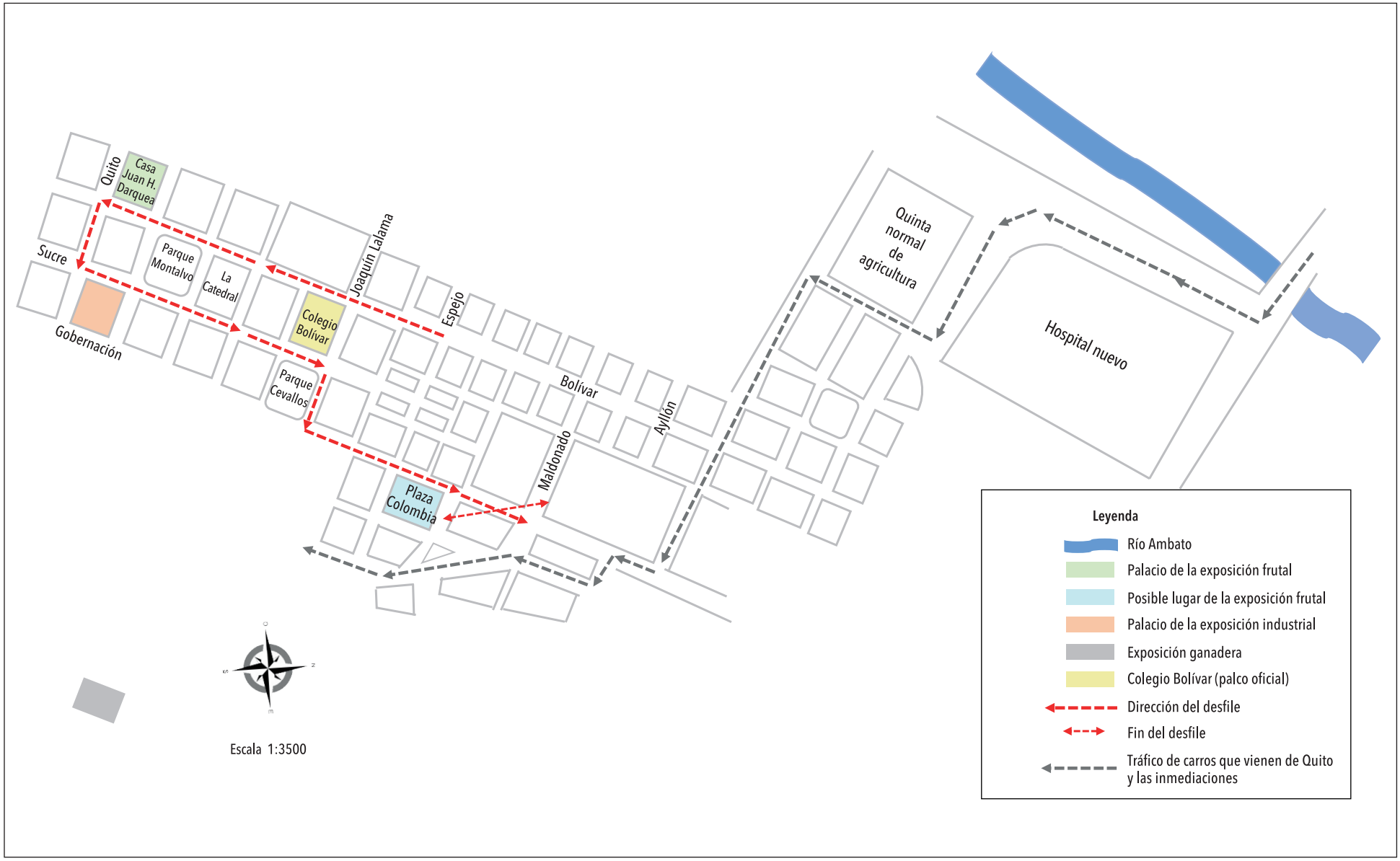
Elaborado por la autora en el *software* Philcartho a partir de Garcés, Durán Ballén y Moreno (1951) y del plano de la ciudad (circa 1900).
No se delimita la zona 8 porque estaba compuesta por casas provisionales, por lo tanto, no se incluyó en los datos del Plan Regulador.

Mapa 4. Reconfiguración espacial en el Plan Regulador de 1951



Fuente: Garcés, Durán Ballén y Moreno (1951).

Mapa 5. Centralización festiva



Elaborado a partir del plano parcial de Ambato para el desfile de la Fiesta de la Fruta (1953).



Jéssica Torres Lescano. Ambateña nacida en Quito, 1992. Doctora en Historia de los Andes (FLACSO Ecuador), magíster en Historia (Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador) y especialista en Gestión Cultural (Universidad Nacional de Córdoba). Docente en la Universidad Técnica de Ambato. Miembro de la Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, Núcleo de Tungurahua y articulista de la *Revista Ambato*. Sus líneas de investigación se centran en la historia cultural de los desastres y de las fiestas, con énfasis en la memoria y los afectos. En 2023 publicó "Civilizar el carnaval en Latinoamérica: un caso de resistencia y desplazamiento en Ambato, Ecuador, del siglo XX", revista *Diálogo Andino* de la Universidad de Tarapacá (Chile) y, en 2024, "Tenía más o menos seis años y no sabía lo que pasaba: memoria e infancia en el desastre", *Revista de Estudios Latinoamericanos sobre Reducción del Riesgo de Desastres* (*REDER*), en coautoría con Katherine Lizbeth Chontasi Morales.

Esta es una historia del terremoto que asoló a Ambato el 5 de agosto de 1949. Pero es mucho más que eso. A través de una extraordinaria investigación con fuentes escritas, orales y visuales, Jéssica Torres Lescano indaga sobre la memoria de la tragedia, sobre todo en la Fiesta de la Fruta y de las Flores. Ella examina el devenir de esta celebración, tanto en las décadas anteriores como posteriores a su inicio, tomándola como punto de partida para comprender de qué manera la gente recuerda el terremoto y las transformaciones que la ciudad ha experimentado. *Tragedia y fiesta* es un gran aporte a la historia de los desastres en el Ecuador del siglo XX, así como una importante contribución al estudio de la memoria colectiva en la historiografía reciente.

Charles Walker
Universidad de California, Davis

Editorial FLACSO Ecuador