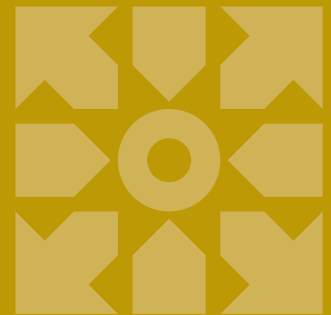


ISSN 1390-9231

# INPC

Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador

Nº 5 / I semestre 2014





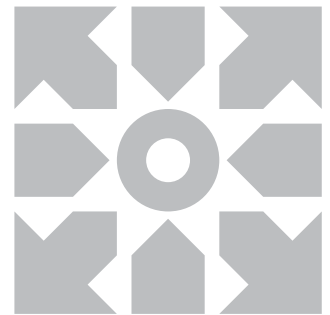




# INPC

Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador

Nº 5 / I semestre 2014



Quito - Ecuador



Instituto Nacional de  
**Patrimonio Cultural**

# INPC

Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador  
Nº 5 / I semestre 2014

## **Rafael Correa Delgado**

Presidente Constitucional de la República del Ecuador

## **Guillaume Long**

Ministro Coordinador de Conocimiento y Talento Humano

## **Francisco Velasco Andrade**

Ministro de Cultura y Patrimonio

## **Lucía Chiriboga Vega**

Directora Ejecutiva  
Instituto Nacional de Patrimonio Cultural

## **Directora de la revista**

Elena Noboa Jiménez

## **Comité editorial**

Gabriela López Moreno  
Guadalupe Soasti Toscano  
Olga Woolfson Touma

## **Producción**

Dirección de Transferencia del Conocimiento

## **Cuidado de la edición**

Wilma Guachamín Calderón  
Ana María Cadena Albuja  
Diego Paladines Jiménez

## **Corrección de estilo**

Juan Francisco Escobar  
Mauricio Alvarado-Dávila

## **Diseño**

Ricardo Novillo Loaiza

## **Fotografías de portadillas**

Wilma Guachamín, p. 7.  
Diego Paladines, pp. 8 y 9.  
Guaranda, Archivo Histórico del Ministerio de Cultura  
y Patrimonio, pp. 30 y 31.

## **Impresión**

Ediecuatorial

Quito, 2014

## **Tiraje**

1500 ejemplares

Esta revista es una publicación académica semestral del INPC que difunde investigaciones y debates sobre temas relacionados a la cultura y el patrimonio cultural. Las ideas vertidas en los artículos son responsabilidad de sus autores. Se permite su reproducción si se cita la fuente.

# Contenidos

Editorial	6
<b>Debate</b>	
Repensar el patrimonio: el caso del Centro Histórico de Quito <i>Rosemarie Terán Najas</i>	10
Política patrimonial y conflictos socioculturales en el Ecuador: comentarios para un debate pendiente <i>Santiago Cabrera Hanna</i>	18
<b>Memoria</b>	
La reinención de lo vivido: territorio y memoria entre los pames de la Sierra Gorda de Querétaro, México <i>Imelda Aguirre Mendoza</i>	32
<b>Investigación</b>	
El sol se levanta por el Este: arqueología en la Amazonia ecuatoriana <i>Stéphien Rostain</i> <i>Geoffroy de Saulieu</i>	42
Huataviro y los señoríos de la sierra norte del Ecuador <i>Estanislao M. Pazmiño T.</i>	56
<b>Información</b>	
<i>Qhapaq Ñan</i> , Sistema Vial Andino: proceso de nominación e inscripción en la Lista Representativa de la Unesco	72
Publicaciones	88

# Editorial

El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural comprometido con el debate en torno al patrimonio y la cultura, posicionó en la audiencia académica su revista institucional en entregas semestrales. A partir del 2014, esta publicación articula la discusión confrontando diferentes visiones académicas, profesionales y experiencias de investigación para cuestionar las matrices ideológicas que operan en la cultura y que establecen condiciones al momento de recrear significados e imaginarios en el ámbito patrimonial.

Rosmerie Terán abre dicha tensión en su ensayo ya que contrasta el impacto de la declaratoria de Quito como Patrimonio de la Humanidad con el dilema irreconciliable entre modernidad, necesidades culturales y tradición, elementos históricamente fundantes de la ciudad. Su análisis plantea algunas interrogantes para re-pensar la patrimonialidad del Centro Histórico desde el uso social y cultural que le otorgan sus habitantes. Por otra parte, Santiago Cabrera pone en controversia las dinámicas de poder que se entretajan en la concepción de la gestión cultural vigente desde la patrimonialización ante la poca incidencia de la política pública en el sector cultura. Sus reflexiones se ilustran a partir de operaciones binarias conceptuales (constatación-imaginación, monumento-acontecimiento, elitismo-populismo) que se entrelazan en la gestión, inclusión social y democratización cultural.

En la sección *Memoria*, el ensayo de Imelda Aguirre expone las consecuencias que los desplazamientos territoriales generan a nivel cultural. Si bien la problemática es distante geográficamente, su lectura antropológica evidencia la dinámica universal sobre cómo operan los sistemas mnemónicos a través del recuerdo, de la oralidad, de los sueños y de distintos elementos culturales, consustanciales al ser humano, para la configuración de su memoria colectiva.

La sección de *Investigación*, aporta con dos estudios arqueológicos sobre las sociedades aborígenes. Estanislao Pazmiño refiere información sobre el ajuar funerario encontrado en el montículo del sitio arqueológico Huataviro que proporciona nuevos elementos para una reevaluación de las formas de reestructuración sociopolíticas de los señoríos andinos y propone nuevas líneas de discusión sobre la organización social prehispánica de los Andes septentrionales, mientras que el texto de Stéphen Rostain parte de una comparación entre las tolvas del Upano y los asentamientos del alto Pastaza e identifica en Pambay, Moravia, Putuimi, Puyopungo las modalidades de ocupación de estas zonas desde el período Formativo para entender su relación con otros sitios de la región, así como el papel de los influjos culturales provenientes de la Amazonia ecuatoriana y peruana.

Finalmente, se cierra esta entrega con los detalles de la inscripción del *Qhapaq Ñan*, Sistema Vial Andino en la Lista del Patrimonio Mundial de la Unesco, el 21 de junio de 2014. Este reconocimiento se da por primera vez a seis países (Argentina, Bolivia, Ecuador, Colombia, Chile y Perú) por los cuales atraviesa el *Qhapaq Ñan*, una obra arquitectónica de la América prehispánica, cuyos caminos concentran un cúmulo de saberes ancestrales.

Aspiramos que los temas expuestos fomenten una discusión crítica sobre las prácticas bajo las cuales se concibe el patrimonio cultural y su gestión.

*Lucía Chiriboga Vega*

*Directora Ejecutiva*

*Instituto Nacional de Patrimonio Cultural*





Debate





# Repensar el patrimonio: el caso del Centro Histórico de Quito

Rosemarie Terán Najas  
Historiadora  
Universidad Andina Simón Bolívar

Como toda conmemoración, el 35º aniversario de la declaratoria de Quito Patrimonio de la Humanidad representó una oportunidad para repensar balances entre pasado y presente, afirmar o criticar continuidades, genealogías, recrear significados e imaginarios. Este tipo de ocasiones constituyen generalmente escenarios de reproducción social, cultural y política de la memoria pública, generalmente interesada en proyectar una “imagen unificada del recuerdo colectivo”<sup>1</sup>. Animados por esta lógica, cada uno de los aniversarios establece un diálogo con el pasado profundamente determinado por su contexto sociohistórico específico y, de esa manera, aunque lo patrimonial se asocia directamente a lo histórico, está a la vez determinado por construcciones simbólicas del presente que lo convierten en un hecho cambiante y dinámico<sup>2</sup>.

Hay que añadir que, en contraposición al sentido unificador que proyecta el patrimonio, la puesta en escena del proceso de creación de la memoria pública implica necesariamente el ocultamiento de las múltiples tensiones que entran en juego a la hora de decidir los contenidos y significados de la

celebración. La decisión acerca de qué se recuerda y qué se olvida expresa un proceso social de construcción del patrimonio en el cual dispositivos de clasificación, jerarquización, exclusión influyen en los sentidos de valoración patrimonial, dejando al descubierto la desigual participación de los agentes sociales en la construcción de la memoria social<sup>3</sup>. Las conmemoraciones enmascaran, detrás de las significaciones que elaboran, las contradicciones de su contexto de realización<sup>4</sup>.

Una de esas tensiones aparece en la misma extensión de la condición patrimonial al conjunto de una ciudad que en realidad dialoga con su historia desde un dilema irreconciliable entre modernidad y tradición. Justamente, el Centro Histórico (CH) de Quito devino como tal en el contexto de procesos inconclusos de modernización que no llegaron a aniquilarlo, pero que tampoco han logrado integrarlo sino en el sentido de “comunidad imaginada”. Quito aparece como un complejo mosaico de segmentaciones y brechas sociales que entran en tensión con la memoria patrimonial única. Las complejas características de su expansión a lo largo de las tres últimas

1 Guillermo Bustos, “La hispanización de la memoria pública en el cuarto centenario de fundación de Quito”, en Christian Büschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier, eds, *Etnicidad y poder en los países andinos*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Universidad de Bielefeld, Corporación Editora Nacional, 2007, p. 112.

2 Rosa María Guerrero Valdebenito, “Patrimonio cultural mundial, territorio y construcción de ciudadanía”, *Scripta Nova*, n.º 388, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2012.

3 Néstor García Canclini, “Los usos sociales del patrimonio”, en Encarnación Aguilar Criado, coord., *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, Andalucía, Junta de Andalucía, Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, 1999, p. 18.

4 Guillermo Bustos, “La hispanización de la memoria pública en el cuarto centenario de fundación de Quito”, p. 113.



La iglesia de La Compañía es uno de los referentes turísticos del Centro Histórico  
Fotografía: Diego Paladines

décadas evidencian la existencia de por lo menos tres ciudades, centro, norte y sur, que se dan las espaldas sin reconocerse en términos sociales ni culturales. ¿Cómo se disputan estos espacios desencontrados los significados del patrimonio y de la historia? En este escenario, ¿no seguirá siendo el patrimonio solo un colosal esfuerzo de ficción? ¿Qué sentidos renovados debe cobrar la declaratoria de 1978?

La necesaria perspectiva histórica que la conmemoración introdujo como eje de reflexión es totalmente pertinente con la coyuntura que vive Quito en los actuales momentos. Asistimos tal vez a la consolidación de un sentido de valoración patrimonial del CH que ha desplazado de muchas maneras el significado que sirvió como base para justificar la declaratoria de 1978. En estas décadas, hemos presenciado lo que los estudiosos denominan el paso de un tipo de valoración simbólica del patrimonio, articulada a demandas de identidad y búsqueda de orígenes, hacia procesos de activación patrimonial amparados por políticas que hacen del centro histórico, cada vez más, un objeto de consumo cultural y turístico, en el que posiblemente termina primando el valor económico por sobre el simbólico<sup>5</sup>. En palabras de Kingman, se trataría de una paradoja por la cual se administra el pasado, pero a la luz de los parámetros del cálculo económico y desde una noción de ordenamiento y limpieza del espacio urbano centrada en la rentabilidad. En este sentido, es innegable el papel que el patrimonio ha cumplido como instrumento de diferenciación social y exclusión<sup>6</sup>. Las políticas patrimoniales de los últimos años han revelado la existencia de esta tendencia a desplazar

prácticas culturales y usos sociales del espacio afianzados por décadas para alentar dinámicas tanto de regeneración, gentrificación o de drástica modernización, dirigidas a fomentar tanto cambios de la composición poblacional del CH como sus usos instrumentales para resolver, por ejemplo, problemas de movilidad urbana.

Otro aspecto de la transformación del CH, en los últimos años, se operó a partir de la introducción de la categoría de “distrito metropolitano”. En este contexto, la antigua centralidad histórica y simbólica del CH entró en crisis frente a la emergencia de nuevas centralidades que los planes urbanísticos y, eventualmente, ciertas demandas sociales alentaban como referentes socioculturales alternativos. Esto incorpora nuevas preguntas al debate patrimonial, relativas a su paulatino “descentramiento”, en términos no solo espaciales, como lo han señalado ya algunos estudios<sup>7</sup>, sino también simbólicos. ¿Qué está pasando con los imaginarios que fundaron la declaratoria de 1978, anclados a la ficción de que el Quito histórico capitalizaba los valores culturales fundacionales de la nación ecuatoriana? ¿Qué tipo de representaciones histórico-culturales entran en tensión en la transición descrita?

El significado patrimonial del CH no puede entenderse sino a la luz del diálogo que tanto la ciudad como el país han establecido con ese capital simbólico. Es difícil pensar la declaratoria de 1978 al margen, por ejemplo, de episodios de reconstitución de identidad nacional y regional. En este sentido, no hay un espejo más cargado de densidad histórica

<sup>5</sup> Carmen Ortiz García y Llorenç Prats, “La question du patrimoine”, *Ethnologie française*, n.º 2, Nanterre, Presses Universitaires de France, 2000.

<sup>6</sup> Eduardo Kingman, “Patrimonio, políticas de memoria e institucionalización de la cultura”, *Íconos*, n.º 20, Quito, Flacso-Ecuador, 2004, p. 26; Mireya Salgado, “El patrimonio cultural como narrativa totalizadora y técnica de gubernamentalidad”, *Centro-h*, revista de la Organización Latinoamericana y del Caribe de Centros Históricos, n.º 1, OLACCHI, 2008, p. 14.

<sup>7</sup> Fernando Carrión, “Evolución de la forma de organización territorial en Quito: sus momentos históricos cruciales”, *Cultura*, revista del Banco Central del Ecuador, n.º 20, Quito, BCE, septiembre-diciembre, 1984; Colón Cifuentes, “La planificación de las áreas patrimoniales de Quito”, *Centro-h*, revista de la Organización Latinoamericana y del Caribe de Centros Históricos, n.º 1, OLACCHI, 2008.

[ La valoración simbólica del patrimonio del CH  
está articulada a las demandas del consumo cultural  
y turístico de la población. ]

que el CH, por eso es necesario y urgente introducir una mirada que restaure su historicidad y detecte los distintos rostros que cada política y cada conmemoración o acto de reconstitución de la memoria pública le ha devuelto a Quito en forma de narrativa o relato único. En palabras de Kingman, hay que “desnaturalizar” el patrimonio, develando sus orígenes, desmontando sus supuestos<sup>8</sup>.

Esta deconstrucción debe extenderse también hacia las representaciones elaboradas por los organismos que amparan la patrimonialización a nivel mundial, puesto que ellas condicionan de varias maneras el carácter de los proyectos nacionales o locales.

### El discurso patrimonial mundial

En 1978 se entrelazaron por lo menos dos concepciones de la cuestión patrimonial: una, la internacional emanada de organismos influidos básicamente por la Unesco; y otra, la perspectiva nacional-local que, aunque asimila la primera, no deja de poseer su especificidad.

Se conoce que el concepto original de *patrimonio de la humanidad* fue forjado en el contexto de la posguerra como un dispositivo para enfrentar las amenazas que procesos agresivos de modernización

representaban para monumentos históricos “sobresalientes” considerados “tesoros irrepetibles y únicos” en el mundo. Se trataba de salvaguardar los bienes culturales consagrados como valiosos por las naciones en el marco de la nueva categoría de *patrimonio mundial*, lo que introdujo de inicio tensiones y también condiciones de negociación de contenidos culturales con los niveles locales y nacionales en tanto se trasladó a la esfera global un cierto sentido de “propiedad” contenido en la noción clásica de patrimonio. Esto es crucial para entender la incidencia de la cooperación internacional en los discursos y políticas de preservación, así como también las tensiones o procesos de negociación con las perspectivas nacionales y locales. El *patrimonio de la humanidad* se configura como un ámbito globalizado de circulación y producción de contenidos y sentidos que, como se mencionó antes, universaliza parámetros de tipo “occidental” y determina los significados, apropiaciones y usos de los sitios inscritos en la lista mundial<sup>9</sup>.

Los principios originales de valoración del patrimonio atendieron la dimensión material-tangible, concepción que se consagró en las cartas de Atenas (1931), Venecia (1964) y en las normas de Quito (1967), expresiones de una ardua lucha por establecer límites a los procesos de modernización urbana que amenazaban los lugares históricos. El mismo

<sup>8</sup> Eduardo Kingman, “Patrimonio, políticas de memoria e institucionalización de la cultura”, p. 32.

<sup>9</sup> Rocío Arroyo, “Ciudades patrimonio de la humanidad: ¿una significación valorada turísticamente?”, *Topofilia. Revista de Arquitectura, Urbanismo y Ciencias Sociales*, Centro de Estudios de América del Norte, el Colegio de Sonora, vol. 1, n.º IV, Sonora, CEAN, 2009.

Le Corbusier influyó en ciertos principios de la carta de Atenas que reducen al mínimo el concepto del patrimonio conservable. Terminada la Segunda Guerra Mundial, la Carta de La Haya de 1954 incorpora por primera vez al concepto de patrimonio tangible la noción de bienes culturales, referida a conjuntos históricos, aunque todavía de tipo monumental. No es sino con la Carta de Venecia y la Convención sobre Patrimonio Mundial, Cultural y Natural de 1972, realizada en París, que se amplía el concepto de lo patrimonial a bienes de valor histórico, estético, arqueológico, etnológico y antropológico, al tiempo que se empieza a valorar no solo monumentos en singular sino conjuntos arquitectónicos y urbanísticos. La integración armónica de la arquitectura en el paisaje se considera en este punto un elemento invaluable, expresión de una obra compartida entre el ser humano y la naturaleza. La Convención de México de 1984 culmina estos “giros epistemológicos” con la creación de la categoría de *patrimonio inmaterial o intangible*, que en teoría saca a la luz el papel de los agentes sociales como productores de cultura.

Sin embargo, pese a los avances que la Unesco hace en el terreno del patrimonio intangible, y al cual se articuló por ejemplo la demanda de Bolivia para patrimonializar su “folclor”, declaratorias como las de Quito se van a enmarcar en la lógica convencional del patrimonio material, basada en una concepción clasificatoria y taxonómica del bien cultural, en la que el *inventario* o *registro*, junto con la práctica de la *restauración*, tienen un lugar preponderante. Los “bienes” se valoran de forma aislada de sus contextos, no únicamente artísticos, sino también sociales y culturales, operación que los proyecta hacia un horizonte museográfico. Detrás de esta concepción está vigente la idea de que la cultura es una totalidad

patrimonializable cuando en verdad el patrimonio es su dimensión más reducida, en palabras de Jesús Machuca, solo aquella parte que ha sido consagrada como su representación. De esta manera, la cultura, que es móvil y vive gracias a una dinámica de permanente reelaboración, se ve reducida y sustraída de su metamorfosis para ser congelada en una situación de fijeza y formalidad<sup>10</sup>.

La obtención de la distinción patrimonial mundial significó para Quito un esfuerzo sostenido de negociación con organismos internacionales y regionales que ayudaron a canalizar la demanda. Fue determinante el papel de estos organismos en la delimitación del tipo de registro o discurso en el que debía inscribirse el hecho patrimonial. A través de los distintos proyectos auspiciantes, como el convenio regional andino Pnud-Unesco entre otros, la demanda de Quito se fue articulando a registros aparentemente diversos (andinos, mundiales, interamericanos, hispanistas), cuya exploración resulta imprescindible para definir el carácter y la complejidad del discurso patrimonial internacional que direcciona la declaratoria de Quito. Allí se consagra, por ejemplo, el elemento de la monumentalidad como criterio universal de valoración del hecho patrimonial, lo que condiciona de entrada la naturaleza del fenómeno patrimonial en Quito. De igual manera, la conjunción armónica entre ciudad y naturaleza se eleva como otro valor al que la propuesta ecuatoriana otorga un énfasis especial. La monumentalidad del CH fue una prueba del grado de “civilización” alcanzado por el Quito colonial, un enunciado básico del imaginario hispanista que fundamentó la declaratoria en un contexto de ausencia de materialidad de la herencia aborígen. La idea de que, en Quito, naturaleza y cultura se abrazan, se inscribiría en un discurso civilizatorio que habla de la capacidad de la

<sup>10</sup> Jesús Antonio Machuca, “Percepciones de la cultura en la posmodernidad”, *Alteridades*, vol. 8, n.º 16, México D. F., Universidad Autónoma Metropolitana, 1998, pp. 27-41.



*Las tensiones creadas por la presencia de sectores subalternos emergentes a principios del siglo XX, redefinen los usos y apropiaciones sociales del espacio. Se presiona a las élites a desplazarse hacia lo que será el "Quito moderno".*

ciudad para domesticar una geografía hostil. Es decir, parece importante identificar distintas vertientes en el discurso patrimonial que no se agotan solo en el hispanismo.

### **Lo patrimonial desde la perspectiva local-nacional**

Paradójicamente, el CH de Quito nace como producto del primer descentramiento que experimenta la ciudad cuando transita de un patrón concéntrico de crecimiento, que estuvo vigente a lo largo de 400 años, a otro longitudinal en la década de 1940. Las tensiones creadas desde principios del siglo XX por la presencia de sectores subalternos emergentes, que redefinen los usos y apropiaciones sociales del espacio, presionan a las élites a desplazarse hacia lo que será el "Quito moderno". El centro es abandonado por un sector social que luego lo convierte en la compensación simbólica de su propio desarraigo, en un escenario marcado además por la crisis de identidad nacional derivada de la pérdida territorial ante el Perú.

La población ocupante se diversifica entre inquilinos de clase media y baja que habitan en las viejas casas señoriales, comerciantes de todo tipo, banqueros y burócratas, sectores cuya capacidad de crear nuevos espacios de sociabilidad y sentidos de pertenencia

al CH aún no han sido explorados. Ninguno de los elementos que configuran el emergente centro histórico en los años cuarenta es uniforme. Sus fachadas eran una combinación de arquitectura colonial, casas remodeladas a inicios del siglo XX al estilo francés o italiano, junto con espacios públicos y avenidas que cambiaron de forma significativa la fisonomía de una ciudad que hasta fines del siglo XIX había mantenido casi intacto su aspecto colonial. El Plan Jones Odriozola (1942-1944), pensado para proyectar a Quito hacia una modernidad basada en la segmentación social del espacio, apenas reconocía el significado histórico del centro.

El proceso de invención del CH requirió entonces de un esfuerzo de unificación que se resolvió básicamente en el plano simbólico, a partir de iniciativas como las que emprende Jijón y Caamaño, junto con la Academia de Historia, para crear el mito fundacional de la ciudad, de matriz hispanista. Al mismo tiempo, José Gabriel Navarro consagra a la Escuela Quiteña, un capital simbólico del CH, en el sustento de la cultura ecuatoriana y elemento de reconstitución del orgullo nacional frente al problema limítrofe. Los intelectuales agrupados en la Casa de la Cultura Ecuatoriana y el Gobierno nacional participan juntos en esta empresa de recuperación, valoración y difusión del legado patrimonial de una nación que adopta la capital como referente de identidad<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Carmen Fernández Salvador, *Historia del arte colonial quiteño. Un aporte historiográfico*, Fonsal, Quito, 2007, pp. 57-92.



*El sector residencial del Centro Histórico de Quito ha sido desplazado para beneficiar al turismo y al comercio  
Fotografía: Diego Paladines*

La ficcionalización del CH, como un conjunto articulado, continúa en el plan urbanístico de 1967 que reconoce la unidad constitutiva de área y decide, a través de una entidad *ad hoc* –la Comisión de Centro Histórico–, pintar las casas del sector de cal blanca y los balcones y elementos de madera de azul añil. Este plan se enmarca en los esfuerzos de la OEA por concretar las normas de Quito a partir de la valoración exclusivamente monumental y con fines claramente turísticos. La declaratoria de Quito Patrimonio de la Humanidad, auspiciada por la Unesco, culmina este proceso y crea un marco de cooperación internacional importante en la protección de los bienes culturales<sup>12</sup>, aunque sus efectos son erráticos a largo plazo.

A partir de este proceso de descentramiento y mutación de significados simbólicos, que se agudiza en los años setenta y ochenta, cuando a la turgurización del sector se suma la expansión incontrolable del comercio informal, el sujeto social que lo habita se presenta como un elemento cambiante e inestable, cuyas relaciones de pertenencia e identidad con el CH aún no se han investigado cabalmente.

Desde estas consideraciones, ¿cómo hacer una lectura renovada de la patrimonialidad del CH? Se impone la necesidad de recuperar la historicidad del CH, explorando los discursos y representaciones que han articulado las diversas narrativas históricas acerca de él. El discurso vertebrador del hispanismo no ha dejado de estar sometido a una recreación permanente, dinamizada por la perspectiva cambiante de cada marco conmemorativo. De otro lado, es fundamental interpelar las diversas narrativas dominantes y oficiales a partir del sentido que el CH tiene para las personas que lo habitan, lo recorren y lo evocan como un referente de identidad, pertenencia y uso social y cultural; y cómo estas dinámicas condicionan la producción de sentidos patrimoniales alternativos a los oficiales o institucionales. ¿Qué legitimidad social pueden tener las políticas que no fortalecen esos sentidos? Finalmente, ¿cómo afectan los planes de desarrollo urbanístico la condición patrimonial del CH y qué tipo de tensiones crean con las lógicas colectivas de uso y apropiación del espacio?

<sup>12</sup> Colón Cifuentes, "La planificación de las áreas patrimoniales de Quito", *Centro-h, Revista de la organización latinoamericana y del Caribe de Centros Históricos*, No 1, Agosto 2008, pp. 102-103.

## Bibliografía

- Arroyo**, Rocío, "Ciudades patrimonio de la humanidad: ¿una significación valorada turísticamente?", *Topofilia. Revista de Arquitectura, Urbanismo y Ciencias Sociales*, publicación del Centro de Estudios de América del Norte, el Colegio de Sonora, vol. 1, n.º IV, Sonora, CEAN, 2009.
- Bustos**, Guillermo, "Quito en la transición: actores colectivos e identidades culturales urbanas (1920-1950)", en Paúl Aguilar y otros, *Enfoques y estudios históricos. Quito a través de la historia*, Quito, Municipio de Quito, Junta de Andalucía, 1992.
- Bustos**, Guillermo, "La hispanización de la memoria pública en el cuarto centenario de fundación de Quito", en Christian Büschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier, eds., *Etnicidad y poder en los países andinos*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Universidad de Bielefeld, Corporación Editora Nacional, 2007, p. 111-134.
- Cabrera Hanna**, Santiago, "Reflexiones alrededor del inventario del patrimonio cultural inmaterial ecuatoriano. El registro del santuario del Quinche", *Apuntes*, vol. 24, n.º 1, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2011.
- Carrión**, Fernando, "Evolución de la forma de organización territorial en Quito: sus momentos históricos cruciales", *Cultura, revista del Banco Central del Ecuador*, n.º 20, Quito, BCE, septiembre-diciembre, 1984.
- Cifuentes**, Colón, "La planificación de las áreas patrimoniales de Quito", *Centro-h*, revista de la Organización Latinoamericana y del Caribe de Centros Histórico, n.º 1, OLACCHI, 2008, pp. 102-103.
- Fernández**, Carmen, *Historia del arte colonial quiteño. Un aporte historiográfico*, Fonsal, Quito, 2007.
- García Canclini**, Néstor, "Los usos sociales del patrimonio", en Encarnación Aguilar Criado, coord., *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, Andalucía, Junta de Andalucía, Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, 1999, p. 16-33.
- Guerrero Valdebenito**, Rosa María, "Patrimonio cultural mundial, territorio y construcción de ciudadanía", *Scripta Nova*, n.º 388, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2012.
- Kingman**, Eduardo, "Patrimonio, políticas de memoria e institucionalización de la cultura", *Íconos*, n.º 20, Quito, Flacso-Ecuador, 2004, pp. 26-32.
- Machuca**, Jesús Antonio, "Percepciones de la cultura en la posmodernidad", *Alteridades*, vol. 8, n.º 16, México D. F., Universidad Autónoma Metropolitana, 1998, pp. 27-41.
- Ortiz Crespo**, Alfonso, "Las primeras leyes del patrimonio cultural en el Ecuador", *Revista Caspicara*, n.º 0, Quito, s. e., enero, 1993.
- , *La conservación del centro histórico de Quito, a 42 años de las normas de Quito*, Quito, documento inédito, 2009.
- Ortiz García**, Carmen, y Llorenç Prats, "La question du patrimoine", *Ethnologie française*, n.º 2, Nanterre, Presses Universitaires de France, 2000.
- Pallares**, Rodrigo, *Quito, Patrimonio de la Humanidad*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 2008.
- Salgado**, Mireya, "El patrimonio cultural como narrativa totalizadora y técnica de gubernamentalidad", *Centro-h*, revista de la Organización Latinoamericana y del Caribe de Centros Históricos, n.º 1, OLACCHI, 2008.

# Política patrimonial y conflictos socioculturales en el Ecuador: comentarios para un debate pendiente

Santiago Cabrera Hanna  
Área de Historia

Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

## Introducción

En los últimos años, el Ecuador atestigua una suerte de “efervescencia patrimonial”, expresada en innumerables emprendimientos de recuperación de los legados materiales del país, en la revaloración de las manifestaciones inmateriales de diversa índole con implicaciones directas en las dinámicas sociales de las localidades donde se producen y cobran sentido, así como las declaratorias patrimoniales con miras a engrosar el listado nacional de los bienes consagrados con dicho estatus y a proponer una visión de la cultura en términos monumentalistas, dentro de la cual la patrimonialización actúa, más que como mecanismo que garantiza la preservación de expresiones materiales e inmateriales en riesgo de desaparecer, como fetiche y herramienta populista de resolución aparente de los problemas sociales más agudos; como analgésico frente a situaciones de inequidad social y como moneda de pago de los déficit sociales en participación y democracia. *Tener patrimonio* resultaría, así, en la expresión consumada de la equidad social aunque no exista participación en cuanto a la toma de decisiones sobre temas políticos, sociales y económicos de impactos colectivos.

El cuestionamiento que aquí proponemos debe, antes de continuar, hacer al menos dos concesiones a los esfuerzos gubernamentales en materia de cultura efectuados en los últimos años. En el Ecuador no ha existido una inversión económica representativa para la cultura y menos con respecto al patrimonio

cultural, como la comprometida en los últimos años. Sigue pendiente y, por lo tanto, sería útil desarrollar un estudio que refleje cuánto se ha invertido en este sector en los últimos siete años. No obstante, dicha indagación puede acompañarse de otra que despierte mayor interés, todavía. Esto es: ¿cuáles son los resultados de dicha inversión en términos de revitalización y puesta en valor del patrimonio cultural? ¿Qué tipo de problemáticas han iluminado esfuerzos de identificación sobre el estado del patrimonio cultural ecuatoriano, en diversas tipologías, y qué tipo de políticas, más que actividades, han podido tejerse a partir de sus diagnósticos? ¿La inversión económica estatal hecha en la cultura y en el patrimonio implica, por sí sola, cambios significativos en los mecanismos y dinámicas de gestión del patrimonio cultural ecuatoriano, así como de las matrices ideológicas en las que opera dicho manejo? ¿Se impugnan visiones, formulaciones e interpretaciones en cuanto al lugar de los repertorios materiales e intangibles que “nos” identifican o se refrendan formas segregativas de su valoración, ahora oxigenadas con mayores recursos económicos?

Si bien los terrenos del patrimonio y de la cultura constituyen, de manera general, de los menos atendidos por las agendas gubernamentales, la vuelta de mirada sobre él, financieramente hablando, corre el riesgo de influir muy poco en los cauces de la gestión patrimonial, si no se establecen linderos críticos en cuanto a su manejo, ya que el patrimonio es un espacio de frágil consistencia expuesto siempre a su

desaparición por obra, tanto de la incuria y la desatención al sector, como por buenas intenciones sin orientación política y técnica. Si el camino al infierno está empedrado de buenas intenciones, el derrotero de la destrucción del patrimonio cultural está asfaltado con los mismos materiales.

Como si se tratara del péndulo de un reloj de pared, las políticas patrimoniales en el Ecuador basculan entre diversas formas de comprensión de la cultura y el patrimonio, todas ellas problemáticas. Al compás de este movimiento, nada aleatorio, es posible que al describir su oscilación podamos abrir un debate todavía pendiente sobre el tipo de dinámicas de poder y que se entretujan en la gestión cultural vigente. La problemática del patrimonio cultural y la concepción de las políticas patrimoniales en el Ecuador se pueden esbozar en tres elementos, situados en los extremos del vaivén pendular: constatación-imaginación, monumento–acontecimiento y elitismo-populismo. Estos binomios aparecen en esta contribución como habitáculos de problemáticas más amplias que se ilustran con algunos casos relacionados con las políticas sobre el patrimonio monumental e inmaterial ecuatoriano.

El propósito del artículo es ilustrar las operaciones binarias que intervienen, desde la perspectiva

gubernamental central y local, en cuanto a la construcción de políticas públicas para el sector del patrimonio cultural. ¿Cómo salir del binarismo? Es uno de los retos que enfrentan tanto el Estado como los gobiernos locales, los especialistas y los científicos socioculturales y la sociedad en su conjunto.

### Constatación-imaginación

Constatar e imaginar son puntos extremos recorridos por nosotros en un ejercicio de apelación cultural material e intangible que define los trazos de *lo que somos*, aunque este movimiento luzca imperceptible o, a ratos, inconsciente<sup>1</sup>. Quien recorre, por ejemplo, los pasillos del Museo Nacional –anteriormente Museo del Banco Central del Ecuador– no alcanza a aquilatar las implicaciones de la inherente operación cognitiva de su museografía, pues esta exhibición está organizada de modo que la historia transite ante nuestros ojos de manera teleológica desde un pasado remoto y arcaico: se despliega, así, el prehispánico –que “esconde” entre sus impresionantes colecciones de oro, piedras, tiestos y adornos la “esencia nacional”; atraviesa, luego, la época de la Conquista y el mundo colonial como un tránsito deslumbrante por el arte religioso –como si toda aquella época se explicase exclusivamente como

<sup>1</sup> Cecília Helena de Salles Oliveira, “Comentário II: entre história e memória – a visualização do passado em espaços museológicos”, *Anais do Museu Paulista. História e Cultura Material*, vol. 15, n.º 2, São Paulo, Museu Paulista, Universidade de São Paulo, 2007, pp. 37-40; Cecília Helena de Salles Oliveira, “O espetáculo do Ipiranga: reflexões preliminares sobre o imaginário da Independência”, *Anais do Museu Paulista*, No. Ser., vol. 3, São Paulo, Museu Paulista, Universidade de São Paulo, 1995, pp. 195-208.



Los museos encapsulan la historia y la construyen en función de patrones  
Fotografía: Honorio Granja

el escenario de la Escuela quiteña, sin indígenas, mujeres, gremios y actores populares urbanos; y nos deposita, finalmente, en la época independentista y republicana –como escenario de grandes y masculinas campañas militares, lustrosos uniformes recién tinturados, caudillos de todo pelaje y las impresiones de uno que otro geógrafo, embajador o naturalista venido de la vieja Europa.

El pasado monumental que evoca el museo está ahí para ser corroborado, no para ser objeto de cuestionamientos o impugnaciones. Aquí, la historia, referida como una concatenación de objetos-monumento, revalida una concepción lineal de movimiento de orden evolutivo, que empieza en circunstancias específicas de situación social (el pasado prehistórico) y avanza falsamente a un estadio siempre “superior” de cristalización del orden social (la Independencia y la República). Una visión teleológica de la historia nacional es la que organiza

el recorrido por las salas del museo, montada sobre una concepción de la historia que desatiende las reflexiones más actuales en cuanto a las maneras de interrogar los repertorios del pasado, a propósito de incorporar la agenda de los actores excluidos de dichas historiografías o integrarlos subordinadamente a relatos que apelan al pasado indígena como mitología fundacional que legitima y fundamenta una nacionalidad de tonalidad blanco-mestiza. Además, esta visión reivindica la Conquista como un elemento clave de la formulación hispanista de la identidad nacional y replica patrones oligárquicos de representación entre los cuales mujeres, indígenas y afrodescendientes encuentran su lugar supeditándose a un marco narrativo forjado en los moldes del relato patrio decimonónico.

Los objetos *muesificados* son apelados como “ventanas hacia el pasado” y no como *representaciones* impregnadas de una subjetividad individual –la de

quien creó dichos artefactos como utensilios de uso, piezas de artesanía u obras de arte—, dentro de un contexto social determinado por condiciones históricas específicas<sup>2</sup>. De ahí la incapacidad de pensar, por medio de la oferta curatorial del Museo Nacional, en los aspectos como la diversidad cultural y los conflictos étnicos y sociales que le son inherentes y en las relaciones de poder y dominación en contextos históricos determinados. O en el lado conflictivo de la construcción de la nación.

Muy a pesar de la declaración constitucional del Estado ecuatoriano como plurinacional, pluricultural y multiétnico, el Museo Nacional persiste en una propuesta curatorial a contracorriente de aquellas declaraciones e insiste en una visión de la historia nacional basada en patrones teleológicos de comprensión que legitiman el blanqueamiento y el mestizaje como improntas *sine qua non* de la ecuatorianidad<sup>3</sup>.

Así las cosas, el ejercicio de constatación-imaginación del pasado histórico que plantea el recorrido por el Museo Nacional cuenta una versión de la historia amoldada a los patrones exclusivos del mestizaje y recorre un régimen de historicidad destinado a legitimar su relato como comunidad de destino. La historia nacional es la del mestizaje, ya que todos

los elementos exhibidos en el recorrido presentan la conformación de la entidad nacional como una consecuencia ineludible del desarrollo sociocultural aborigen. Así, la experiencia de la Conquista es representada como trauma y, a la vez, como necesidad, puesto que es preciso echar abajo las estructuras sociales previas, a efectos de instalar lo nuevo y lo civilizado: la época colonial, representacionalmente construida en derredor del “arte colonial” y la religiosidad barroca; el contexto republicano, evocado como momento de la manifestación del “arte nacional”, pletórico de tipologías costumbristas —acuarelas—, naturalismo y paisajismo; y, finalmente, el arte contemporáneo<sup>4</sup>.

Retazos monumentales del pasado que son alabados en el presente como objetos testigo que emergen de aquel y que dan cuenta de la veracidad del registro histórico de factura patria<sup>5</sup>.

## Monumento-acontecimiento

¿Monumento o acontecimiento? Esta pregunta, en torno a cómo referir el pasado nacional a través de las prácticas curatoriales propuestas por el museo, llamado a poner en escena el pasado compartido de los ecuatorianos, está todavía irresuelta. Evocados

<sup>2</sup> Cecília Helena de Salles Oliveira, “O espetáculo do Ipiranga: reflexões...”

<sup>3</sup> Hasta la fecha, se sabe de tres estudios curatoriales orientados a redefinir el Museo Nacional con miras a incluir varios de los aspectos aquí anotados —trabajos emprendidos por historiadores del arte, estudiosos de la visualidad, antropólogos y culturalistas. Ninguna de estas propuestas ha sido puesta en marcha en modo alguno, tampoco se han publicado sus balances, resultados o sus recomendaciones. Comunicación personal con la historiadora Trinidad Pérez.

<sup>4</sup> Este régimen de historicidad de factura teleológica, sobre el cual se sostiene el relato de la historia patria que reivindica el mestizaje como impronta de la nación, mantiene, además, un correlato en la construcción imaginaria de lo regional, como estereotipo cultural que se encuentra, todavía, en plena vigencia. Son los años ochenta y noventa el contexto en el que la política cultural del entonces Banco Central toma especial atención de lo regional, lo que implica la separación temática de sus colecciones para resituarlos en los espacios urbanos de Quito, Cuenca y Guayaquil. Esta acción coadyuva al posicionamiento de estereotipos culturales en cuanto a las tres ciudades-región. Así, las colecciones de arte colonial se mantendrán en Quito, afirmando la imagen de la urbe conventual y barroca; los acervos de arte republicano se mantendrán en Cuenca, contribuyendo al imaginario de ciudad “Atenas del Ecuador”; y el arte contemporáneo que, concentrado en el Museo de Antropología y Arte Contemporáneo de la ciudad-puerto, afirmará el referente de Guayaquil como moderna, laica y cosmopolita; artificio que colinda con los proyectos socioculturales de las —élites portuarias dedicadas al relieve de la ciudad como polo económico y moderno del país, en vocación heredada del *boom* del cacao y del posicionamiento, durante del siglo pasado, de la región guayasense dentro del circuito del mercado mundial.

<sup>5</sup> Guillermo Bustos, “El Bicentenario: legados y nuevas perspectivas”, en Guillermo Bustos, ed., *La Revolución de Quito. 1809-1812*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, El Comercio, Corporación Editora Nacional, 2009, pp. 1-8.

*Los objetos culturales materiales interrogan su producción atendiendo a las condiciones socioculturales que los hicieron posibles y al contexto en el que se inscriben.*

como monumentos, los objetos organizados y presentados ante la audiencia del museo revalidan el ejercicio no impugnador de constatación e imaginación y legitiman la visión sobre el pasado nacional de un sector específico de la población que lo proyecta como colectivo.

Como acontecimiento, en cambio, los objetos culturales materiales –y también aquellos considerados intangibles– interrogan su producción atendiendo a las condiciones socioculturales que los hicieron posibles y al contexto en el que se inscriben. Su forma de promover el conocimiento sobre el pasado es, entonces, *accidental* y no *esencial*. Los conflictos socioculturales producen las expresiones de la cultura material e intangible que informan las identidades, aquellas subjetivas y las que atañen a conglomerados poblacionales más amplios. Todas estas particularidades abren la puerta del estudio de la cultura como un proceso social y no como conjunto de manifestaciones dadas de una vez – como un objeto que mantiene en sí mismo valores *inherentes*–, sobre las cuales cabe únicamente su cosecha<sup>6</sup>.

Las festividades ecuatorianas serranas son un buen ejemplo para poner en perspectiva el contencioso binomio monumento–acontecimiento. La eclosión de festividades en parroquias y pueblos cordilleranos, desde el Austro hasta la Sierra centro-norte del Ecuador, provocada por la *patrimonialización de la cultura* (el *boom* patrimonialista detonado en el país como consecuencia del robo de la custodia de Riobamba y la declaratoria de emergencia del sector Patrimonio Cultural, entre 2007 y 2012), trajo como consecuencia una pléyade de propuestas locales para declarar como nacionales repetitivas festividades religiosas, manifestaciones culinarias, rituales festivos, bailes..., cuyas raíces pertenecen, en su mayoría, al pasado hacendatario que se refrenda en el acto de repetición espectacular de paseos del chagra, tomas de plazas, diabladas y mascaradas, carnavales, toros populares, procesiones, etc. Es decir, en un consumo cultural que elude la pregunta sobre sus conflictivos orígenes socioculturales o por las matrices de dominación social, étnica y de género que reproducen<sup>7</sup>.

Un huasipungo remozado en aquellas manifestaciones vuelve cíclicamente con sus bagajes de

6 Laurajane Smith, "El 'espejo patrimonial': ¿ilusión narcisista o reflexiones múltiples?", *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, n.º 12, Bogotá, Universidad de los Andes, 2011, p. 44.

7 La *patrimonialización de la cultura* es una expresión acuñada por Rosemarie Terán para referir, críticamente, las demandas locales que los gobiernos seccionales, municipios y juntas parroquiales tramitan para promover la inclusión de una diversidad de fiestas locales en los listados de los bienes culturales patrimoniales nacionales, con el ánimo mayoritario de conseguir presupuestos estatales y financiamientos que permitan "seguir la fiesta", por decirlo de algún modo. Estas acciones conducen a lo que Terán ha identificado como "relativización de los elementos que constituyen el patrimonio" y al empobrecimiento de los referentes culturales colectivos, como consecuencia del debilitamiento en los criterios de orden histórico, social y antropológico que subyacen a la patrimonialización. Para este respecto, ver Rosemarie Terán, Eduardo Kingman, Eduardo Puente y Hernán Reyes, *Patrimonio: aporte para la formación de la Ley de Cultura*, Quito, documento inédito, s. a.





*La Yumbada de Cotacollo no se sostiene por apoyo gubernamental sino por la pervivencia del sistema de jochas, donde cada familia y prioste contribuyen para preservar la tradición*  
Fotografía: Wilma Guachamín

machismo, racismo, sexismo y estereotipos culturales que desandan el camino trasegado en la conquista de derechos sobre la equidad de género, la erradicación del racismo y del machismo y la reducción de las brechas culturales abiertas por los *clichés* socioculturales macerados por la cultura popular y la industria del espectáculo. El paisaje del patrimonio inmaterial se torna, así, en el escenario espectacular en el que se revalidan atávicas actitudes de exclusión y segregación social, ensalzadas institucionalmente bajo el paraguas del rescate de “lo propio”.

La validez de las manifestaciones intangibles pasa más por la pregunta sobre el tipo de procesos sociales y culturales que se consolidan a lo largo del

tiempo –como acontecimientos enmarcados en un entorno revestido de conflictos que se reactualiza con cada repetición–, antes que por el criterio experto de antigüedad (léase ancestralidad), verificable o no, de sus expresiones. Bien se sabe que el recurso de lo ancestral forma parte de un ejercicio de ambigüedad técnica –y recientemente política– conducente a un peligroso relativismo cultural que no interroga los mecanismos de poder subyacentes en la promoción de determinadas manifestaciones intangibles y que reduce la reflexión sobre el patrimonio cultural a una mera cuestión presupuestaria<sup>8</sup>.

Esta oscilación, entre una mirada sobre los objetos memorables del pasado, y los consumos que se hacen sobre ellos cuestiona, como lo ha verificado Laurajane Smith, el discurso patrimonial autorizado (el tipo de elaboración política que parte del aserto de que el patrimonio es una “cosa” dada, emergente del pasado y con capacidades excepcionales de referirlo como verdad histórica y sin cuestionamientos). El pasado aparece como “herencia encapsulada” en el monumento o en el evento inmaterial, que debe ser transmitido de una generación a otra, sin preguntas o cambios –“esencialmente”, si algo así existe– o preservado de contingencias sociales o culturales que propicien su modificación<sup>9</sup>. Igualmente, el tipo de historia oficial que se afianza a la sombra de dicha idea sobre el patrimonio (que corresponde a la visión de la Unesco y de las entidades oficiales nacionales de gestión) afirma sin cuestionamientos los episodios de la historia nacional que legitiman, por lo general, un relato homogeneizador de la sociedad y excluyente tanto de las diferencias étnicas y culturales minoritarias, como de los grupos subalternos y los acontecimientos históricos considerados infelices o no deseados.

<sup>8</sup> Santiago Cabrera, ed., *Patrimonio cultural, memoria local y ciudadanía. Aportes a la discusión*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Ciudad Alfaro, Corporación Editora Nacional, 2011, pp. 7-15.

<sup>9</sup> Laurajane Smith, “El ‘espejo patrimonial’...”, p. 43.

*En los noventa, con el auge del neoliberalismo, se consolidaron modelos de gestión cultural “despolitizados”, basados en concepciones de cultura promovidos por élites políticas y económicas sobre la base de procesos tecnocráticos.*

Lo que instituye el discurso autorizado (vale decir oficial), en torno al patrimonio, es el consenso sociocultural –en cuanto al relato histórico y los elementos materiales e inmateriales que lo informan–, promovido por las élites políticas y culturales nacionales, con capacidad de sobre determinar las prácticas conservacionistas, mediante una selección de repertorios emblemáticos, presupuestos para regeneración y conservación, y recursos de promoción:

El discurso patrimonial autorizado supone que el patrimonio es algo que se “encuentra”, que su valor innato, su esencia, es algo que “hablará” a las generaciones presentes y futuras y asegurará su comprensión de su “lugar” en el mundo. La herencia ofrecida por el patrimonio cultural es la creación de un sentido común y compartido de la identidad humana. El discurso patrimonial autorizado también estipula que, debido a que el patrimonio inevitablemente frágil y requiere protección, sus expertos, en particular aquellos que lidian con el mundo material (arqueólogos, arquitectos, historiadores del arte, etc.), deben trabajar como custodios del pasado humano. Más recientemente, con la introducción del patrimonio inmaterial a las políticas internacionales, los antropólogos también han sido identificados como otro cuerpo de conocimiento al que se puede recurrir para dar sentido a los “eventos patrimoniales”. Dentro del

discurso del patrimonio cultural autorizado, a los expertos se les pide que asuman funciones administrativas en relación con los bienes patrimoniales y los eventos, lo que está fuertemente respaldado por un sentido de *deber* profesional no solo de proteger el pasado, sino de comunicar los valores patrimoniales de ese pasado a la nación<sup>10</sup>.

Ejercicio de comunicación –este último– que reviste de dimensiones socioculturales que trascienden las posibilidades mediadoras del experto patrimonial. Lo mismo que decir que la cuestión del patrimonio no es reductible a consideraciones conservacionistas de orden técnico.

Resalta además, en la lectura de Smith, el contencioso alrededor de la memoria pública en relación con el patrimonio cultural; aspecto que guarda relación con el binomio monumento-acontecimiento. Si, desde la perspectiva del discurso patrimonial autorizado, el pasado permanece en una cápsula de tiempo en monumentos, edificios, piezas de arte, archivos y expresiones intangibles eventuales, entonces, el conservacionismo, la regeneración y los mecanismos de promoción de los patrimonios monumentales, lejos de ser actividades despolitizadas, contribuyen al establecimiento y proyección de un tipo específico de memoria pública y a su consumo sin controversias.

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 43.



Vista del parque histórico de Guayaquil  
Fotografía: Santiago Cabrera

## Elitismo-populismo

Si todo es cultura, entonces, nada lo es; fragmento de un silogismo que parece atravesar sagitalmente la gestión cultural ecuatoriana en la primera década del siglo XXI.

La década de los años noventa del siglo XX –cuya impronta fue el auge del neoliberalismo en América Latina, de mano de las políticas de ajuste de las economías nacionales, según los patrones señalados por el FMI y el Banco Mundial– correspondió a la consolidación de modelos de gestión cultural “despolitizados” y basados en las concepciones de cultura promovidos por las élites económicas y políticas latinoamericanas, sobre la base de procesos

tecnocráticos de gestión. Se operó, entonces, una profunda intervención en el ámbito de la producción simbólica de carácter conservacionista, aparejada de agudos procesos de segregación social y gentrificación del espacio público-patrimonial urbano<sup>11</sup>.

En el caso ecuatoriano, emprendimientos como el Malecón 2000 o el Parque Histórico Guayaquil florecieron en esos años y se establecieron como hitos memorables de la urbe, de su lugar en la historia nacional y en la conformación de una identidad compartida, basada en la regeneración urbana y en el reemplazo de los usuarios de los espacios patrimoniales edificados con propósitos turísticos. El emprendimiento local, que encajó en un mismo engrane al municipio local, circuitos empresariales,

<sup>11</sup> Mónica Lacarrieu, “Introducción. La plaza y la caverna. Dilemas contemporáneos de la gestión cultural”, en Mónica Lacarrieu y Marcelo Álvarez, comps., *La (indi) gestión cultural. Una cartografía de los procesos culturales contemporáneos*, Buenos Aires, La Crujía, 2008, pp. 11-30.

*La concepción elitista de la cultura sienta sus bases en el monumentalismo y representa lo popular en forma de estereotipos, a efectos de disimular su incorporación cultural o legitimar su segregación.*

élites sociales y administradores culturales, dio por resultado la consolidación de procesos sociales de segregación muy específicos, así como la proyección, a escala más amplia, de la memoria de un sector exclusivo de la población con capacidad de gestionar y promover la cultura y el patrimonio, mediante mecanismos de limpieza social, con un correlato en la reconstrucción de un pasado histórico de la ciudad, escrito a partir de operaciones binarias y asimétricas<sup>12</sup>.

El recorrido por el Parque Histórico Guayaquil, en la cuenca del Guayas, es un modelo de aquella dinámica. El paseo re-creativo más frecuentado por los visitantes (que apela a sus características lúdicas, y a un ejercicio de recreación del pasado encapsulado en los edificios conservados y organizados en forma de parque temático) es el de la Zona Urbano Arquitectónica que reconstruye, en un entorno medioambiental protegido, la época del segundo *boom* cacaotero. Los edificios de la casa Lavallén-Paredes, el Banco Territorial y el Hospicio del Sagrado Corazón (sobrevivientes del gran incendio de Guayaquil) reciben al paseante quien es guiado por un grupo de jóvenes –hombres y mujeres– vestidos con trajes “de época”. Calles empedradas,

farolas y bulevares de madera componen un escenario recreativo y placentero en la experiencia del turista. Sin embargo, no hay en todo el recorrido elemento alguno que rememore la organización popular o la movilidad social en la ciudad-puerto de fines del siglo XIX e inicios del XX. La memoria social de los obreros y trabajadores del puerto, empleados en el secado de la *pepa de oro*, su recolección en costales o el estibado hacia los muelles, no se incluye en ese entorno, como tampoco se registra aquella de las mujeres trabajadoras o de los sindicatos artesanales y fabriles que, más tarde, tuvieron su baño de sangre en la gran huelga del 15 de noviembre de 1922<sup>13</sup>.

El mundo rural guayaquileño se recompone en la Zona de Tradiciones. En este espacio, representado como una Arcadia, el patrón de la hacienda luce bonachón y magnánimo. Las relaciones de dominación que lo ligan con los trabajadores y campesinos –el *gran cacao*– se expresan en la propuesta del parque por medio de imágenes jocosas, sátiras y reduccionismos socioculturales.

La puesta en escena de la “gente del campo” recurre al estereotipo cultural de los “cholos” y los

<sup>12</sup> Xavier Andrade, “Burocracia, museos, políticas culturales y gestión del patrimonio en Guayaquil”, *Íconos. Revista de ciencias sociales*, n.º 20, Quito, FLACSO, 2004, pp. 64-72.

<sup>13</sup> Santiago Cabrera, *Conflictos de memoria en el Parque Histórico Guayaquil. Aportes anticipados*, Quito, documento inédito; Ángel Emilio Hidalgo, *El Parque Histórico Guayaquil: materialidad, imagen, representación*, ponencia presentada en el 1.º Encuentro Patrimonial, la Historia en la Conservación del Patrimonio Edificado, organizado por el Fondo de Salvamento de Quito, Quito, documento inédito, 2010; Joaquín Gallegos Lara, *Las cruces sobre el agua*, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1977; y Manuel Chiriboga, *Jornaleros, grandes propietarios y exportación cacaotera. 1790-1925*, 2.ª ed., Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional, 2013.

montubios: gente representada con los trazos del *buen salvaje*: analfabeto, ingenuo, chistoso al hablar, de mal carácter, pero “buena gente”, refundido entre las matas de cacao y ajeno a la modernización de la urbe y sus intensidades –aunque el registro histórico y el literario refieran, a contrapelo, la imagen de una ciudad habitada mayormente por campesinos y mujeres populares.

La concepción elitista de la cultura sienta sus bases en el monumentalismo, en la gentrificación social y la alusión al otro por medio de patrones asimétricos de representación, como mecanismo de su evasión; es asumir el pasado en forma de monumentos, con el propósito de alabarlos y no interrogarlos, y acoger representacionalmente lo popular en forma de estereotipos, a efectos de no hacerse cargo realmente de él o de disimular su incorporación cultural, cuando lo que se legitima en realidad es su segregación.

La primera década del siglo XXI parece ser, en cambio, la del populismo cultural. El concepto conservacionista y monumental del patrimonio, lejos de abandonarse, se supedita a un nuevo mecanismo que sigue los patrones de la industria del espectáculo, con los mismos efectos de su antecesora: eludir la inclusión de los sectores subalternos en la configuración de las políticas culturales y las lógicas que articulan la memoria colectiva<sup>14</sup>.

El populismo patrimonialista celebra la diferencia cultural y la estimula festivamente con el propósito de transfigurarla en moneda de uso simbólico para pagar con ella el déficit en democracia e inclusión social, la inequidad en el acceso a la riqueza o la irresolución de los contenciosos inherentes a las relaciones de género, el etnocentrismo, la xenofobia y el

racismo. Bástenos mirar, como ejemplo, los esfuerzos económicos invertidos por el Estado en la industria cultural musical ecuatoriana en los últimos años, lo cual, si bien permiten el posicionamiento de la producción artística local en diversos registros (musical, fílmico, plástico, entre otros), supedita y condiciona a los artistas y productores a las demandas gubernamentales por espectáculos que soporten sus acciones en la esfera de la política social, en la arena electoral o en la disputa política.

### Para concluir

El juego de tic tac que, en nuestra perspectiva, se ejecuta en el ámbito del patrimonio cultural y sus políticas de gestión en el Ecuador, pone en perspectiva los mecanismos internos de incorporación o segregación sociocultural que, con mucha frecuencia, se operan sobre los sectores sociales subalternos. Abre la posibilidad, además, de considerar la cultura y el patrimonio como arenas de conflicto en la que los procesos de inequidad social, falta de participación y de inclusión democrática surgen de formas latentes y manifiestas; operaciones culturales de segregación que operan –como Edward Said apuntó– desde diversas formas de representación del otro, en la vertiente del orientalismo<sup>15</sup>.

Si bien la configuración codificada de las políticas patrimoniales en el Ecuador está todavía por hacerse (el marco legal y los reglamentos del sector), pueden encontrarse prácticas culturales en casos, como los aquí brevemente referidos, que pongan en perspectiva la puesta en escena de procesos socioculturales específicos, que entrañan en su ejecución aplicaciones efectivas de gestión que casi nunca transitan,

<sup>14</sup> Ver Mónica Lacarrieu y Marcelo Álvarez, comps., *La (indi)gestión cultural...*; y Gilles Lipovetsky, *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 2000.

<sup>15</sup> Ver Edward W. Said, “Orientalismo latente y orientalismo manifiesto”, en Edward W. Said, *Orientalismo*, Barcelona, Debate, 2001.

como hemos visto, en la dirección de la inclusión social, la democratización cultural y la participación.

Al cabo de siete años de creación del Ministerio de Cultura del Ecuador (hoy también de patrimonio), están pendientes tanto el marco legal de su accionar (la Ley de Culturas), como los instrumentos que organicen las políticas sectoriales en los ámbitos correspondientes al patrimonio cultural.

Esta ausencia es elocuente, no solo por los desencuentros en torno a la institucionalización –vale decir burocratización– de un ámbito de la vida social impregnado de las mutaciones y evanescencias que supone la evolución de la vida humana, sino también por el escaso debate en torno de la cultura y sus dimensiones conflictivas, esto es, como arena de disputa por la representación social y la formación de sentidos. Así como por un desconcierto institucional en cuanto a qué hacer con el patrimonio cultural –y, por extensión, con la cultura– que deriva en caracterizaciones teoricistas abundantes de elaboraciones difusas en torno del poscolonialismo, la decolonialidad del poder y el pachamamismo, colindantes con un nuevo tipo de esencialismo cultural conducente a invalidar procesos previos de gestión de la cultura y manejo del patrimonio –por considerarlos de matriz colonialista, europea o expresiones del neoliberalismo— y a instalar, por el contrario,

procesos de estimulación cultural “decolonial” (¿?) ceñidos a las demandas de uso político de espectáculos culturales referidos a lo “no occidental” o lo “críticos de la razón eurocéntrica”. Una reedición de la visión esencialista del patrimonio, esta vez en clave pachamamismo.

Una mirada rápida sobre el documento preparado por el Ministerio de Cultura y Patrimonio, *Políticas para una revolución cultural*, en torno a la idea de “descolonización de la cultura”, permite aquilatar el grado de incertidumbre estatal que se mantiene sobre el tema, además de evidenciar el tono adánico que adopta el documento a lo largo de su justificación y del planteamiento de los “cuatro ejes” que deben contemplar los diseños de políticas públicas sectoriales<sup>16</sup>.

Así las cosas, queda todavía pendiente un debate en serio en relación con los procesos políticos que, hoy por hoy, se emprenden del lado del poder central en cuanto al patrimonio cultural y la cultura, basados en movimientos pendulares como los que aquí preliminarmente caracterizamos. En consecuencia y con el paso del tiempo, esta discusión se torna imprescindible, en el sentido de propiciar las condiciones críticas que permitan reevaluar las prácticas sociales que se entretajan a propósito del patrimonio cultural y su gestión.

---

<sup>16</sup> Ver Érika Silva Charvet, “Políticas para una revolución cultural”, <http://www.culturaypatrimonio.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/04/Revolucion-Cultural-2011-Folleto.pdf>. Acceso: 12 marzo 2014.

## Bibliografía

- Andrade**, Xavier, "Burocracia, museos, políticas culturales y gestión del patrimonio en Guayaquil", *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, n.º 20, Quito, FLACSO, 2004, pp. 64-72.
- Asamblea Nacional Constituyente de la República del Ecuador**, "Constitución de la República del Ecuador", *Registro Oficial*, Quito, 20 de octubre de 2008.
- Bustos**, Guillermo, "El Bicentenario: legados y nuevas perspectivas", en Guillermo Bustos, ed., *La Revolución de Quito. 1809-1812*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, El Comercio, Corporación Editora Nacional, 2009, pp. 1-8.
- Cabrera**, Santiago, ed., *Patrimonio cultural, memoria local y ciudadanía. Aportes a la discusión*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Ciudad Alfaro, Corporación Editora Nacional, 2011.
- , *Conflictos de memoria en el Parque Histórico Guayaquil. Aportes anticipados*, Quito, documento inédito, 2014.
- Chiriboga**, Manuel, *Jornaleros, grandes propietarios y exportación cacaotera. 1790-1925*, 2.ª ed., Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional, 2013.
- Gallegos Lara**, Joaquín, *Las cruces sobre el agua*, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1977.
- Hidalgo**, Ángel Emilio, *Guayaquil: Los diez-los veinte*, Quito, Consejo Nacional de Cultura, 2009.
- , *El Parque Histórico Guayaquil: materialidad, imagen, representación*, ponencia presentada en el 1.º Encuentro Patrimonial, la Historia en la Conservación del Patrimonio Edificado, organizado por el Fondo de Salvamento de Quito, Quito, documento inédito, 2010.
- , *Entre dos aguas: tradición y modernidad en Guayaquil, 1750-1895*, Manta, Mar Abierto, 2011.
- Lacarrieu**, Mónica, "Introducción. La plaza y la caverna. Dilemas contemporáneos de la gestión cultural", en Mónica Lacarrieu y Marcelo Álvarez, comps., *La (indi)gestión cultural. Una cartografía de los procesos culturales contemporáneos*, Buenos Aires, La Crujía, 2008.
- Lipovetsky**, Gilles, *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Oliveira**, Cecília Helena de Salles, "O espetáculo do Ipiranga: reflexões preliminares sobre o imaginário da Independência", *Anais do Museu Paulista*, No. Ser., vol. 3, São Paulo, Museu Paulista, Universidade de São Paulo, 1995, pp. 195-208.
- , "Comentário II: entre história e memória – a visualização do passado em espaços museológicos", *Anais do Museu Paulista. História e Cultura Material*, vol. 15, n.º 2, São Paulo, Museu Paulista, Universidade de São Paulo, 2007, pp. 37-40.
- Said**, Edward W., *Orientalismo*, Barcelona, Debate, 2001.
- Silva Charvet**, Érika, "Políticas para una revolución cultural", <http://www.culturaypatrimonio.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/04/Revolucion-Cultural-2011-Folleto.pdf>. Acceso: 12 marzo 2014.
- Smith**, Laurajane, "El 'espejo patrimonial': ¿ilusión narcisista o reflexiones múltiples?", *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, n.º 12, Bogotá, Universidad de los Andes, 2011, pp. 39-63.
- Terán**, Rosemarie, "El proceso de 'invención de tradición' en la fiesta taurina", en Santiago Cabrera Hanna, ed., *Patrimonio cultural, memoria local y ciudadanía. Aportes a la discusión*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Ciudad Alfaro, Corporación Editora Nacional, 2011, pp. 89-98.
- Terán**, Rosemarie, Eduardo Kingman, Eduardo Puente y Hernán Reyes, *Patrimonio: aporte para la formación de la Ley de Cultura*, Quito, documento inédito, s. a.







# Memoria

# La reinención de lo vivido: territorio y memoria entre los pames de la Sierra Gorda de Querétaro, México

Imelda Aguirre Mendoza  
Maestra en Antropología Social, UNAM

## Introducción

El pueblo pame o *xí'úi* –forma en la que ellos se autodenominan y que traducen como “verdaderos hombres”– habita principalmente en San Luis Potosí y Querétaro, estados ubicados en el centro-norte del territorio mexicano. Este texto se centra particularmente en las poblaciones pames que viven en la Sierra Gorda de Querétaro pero que mantienen un estrecho vínculo con Santa María Acapulco, pueblo localizado en el vecino estado de San Luis Potosí, al que conciben como su lugar de origen. De acuerdo con los censos presentados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), para el año 2010 Santa María Acapulco contaba con 712 habitantes, en su mayoría pames, mientras que en la Sierra Gorda de Querétaro se identificaron sólo 128 pames. No obstante, esta clase de conteos no suele considerar a quienes ya no hablan *xí'úi* pero se adhieren a dicha matriz cultural.

Los pames que viven en Querétaro comenzaron a salir con mayor constancia de Santa María Acapulco a principios del siglo XX, pero, antes, únicamente se trasladaban a dicho estado migraciones estacionales para participar como jornaleros en el trabajo agrícola, para laborar en la pepena del maíz en los campos de los mestizos y para practicar la recolección de diversos recursos naturales.

De acuerdo con los levantamientos etnográficos, entre 1900 y 1920 algunos pames comenzaron a

establecerse definitivamente en comunidades pertenecientes a Querétaro. De ahí siguieron otras oleadas migratorias, estando entre las más importantes las ocurridas en 1950 y en 1980, aproximadamente. Los interlocutores explican que emigraron a Querétaro movilizados por la carestía de tierras prevaleciente en su pueblo de origen, la constante sequía, el padecimiento de hambre y la falta de trabajo, necesidades que han ido solventando de forma óptima en sus actuales comunidades de residencia.

La historia de los pames se encuentra caracterizada por sus continuos desplazamientos territoriales producto de su organización seminómada: se conoce que los pames prehispánicos fueron diestros en el manejo del arco y en la construcción de puntas de flecha, que tenían una estrecha relación con los pueblos sedentarios del Altiplano Central y que, en lo que actualmente es la Sierra Gorda de Querétaro, llegaron a convivir con los *huastecos*, población desplazada por ellos a San Luis Potosí.

Más tarde, durante los periodos de la Conquista y la Colonia, gran parte de los grupos chichimecas –entre ellos, los pames– fueron exterminados mediante políticas de pacificación emprendidas por las autoridades españolas, las cuales desembocaron en la Guerra Chichimeca, que para 1589 ya había sometido a los pueblos guachichiles, guxabanes y gumares, pero no del todo a los pames. A lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII, franciscanos y agustinos

*La relación entre los xi'úi de Querétaro y Santa María Acapulco es trazada mediante un conjunto de recursos de la memoria articulados con una serie de puntos significativos del territorio. Santa María se torna como un espacio emblemático y mnemónico revitalizado por las evocaciones de los pames.*

contribuyeron a la pacificación de los xi'úi mediante su congregación en misiones y su evangelización.

Para el siglo XIX, cuando los misioneros abandonaron la región, las tierras que ocuparon fueron acaparadas por nuevos colonos y hacendados cuyo dominio provocó el repliegue de gran parte de los pames hacia las montañas, mientras que otros quedaron bajo el yugo de aquellos terratenientes. En este mismo siglo, los xi'úi que ocuparon el actual territorio de Querétaro quedaron desalojados por completo; en sus tierras de recolección y caza se formaron ranchos, y así se redujo el territorio de este pueblo, que, como se refiere más arriba, volvería a ocupar la Sierra Gorda del estado durante el siglo XX. En este último momento se asentaron como vecindados en comunidades mestizas ubicadas en sus ancestrales parajes de trashumancia.

Los datos aquí presentados tienen como base el trabajo de campo desde la perspectiva antropológica<sup>1</sup> realizado en distintas comunidades pames desde el año 2005 hasta el presente. La relación entre los xi'úi de Querétaro y Santa María Acapulco será trazada mediante un conjunto de recursos de la memoria articulados con una serie de puntos significativos para la configuración de su territorio. En el presente

artículo se habla de este pueblo como un referente fundamental para la constitución identitaria y para la comprensión del mundo de los xi'úi, de aquellos que comenzaron a salir de Santa María desde hace más de cinco décadas y de quienes la imaginan a través de los recuerdos y los relatos transmitidos por sus padres y abuelos. Santa María se tornará así en un espacio emblemático y mnemónico revitalizado por las evocaciones de los pames que se fueron y que en ocasiones añoran retornar.

### Territorio y memoria

De acuerdo con los planteamientos de Giménez, el territorio es siempre “un espacio valorizado sea instrumentalmente (bajo el aspecto ecológico, económico, geopolítico), sea culturalmente (bajo el ángulo simbólico-expresivo)”<sup>2</sup>. El territorio “puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo y, sobre todo, como símbolo de pertenencia socio-territorial. En este caso, los sujetos individuales o colectivos interiorizan el espacio integrándolo a su propio sistema cultural”<sup>3</sup>. Santa María Acapulco, además de albergar diversos lugares concebidos como sagrados para los pames que ahí habitan, es sacralizado en su totalidad por quienes recuerdan

<sup>1</sup> Es importante señalar que la antropología tiene como principal método la etnografía, la misma que se caracteriza por la recolección sistemática de información generada a partir del estrecho contacto del investigador con los distintos universos de estudio. Para ello se emplea un conjunto de técnicas, entre las que se encuentran la observación directa, la observación participante, las entrevistas estructuradas y semiestructuradas y las conversaciones libres o “informales”.

<sup>2</sup> Gilberto Giménez, “Territorio y cultura”, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Vol. II, n.º 004, Colima, México, Universidad de Colima, 1996, p.10.

<sup>3</sup> *Ibidem.*, p. 15.

estos sitios a la distancia y les han conferido una alta intensidad simbólica y emotiva; pues, como bien señala Giménez, “se puede abandonar físicamente un territorio sin perder la referencia simbólica y subjetiva al mismo a través de la comunicación a distancia, la memoria, el recuerdo y la nostalgia”<sup>4</sup>. Los *xí’úi* que emigraron a la Sierra Gorda queretana han configurado un sistema de memoria formado por símbolos espaciales y temporales que son visualizados y revitalizados en la vida diaria mediante palabras e imágenes. Halbwachs plantea que

el individuo, para evocar su pasado, tiene necesidad de apelar a los recuerdos y testimonios de otros miembros del grupo con quienes se ha relacionado y explicitar puntos de referencia que existen fuera de él y que no son propiamente individuales, más bien son sociales; tal es el caso de la palabra, el lenguaje, las ideas y las imágenes que son construidas colectivamente<sup>5</sup>.

Este autor señala que la memoria colectiva se conforma de dos marcos: el del tiempo y el del espacio. Mediante el primero, “los grupos o las colectividades van construyendo las fechas de los acontecimientos que consideran relevantes, a las que les otorgan significado”<sup>6</sup>. Por otra parte, el espacio se compone de coordenadas que estabilizan lo contenido o, como indica Ramos, “los espacios como sus objetos construidos se pueden concebir como ‘templos de memoria’, en tanto que estos ‘invitan’ a hablar y a recordar”<sup>7</sup>.

Retomando a Augé:

... el recuerdo puede ser uno y múltiple, lleva un nombre y figura en algunos mitos que todos o muchos conocen, pero se materializa en miles de encarnaciones, cada cual con su historia, vinculada a la de un individuo particular, del mismo modo que quienes han vivido un mismo acontecimiento conservan un recuerdo parecido y, al mismo tiempo, distinto<sup>8</sup>.

Para las diásporas pames que habitan en Querétaro, todo esto es Santa María, un escenario de recuerdos multívocos, contenidos en diversos campos semánticos que se expanden por la totalidad de sus sistemas cósmicos y sociales. En lo que sigue se intentará desplegar el sistema de memoria articulado por estos *xí’úi* a partir de algunos elementos culturales que patentizan su pertenencia a aquel lugar. También se considerarán distintos lugares emblemáticos alrededor de los cuales se cuentan diferentes historias y sucesos dotados de variadas dimensiones. El acercamiento a Santa María Acapulco se realiza desde lo que se verbaliza en narrativas y desde la evocación de los sueños recurrentes que tienen como escenario este lugar.

### Santa María Acapulco y sus lugares de memoria

Gran parte de los pames que dejaron el pueblo de Santa María concibe este lugar como la comunidad madre que dio origen al resto de las localidades *xí’ui* a partir de la movilidad de sus integrantes. Ellos

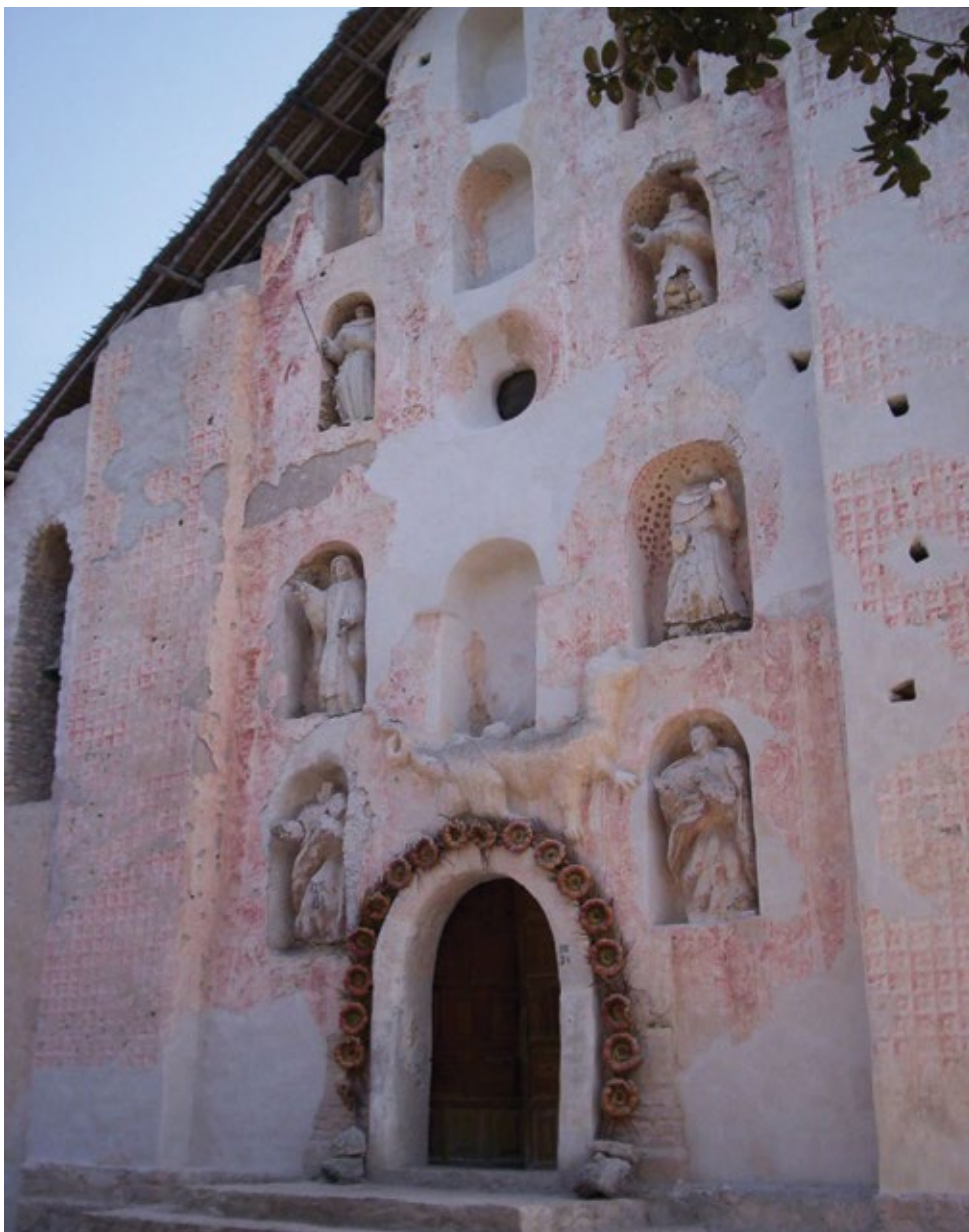
4 Ibidem., p. 15.

5 Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF, 1954, p. 70.

6 Ibidem. p. 84.

7 Ramón Ramos, “Maurice Halbwachs y la memoria colectiva”, *Revista de Occidente*, n.º 100, México, s.e, 1989, p. 87.

8 Marc Augé, *Las formas del olvido*, España, Gedisa, 1998, p. 22.



Fachada de la iglesia  
de Santa María Acapulco  
Fotografía:  
Imelda Aguirre Mendoza

mencionan que sus abuelos salieron de aquel lugar porque “era muy trabajoso encontrar qué comer”, porque escaseaban el agua y el maíz. Así emprendieron camino hacia tierras queretanas. Primero lo hicieron los hombres, que después de varios años de servicio como trabajadores en los ranchos de los mestizos obtuvieron de a poco pequeños solares<sup>9</sup> y edificaron viviendas armadas con carrizos y con techos de paja. Posteriormente llevaron consigo el resto de miembros de sus familias. Pero con los pames también se movilizaron la iglesia, los caminos, las piedras, los ríos y otros espacios que fueron resignificados a la luz de la distancia.

## La iglesia

La iglesia es quizá el principal espacio mnemónico de estos *xí'úi*. Es común encontrar pames que recuerdan su arquitectura en detalle, que relatan lo que en su interior se hace –o se hacía– y que hablan de su valioso significado como espacio sagrado. Doña Saturnina es una mujer *xí'úi* nacida en una comunidad de la Sierra Gorda de Querétaro. Sus padres son originarios de Santa María y son quienes le transmitieron gran parte de lo que sabe de ese lugar. Ocasionalmente ha ido hacia allá para conocer a sus parientes. Ella relata lo siguiente:

<sup>9</sup> Extensiones de tierra de 20x40 m<sup>2</sup> donde se establecen la vivienda y un pequeño huerto familiar.

Cuando llegues a Santa María vas a ver la iglesia grande, con su techo de palma y sus imágenes. Adentro está el cuadro de la Virgen y unos huesos que son el San Gregorio. Hay unas bancas para que se sienten los músicos. Las mujeres no nos sentamos, nos quedamos paradas porque no hay muchas bancas. Me acuerdo que, aunque hiciera calor, allá adentro siempre estaba fresco, con olor a palma, a tierra mojada... En los días de fiesta y de misa, todos llevan velas de cebo que ponen ahí, en la tierra; esos días se ve re chulo [bonito], todo iluminado.

La iglesia está habitada por un conjunto de vírgenes y santos que son pensados como seres análogos a los seres humanos, con parentescos entre sí y con tamaños similares a los de las personas; son sensibles a los comportamientos de sus fieles y reaccionan enviando castigos o premiando con abundancia, según el buen o mal comportamiento. Al igual que los hombres, santos y vírgenes son ataviados con una vestimenta exclusiva. A estas entidades se les confiere la capacidad de alterar la vida de la comunidad y, a su vez, de instaurar la armonía; ellas pueden ayudar a hacer más llevaderos los problemas que acontecen en la cotidianeidad.

Entre los pames queretanos existen historias que testifican los milagros que estas deidades pueden lograr y relatos que evidencian la comunicación que se puede entablar con ellas mediante los sueños. Este es el caso de la siguiente narrativa, contada por don Moisés, *xí'úi* oriundo de uno de los barrios que integran el ejido de Santa María y residente en la Sierra Gorda de Querétaro desde hace casi treinta años:

Yo le pedía a Santa Ana que me ayudara a pensar con el corazón para poder hablar [leer] las letras.

Y me fui allá, a la iglesia de Santa María. El primer señor que llegó, el encargado de la iglesia, me abrió, y ya entré. Todavía no había gente, porque ahí cada día domingo viene gente. Entonces yo le pedía a Santa Ana y a los santitos que me enseñaran, que me ayudaran a pensar con el corazón, cómo yo voy a hablar las palabras. Y estuve ahí sentado, pensando. Yo no tuve nada más que decir. Ahí me senté un rato, me persigné y me salí. Llegué a la casa en la tarde, pero yo no le decía nada a mi mujer. A las once de la noche estaba intentando leer, pero ni así. Entonces, en la noche yo soñé que venía un muchachillo con un libro en la mano, yo estaba sentado, luego me saludó, me entregó ese libro y dijo:

–Pues yo venía a saludarte para entregarte este libro. Eso es lo que tú necesitas, venía a entregártelo para que lo ocupes.

Pronto recordé [desperté], entonces prendí la vela y empecé a leer. Ya al otro día hablé dos letras y vi cómo se juntaban. Ya entonces ni me daba cuenta, donde quiera que me sentaba, veía letras y empezaba a juntar. Seguí, en un mes un libro ya lo sabía todo. Dios y la Virgen me ayudaron. Y ya seguí..., hablaba como si fuera un niño. Ya después empecé a leer mejor. Pero así soñé, yo leí con toda fe, y, mira, me sirvió mucho. Ya tenía como dieciocho años o más, ya viejo cuando yo aprendí.

### **Piedras y ríos, algunas marcas en el territorio**

Giménez define un geosímbolo como “un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico que, por razones políticas, religiosas o culturales, reviste a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad”<sup>10</sup>. Lugares como el río, las piedras y los

<sup>10</sup> Giménez, “Territorio y cultura”, p. 14.



Mujer pame recoge agua del río Santa María  
Fotografía: Imelda Aguirre Mendoza

caminos se encuentran embebidos de múltiples significados que afianzan el sentimiento de identificación y de pertenencia que los pames tienen con Santa María.

El río Santa María funge como marcador fronterizo entre los territorios estatales de Querétaro y de San Luis Potosí. Además, para los primeros oleajes migratorios de los *xí'úi* potosinos fue un indicador de la existencia de tierras más fértiles del lado queretano y con el tiempo se convirtió en un referente de asentamiento poblacional.

El río es un espacio eminentemente asociado al pueblo de sus raíces, ya que ambos llevan el mismo nombre. Algunas mujeres provenientes de La Encantada –barrio perteneciente a Santa María– refieren que en aquel lugar lavaban la ropa y se abastecían de agua, al tiempo que rememoran el curso de sus aguas verdes azuladas, que unas veces iban quietas y en otras tantas corrían agrestes. Por ello, los habitantes de la región piensan que el río tiene distintos estados de ánimo: “Cuando sus aguas van despacio es porque está a gusto, pero a veces está

enojado y se lleva todo, no deja pasar a la gente”<sup>11</sup>, motivo por el cual debe ser tratado con respeto.

Por otro lado, hay piedras que también pueden considerarse geosímbolos, ya que se distinguen del resto por ser portadoras de características peculiares fundamentadas en una explicación cósmica, las que, en la mayoría de las ocasiones, se encuentran vinculadas con la conformación del mundo tal y como se lo conoce en nuestros días. Ejemplo de esto es la denominada “piedra del sapo”, conocida por las nuevas generaciones a través de los relatos:

Dicen que allá, por Santa María, hay una piedra en forma de sapo. Dicen que es una piedra grande. Dicen que, antes, como no había teléfono, los sapos y las palomas servían como mensajeros: con ellos se enviaban cartas los papás de antes, los antiguos. Entonces, ese sapo lo mandaron a La Silleta, a una comunidad que está por Xilitla<sup>12</sup>, tenía que desencantar ese pueblo que estaba hechizado, pero como ese sapo no cumplió, Dios lo convirtió en piedra, y así se quedó<sup>13</sup>.

En otra versión contada por don Moisés se menciona que el sapo “fue brujeadado [embruajado] y convertido en piedra porque se iba a cantar a otros lugares fuera de la comunidad”. De esta forma, la piedra se afirma como un marcador geográfico que, además de ser asociado con el barrio de La Encantada, coadyuva a establecer las referencias territoriales adyacentes a los recursos de la memoria *xí'úi*.

<sup>11</sup> Testimonio de don Timoteo, mestizo de unos cuarenta y cinco años que habita en la comunidad de El Rincón, también conformada por población pame. Don Timoteo conoce los ritmos y “estados de ánimo” del río, porque frecuentemente va de pesca a este lugar.

<sup>12</sup> Xilitla es un municipio de San Luis Potosí localizado al este de Jalpan, municipio en el que habita gran parte de los pames de Querétaro.

<sup>13</sup> Testimonio de Carmela, mujer de unos 30 años que no conoce Santa María pero que sabe de este lugar y de la piedra por las historias que le han transmitido los pames procedentes de aquel lugar.



Ofrenda en la fiesta de Todos Santos o día de muertos  
Fotografía: Imelda Aguirre Mendoza

## Las prácticas rituales

Santa María Acapulco también es recordada por las fiestas asociadas con su ciclo ritual. Festividades como la Semana Santa, el Todos Santos (Día de Muertos) y la Navidad se evocan continuamente para exponer cómo debería ser “el costumbre”<sup>14</sup>, de manera que se idealizan las formas ritualizadas que se llevan a cabo en el pueblo de sus ancestros. Para las diásporas pames, este tipo de rituales suelen ser percibidos como episodios estáticos que no se han modificado desde que dejaron de presenciarlos. Se habla de personajes, lugares y procedimientos repetitivos que fueron fijados en la memoria con el fin de seguirlos incluyendo en la dinámica ritual de aquel lugar.

En la Semana Santa se recuerda la intervención de los santos y de personajes como el diablo y los fariseos, se describen sus recorridos en las procesiones y las emociones que causan entre los espectadores. Tal y como se observa en el siguiente testimonio brindado por don Moisés:

El diablo da vueltas tres veces. Entonces regresa y, cuando completa las cinco vueltas, se abre el círculo de los fariseos que esconden al Jesús, y el

diablo se mete ahí, y ya lo amarra al santo por el cuello y lo hala. Ya se orilla toda la gente que trae las ramas. Ya lo cargan, se levantan; ya se van. Ya los músicos están preparados y empiezan a caminar y empiezan a tocar, y ya Jesús está muerto. Y los cantadores empiezan cantar... Es muy triste, se ve muy triste, hay mucha gente que llora. Ya está muerto Jesús.

Lo mismo sucede con las fiestas destinadas a los muertos y a la Navidad. En la actualidad, don Moisés describe estas celebraciones apelando a los recuerdos que guarda desde hace más de veinte años: “Ahorita la gente de La Encantada ya empieza a caminar hacia el centro de Santa María para ver la velación. Ya se están tocando el *nipi*<sup>15</sup>, el carrizo, y están bailando los danzantes”.

## Los recursos oníricos de la memoria

Los sueños también son recursos que los pames utilizan para retornar a Santa María. El pueblo aparece en las visiones oníricas de quienes corren peligro, están próximos a la muerte o en quienes sienten un profundo extrañamiento por los que se quedaron del otro lado del río Santa María y que no ven desde hace años. Mediante los sueños sienten que retornan y establecen contacto con personas y espacios arraigados en su memoria. Por ejemplo, cuando doña Cleofás, esposa de don Moisés, se enfermó de espanto dijo que se sentía cerca de la muerte y que entonces vio en sueños a sus familiares fallecidos: “Soñé a mi papá, a mi tío, a mi familia muerta. Me soñaba aquí y en Santa María, a veces me sueño allá cortando guapilla<sup>16</sup>. En esos días que me enfermé ya no sentía la carne ni los huesos, me sentía puro aire y me iba para Santa María”.

<sup>14</sup> En gran parte de los pueblos indígenas de México es común escuchar que, en lugar de “la costumbre”, se hable de “el costumbre”, término que forma parte del léxico autóctono de diversos pueblos indígenas, los que lo tomaron inicialmente como un préstamo lingüístico del español hasta hacerlo propio. *El costumbre* se refiere a las prácticas rituales legadas por los ancestros y que continúan en uso.

<sup>15</sup> Vocablo pame que alude a una flauta hecha a base de carrizo.

<sup>16</sup> La guapilla (*Hechita glomerata* Zucc) es una especie de matorral comestible. Los pames suelen masticar sus hojas para calmar la sed (Miranda, 2003).





Danza de la Malinche en Santa María Acapulco que se celebra en la fiesta de Todos Santos  
Fotografía: Imelda Aguirre Mendoza

## Conclusiones

Con la emigración regional de los pames de Santa María Acapulco hacia la Sierra Gorda de Querétaro también se movilizó un conjunto de relaciones familiares, de procedimientos rituales, de lugares, de elementos culturales y costumbres de la vida anterior reproducidos ahora en comunidades queretanas. Como bien señala Giménez, “la desterritorialización física de los sujetos sociales por desplazamiento o abandono de su lugar de origen no implica simultáneamente la desterritorialización de su cultura internalizada. [Nos enfrentamos así ante una] reterritorialización simbólica de la cultura de origen en los lugares de destino”<sup>17</sup>.

## Bibliografía

**Aguirre**, Imelda, y Ricardo López, “Kum ‘us, ngul ‘us nggol` uée. La tierra, la casa y el monte. La construcción del territorio sagrado xi’úi”, *Xi’Ol. Los verdaderos Hombres. Atlas etnográfico, Pames de la Sierra Gorda queretana*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, IQCA, Gobierno del Estado de Querétaro, DRT-CEBCR, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2010, pp. 175-218.

**Augé**, Marc, *Las formas del olvido*, España, Gedisa, 1998.

**Giménez**, Gilberto “Territorio y cultura”, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Vol. II, n.º 004, Colima, México, Universidad de Colima, 1996, pp. 9-30.

Aunque geográficamente Santa María Acapulco es un lugar vecino a las microrregiones pames de Querétaro, quienes han salido de ahí no vuelven al pueblo en años o, en la mayoría de los casos, no retornan jamás. Temen dejar las porciones de tierra que les han sido dotadas, se imaginan que al volver no encontrarán trabajo, que no serán reconocidos por sus familiares o que no podrán hablar *xi’úi* como antes. Entonces tienden a añorar diferentes situaciones significativas que persisten y reviven continuamente.

La memoria colectiva pame se recrea generacionalmente. Ancianos y adultos transmiten a jóvenes y niños lo que más les significa culturalmente, y estos últimos se apropian de algunos componentes mnemónicos, los reinventan, los sintetizan y los combinan con otros conocimientos de su entorno actual. Así, la memoria actúa como un dispositivo que posibilita la autoorganización de un compendio de conocimientos que los pames tienen sobre el mundo y, en concreto, sobre Santa María Acapulco. Pero los sistemas mnemónicos que han configurado a partir de la salida de su pueblo son tan dinámicos como sus movimientos migratorios, es decir, se reconstruyen y se actualizan en la medida en que son utilizados. En este sentido, la memoria es una suerte de patrimonio étnico integrado por múltiples componentes que los hacen pertenecer y los reivindican como *xi’úi*.

**Halbwachs**, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF, 1954.

**Miranda**, Kalina, *Estudio etnobotánico de las comunidades pames (xi’úi)*. *Las Nuevas Flores, Las Flores y El Rincón del Estado de Querétaro*, México, tesis de Licenciatura, Universidad de Querétaro, 2003.

**Ramos**, Ramón, “Maurice Halbwachs y la memoria colectiva”, *Revista de Occidente*, n.º 100, México, s.e, 1989, pp. 63-81.

<sup>17</sup> Giménez, “Territorio y cultura”, p. 25.



A wide, muddy river flows through a lush green valley. The river is the central focus, winding through the landscape. The banks are covered in dense, vibrant green vegetation. In the background, rolling hills and mountains are visible under a cloudy sky. The overall scene is a natural, scenic view of a river valley.

# Investigación

# El sol se levanta por el Este: arqueología en la Amazonia ecuatoriana

Stéphen Rostain

Arqueólogo, Ph. D.

Centro Nacional de Investigación Científica, Francia

Geoffroy de Saulieu

Arqueólogo, Ph. D.

Instituto de Investigación y Desarrollo, Francia

## Introducción

Aun después de cinco siglos de exploración y colonización, la Amazonia conserva su aura de misterios y leyendas. Al mencionar la palabra Amazonia, vienen de inmediato a la mente visiones fantásticas inspiradas en la literatura y en el cine. Esta inmensa región, casi tan grande como los Estados Unidos de Norteamérica, última frontera de nuestra imaginación moderna, aunque encerrada en un cofre de bosque denso, es el paraíso de los investigadores pues de ella poco se conoce. Son cinco siglos en los cuales la región ha sido representada de forma caricaturesca. La visión actual que tiene la gente de los habitantes de la Amazonia difiere poco de aquella que tuvieron los primeros conquistadores del siglo XV; es la misma que rebajaba al amerindio al rango de animal. No se ha borrado de forma completa del imaginario occidental los indios de orejas largas, las amazonas, los acéfalos ni los cinocéfalos.

Existe una arqueología científica de vanguardia que ha cambiado profundamente los paradigmas de la arqueología amazónica estos últimos años. En septiembre del 2013, Ecuador fue el anfitrión del Tercer Encuentro Internacional de la Arqueología Amazónica<sup>1</sup>. Este congreso académico, celebrado en Quito, ofreció la oportunidad de presentar los

resultados más destacados y los últimos datos obtenidos de las investigaciones realizadas por científicos que trabajan en el pasado del mayor bosque tropical del mundo. Durante una semana, ochenta conferencias, exposiciones y libros fueron presentados al público, ofreciendo un panorama actualizado de la arqueología amazónica.

En la continuidad de este importante evento, en el presente artículo se proponen conclusiones de las investigaciones interdisciplinarias en el alto Pastaza efectuadas durante los tres últimos años.

## El proyecto Alto Pastaza

Sabemos hoy en día que la Amazonia fue la cuna de grandes civilizaciones, con una fuerte densidad demográfica y desarrollos a menudo precoces<sup>2</sup>.

Las teorías de la ecología cultural defendidas por ciertos investigadores en los años 1950-1970, y en especial por Betty Meggers, que hacían de la Amazonia un área de subdesarrollo crónico, han sido fuertemente cuestionadas. Numerosos descubrimientos sostienen el cambio conceptual del que es objeto la antropología amazónica, tanto en el bajo y medio Amazonas, como en las altas cuencas

<sup>1</sup> El encuentro estaba presidido por Stéphen Rostain, organizado por el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA); representado por el mismo Presidente, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), el Ministerio Coordinador de Conocimiento y Talento Humano (MCCTH) y la Cooperación Regional Francesa para los Países Andinos; y auspiciado por veintidós instituciones y empresas públicas o privadas de Ecuador, Francia y Estados Unidos.

<sup>2</sup> Stéphen Rostain y Geoffroy de Saulieu, *Antes. Arqueología de la Amazonia ecuatoriana*, Quito, IFEA, IRD, IPGH, 2013.



Complejo de montículos en el valle del Upano  
Fotografía: Stéphen Rostain

que alimentan a los principales afluentes del primer río del mundo. Los desarrollos sociales fueron allí tan antiguos y originales como en otros lugares de América del Sur, dando lugar a construcciones a veces monumentales.

Las poblaciones precolombinas de la Amazonia construyeron enormes terraplenes que modificaron el paisaje. Entre estas obras se destacan los campos elevados, montículos habitacionales o funerarios, caminos elevados, reservorios, canales, etc. En la Amazonia ecuatoriana, los sitios arquitectónicos de tierra más importantes están ubicados en el valle del río Upano, provincia de Morona-Santiago<sup>3</sup>.

Durante décadas se ha supuesto que las pequeñas elevaciones del valle del alto Pastaza eran también el resultado de obras humanas. Al estar localizada, esta región, en el piedemonte amazónico de los Andes, es particularmente interesante desde el punto de vista arqueológico por el acceso directo que constituye el cañón del río, entre la montaña y las tierras bajas orientales.

La ubicación de los sitios aledaños al Puyo ilustra de forma particular la función que tuvo el lugar como zona de encuentro en el pie de los Andes centrales de Ecuador y a la salida del valle del Pastaza, constituyendo así en una vía de acceso hacia las altas tierras andinas y hacia la costa del Pacífico. Río abajo, el

sitio arqueológico de Colina Moravia, es la puerta de entrada a la Amazonia propiamente dicha, accesible por el río Pastaza y su afluente, el Bobonaza. Hacia el norte, un valle secundario conduce hacia el río Napo, otro afluente mayor del Amazonas, mientras que hacia el sur, los caminos de piedemonte conducen hacia el valle del Upano, ya conocido por el desarrollo de una importante civilización llamada Upano. Desde el sitio de Colina Moravia, se distinguen, hacia el oeste, las legendarias montañas de los Llanganates, que para algunos son el supuesto santuario del “fabuloso tesoro de Atahualpa”.

Además, el alto Pastaza está dominado por el caprichoso Tungurahua, que tiene una intensa actividad y fuertes erupciones regulares desde hace más de diez años. Se suma a esto, el barranco del río que baja de los Andes a la Amazonia y es bastante peligroso. A pesar de esta compleja geografía, los seres humanos siempre han estado atraídos por este entorno particular. Hasta hoy, los estudios se han conducido, ya sea sobre las zonas aledañas al volcán o sobre las tierras bajas. Una particularidad de este proyecto radica en el cruce interdisciplinario, gracias a un análisis transversal del medio y de la integración del ser humano en este paisaje. La cooperación de arqueólogos, geoarqueólogos, geógrafos y vulcanólogos contribuyó a establecer este enfoque, en el que la concepción de problemáticas comunes ha sido analizada desde campos científicos hasta ahora

<sup>3</sup> Stéphen Rostain, “Between Sierra and Selva: Pre-Columbian Landscapes in the Upper Ecuadorian Amazonia”, en Norm Catto, ed., *Quaternary International*, Special Issue: Human Occupation of Tropical Rainforests, n.º 249, Amsterdam, Elsevier, 2012, pp. 31-42.



Cañón del Pastaza a su salida sobre la Amazonia  
Fotografía: Stéphen Rostain

no explorados. El programa de investigación trienal Alto Pastaza (2011-2014), dirigido por Stéphen Rostain, apuntaba a tres objetivos principales<sup>4</sup>:

1. Comprender la inserción regional, geográfica y paleo medioambiental del sitio entre los Andes y la Amazonia.
2. Caracterizar a las culturas precolombinas que ocuparon la zona.
3. Identificar la naturaleza, el origen, la utilización y la cronología de los montículos.

Algunos ejes secundarios de investigación se definían en función de los últimos descubrimientos regionales y se inscribían entonces en la continuidad de las anteriores investigaciones de la alta Amazonia:

- Caracterizar a las primeras ocupaciones formativas (Neolítico), para compararlas y comprender sus relaciones con aquellas del resto de la Amazonia ecuatoriana.
- Comparar las grandes etapas culturales de la región con aquellas identificadas en el Upano por el IFEA y el Banco Central del Ecuador, entre 1995 y 2001<sup>5</sup> y en el bajo Pastaza en el 2000<sup>6</sup>.
- Entender mejor el papel de los influjos culturales provenientes de la Amazonia, en especial de la zona ecuatoriana y peruana<sup>7</sup>.

El punto de partida del programa era definir la naturaleza exacta de las pequeñas lomas de la región, que para los académicos y los habitantes de la zona eran

4 La investigación interdisciplinaria e internacional del alto Pastaza fue financiada por el Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia, el Instituto de Investigación para el Desarrollo (IRD), el programa ECOS-Sud de la Universidad de Paris-13 y el Museo Etnoarqueológico de Puyo.

Además de los dos autores, de los ayudantes de campo y de los estudiantes de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), también participaron en el proyecto:

- Dr. Manuel Arroyo-Kalin, geoarqueólogo, Universidad de Londres, Reino Unido.
- Laurence Billault, ingeniera, IRD, UMR 208 Patrimonios locales, Francia.
- Lic. Carlos Duche Hidalgo, antropólogo, director del museo Etnoarqueológico de Puyo y sub-director de cultura de la Dirección de Educación de la Provincia de Pastaza, Puyo, Ecuador.
- Lic. Franklin Fuentes, arqueólogo, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC), Portoviejo, Ecuador.
- Dra. Carla Jaimes Betancourt, arqueóloga, Instituto Arqueológico Alemán, Berlín, Alemania.
- Dr. Jean-Luc Le Pennec, vulcanólogo, IRD, UMR Magma et Volcans, Francia.
- Dr. Emmanuel Lézy, geógrafo, profesor en la Universidad de París-X, Nanterre, Francia.
- Dr. Jaime Pagán-Jiménez, arqueobotánico, Prometeo en el INPC, Quito, Ecuador.

5 Stéphen Rostain, "Secuencia arqueológica en montículos del valle del Upano en la Amazonía ecuatoriana", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 28, n.º 1, Lima, Institut Français d'Études Andines, 1999, pp. 53-89; Stéphen Rostain, "Between Sierra and Selva...", pp. 31-42.

6 Carlos Duche Hidalgo y Geoffroy de Saulieu, *Pastaza precolombino. Datos arqueológicos preliminares con el catálogo del Museo Etnoarqueológico de Puyo y del Pastaza*, Quito, Editorial Abya-Yala, 2009.

7 Jean Guffroy, "El horizonte corrugado: correlaciones estilísticas y culturales", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 35, n.º 3, Lima, Institut Français d'Études Andines, 2006, pp. 347-359; Donald W. Lathrap, *The Upper Amazon*, Nueva York, Praeger Publisher, 1970.



Mapa del alto Pastaza con los sitios arqueológicos excavados  
Dibujo: Laurence Billault



Elevación en el sitio arqueológico de Zulay, 2005  
Fotografía: Geoffroy de Saulieu

conocidas como la *Ciudad de Zulay*, a pesar de que no existía ninguna prueba arqueológica.

La antigua hacienda de Zulay tiene una superficie aproximada de 1137 ha y está distribuida en dos zonas: la primera zona, que corresponde a los monumentos arqueológicos tiene 700 ha; mientras que la segunda zona de influencia tiene 437 ha. La hacienda fue fundada por una familia alemana a inicios del siglo XX, la cual perdió la propiedad al final de la Segunda Guerra Mundial.

El sitio de Zulay (la hacienda) fue mencionado por primera vez por Pedro Porras en su libro *Investigaciones arqueológicas en las faldas del Sangay. Tradición Upano*<sup>8</sup>, donde dio a conocer al público en general la existencia de una civilización amazónica situada en el valle del Upano que se caracterizaba por la elaboración de una cerámica polícroma e incisa de formas diversas y refinadas y por la construcción de una arquitectura de tierra monumental<sup>9</sup>. En esta publicación, Pedro Porras muestra algunas fotos de la hacienda Zulay en la lámina 5 e indica en la leyenda: "Tolas en una plantación de té muy cerca de la pista Shell-Mera (Base Pastaza)". Además el autor precisa que "En Pastaza, a la altura de Shell Mera o base Pastaza son claramente visibles desde

el aire, en las plantaciones de té, algunas extremadamente regulares, otras alargadas, con material cultural en su superficie. No se ha determinado un determinado patrón en lo que a su ubicación se refiere"<sup>10</sup>.

Desde la publicación de Porras, muchos autores solían repetir este hecho: hay tolas, es decir, montículos artificiales de tierra en la hacienda de té Zulay y también en las zonas adyacentes. Sin embargo, la zona nunca ha sido estudiada desde entonces. Alrededor del año 2005, la hacienda fue cerrada por la AGD y desde ese momento la vegetación volvió a cubrir el área. Un proceso de clasificación patrimonial empezó en el 2004 y el sitio fue declarado Patrimonio Nacional en el 2007. Mientras tanto, un grupo social intentó invadir el área para establecer recintos habitacionales.

Finalmente, hace algunos años, el INPC de Quito envió a un grupo de arqueólogos para delimitar la extensión del sitio. Poco después, en el 2010, Josefina Vásquez Pazmiño hizo un trabajo de evaluación en el que el origen natural o antrópico de las elevaciones no fue comprobado y la cronología cultural del sitio no fue definida. Así, quedaba mucho que hacer para entender el pasado prehispanico de esta región.

<sup>8</sup> Pedro Porras, *Investigaciones arqueológicas a las faldas del Sangay: tradición Upano*, Quito, Centro de Investigaciones Arqueológicas, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1987, p. 333.

<sup>9</sup> Stéphen Rostain, "Cronología del valle del Upano, alta Amazonía ecuatoriana", en Mercedes Guinea y Jean-François Bouchard, eds., *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, número temático: Culturas y pueblos del Ecuador prehispánico, vol. 39, n.º 3, Lima, Institut Français d'Études Andines, 2010, pp. 667-681.

<sup>10</sup> Pedro Porras, *Investigaciones arqueológicas a las faldas del Sangay: tradición Upano*, p. 66.



*Elevación de Colina Moravia*  
Fotografía: Stéphen Rostain

## Colina Moravia

Una vez realizadas las misiones preparatorias de reconocimiento en el año 2011, por el programa de investigación del alto Pastaza, se llevaron a cabo campañas de excavaciones arqueológicas en los años siguientes. De todos los sitios descubiertos y sondeados, fue seleccionado el de *Colina Moravia* (Lat. 01 28 57.7 S, Long. 78 05 05.8 W, WGS84) por presentar los mejores criterios deseados:

- Es la elevación más occidental del valle, justo antes de la entrada del barranco en las montañas.
- Estaba aislada y no asociada a decenas de otras colinas, como en el caso de Zulay. Se podía esperar entonces una unidad coherente.
- El propietario estaba de acuerdo con el proyecto de excavación, mientras que en Zulay la presencia de colonos ilegales volvía el trabajo más peligroso.
- Presentaba grandes dimensiones y estaba bien adaptada a un decapado de áreas.
- Tenía la particularidad de un talud periférico en la cima.
- Los primeros sondeos revelaron la presencia de cerámica de estilo corrugado que a pesar de ser conocida en otros lugares presentaba también tipos cerámicos totalmente nuevos.

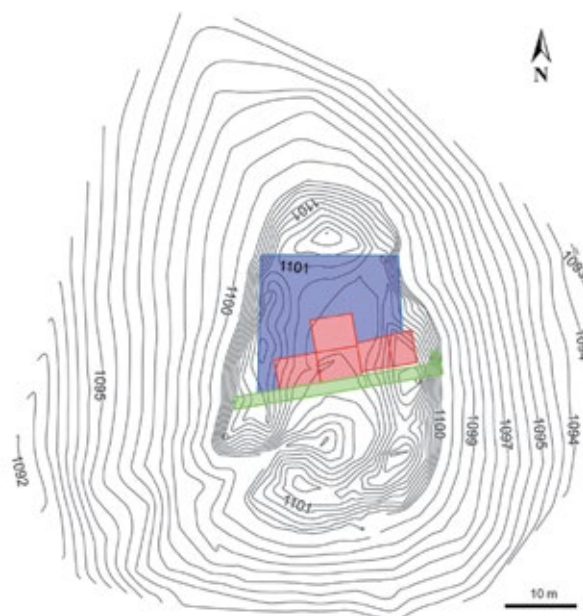
El sitio se encuentra a la salida occidental del lugar denominado Moravia, entre los pequeños ríos Verde

y Machay, ambos afluentes izquierdos del Pastaza. Colina Moravia está implantado a unos 300 m de la vía entre Mera y Shell, a 500 m del borde del barranco que lleva al Pastaza. Los suelos de esta terraza muy plana son por un lado arcillosos, oscuros, profundos, ligeros y de bajo pH; y por otro lado, están conformados por sedimentos aluviales cuaternarios<sup>11</sup>. Es una colina vagamente trapezoidal redondeada, de cima plana, de alrededor de 85 m x 80 m en la base y cerca de 7 m de altura.

Existe un cierto grado de consenso entre los especialistas sobre la mala visibilidad de las capas arqueológicas y de los estratos naturales en la Amazonia, sobre todo cuando son excavados por decapado de gran superficie. Es por esta razón que siempre es indispensable comenzar el trabajo por sondeos estratigráficos que permitirán ubicar los principales niveles y orientar los decapados sucesivos. Un gran sondeo estratigráfico fue realizado en el año 2011 y una larga trinchera transversal fue abierta en mayo de 2012. Sin embargo, durante las observaciones estratigráficas de los perfiles expuestos por la excavación y gracias al estudio de los vestigios y fósiles contenidos en la matriz de sedimentos, es posible elucidar con mayor claridad las unidades estratigráficas significativas arqueológicamente. Por otro lado, hay que considerar también la naturaleza de los procesos pedológicos que implican el crecimiento rápido de la vegetación y la intensa actividad de la

<sup>11</sup> Luis Mejía Vallejo y Edmundo Maldonado C., *Mapa general de suelos del Ecuador*, Quito, Instituto Geográfico Militar, 1986.





Levantamiento topográfico del sitio de Colina Moravia

fauna en los suelos de las tierras húmedas tropicales. En el caso del sitio de Colina Moravia, hay que sumar a estos factores el hecho de que se trata de un depósito arqueológico localizado en la cima de una colina, lo que implica una ausencia de fuentes geogénicas de sedimentos que podrían contribuir al entierro de vestigios arqueológicos por movimiento de masa, limitando así los depósitos a factores como la descomposición de la vegetación, el transporte de sedimentos por la fauna del suelo y la acumulación antrópica de los sedimentos.

Antes del inicio de las excavaciones, se realizó un levantamiento topográfico de la colina. Este levantamiento demostró claramente que la parte superior de la colina presentaba un anillo periférico elevado en relación con el centro de la elevación. Este cordón anular estaba abierto en el lado oeste. El propietario del terreno explicó que, si bien siempre conoció el talud, había cavado él mismo esta abertura con una pala mecánica para secar la parte central que retenía permanentemente agua de lluvia, a fin de sembrar en el lugar.

Más de 550 m<sup>2</sup> de la superficie de la cima fueron decapados horizontalmente en un área desde 50 m a 2 m de profundidad, lo que representa cerca de los dos tercios de la superficie total de la cima de la colina. Las excavaciones arqueológicas demostraron que hubo dos períodos durante los cuales los seres

humanos se instalaron en la cima de esta elevación. En la época Formativa, parece que al menos había una casa en el centro de la plaza y que, más recientemente, pudieron existir cuatro edificios alrededor de esta plaza, ahora baja por la acumulación de los desechos en la periferia que terminaron creando un talud anular. Solo el fuego intenso que rubificó el suelo intermedio en el centro de la plaza no fue interpretado perfectamente. ¿Se tratan acaso de los restos de un incendio que habría destruido el hábitat Formativo?

El programa de Investigación del Alto Pastaza, que combinaba, entre otras disciplinas, Arqueología con Vulcanología, reveló también la naturaleza real de las pequeñas elevaciones que se extienden a lo largo de las terrazas del alto Pastaza<sup>12</sup>. Las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en los sitios de cima de colina del alto Pastaza, en el piedemonte oriental andino, Colina Moravia, así como en el sitio vecino Colina Balandino, aclararon la naturaleza real de estas elevaciones y la cronología de los establecimientos prehispánicos.

En ambos casos, la ocupación humana está localizada en la cima de las colinas naturales denominadas *hummocks*, cuyo sustrato rocoso, de apariencia compuesta, es en realidad de origen volcánico y en ningún caso fue construido por los antiguos habitantes, como se suponía anteriormente.

<sup>12</sup> Stéphen Rostain, Geoffroy de Saulieu y Emmanuel Lézy, "El alto Pastaza precolombino en el Ecuador: del mito a la arqueología", en Stéphen Rostain, ed., *Amazonía. Memorias de las conferencias magistrales del 3.º Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*, Quito, MCCTH, Senescyt, 3EIAA, 2014, pp. 159-185.



Base rocosa del hummock que aparece en las excavaciones del sitio arqueológico Colina Moravia  
Fotografía: Stéphen Rostain



Fogón de Pambay  
Fotografía: Stéphen Rostain

En esta característica particular radica probablemente la verdadera originalidad de la región. Un *hummock* es un relieve natural que mide desde algunos centímetros hasta varios metros de altura. Cuando son de origen volcánico, provienen de la avalancha de pedazos expulsados durante fuertes erupciones; pueden ser diferentes elementos del volcán y hasta una parte del desmoronamiento del cono. En el caso del alto Pastaza, se trataría de *hummocks* surgidos de erupciones y avalanchas con partes del volcán Tungurahua.

Durante generaciones, los seres humanos acondicionaron las cimas del lugar, modificándolas más o menos de forma voluntaria. Los estudios realizados revelaron el alcance de las excavaciones prehispánicas del Pastaza, la importancia del poblamiento antiguo y los estilos cerámicos desconocidos, llenando así el vacío arqueológico existente hasta hace poco.

## Pambay

Las prospecciones realizadas en el año 2011 en el marco del programa Alto Pastaza dieron lugar al descubrimiento de varios sitios, entre los cuales constaba un fogón circular (170 cm de diámetro por 30 cm de espesor) hallado en el corte de un camino, en una lotización en construcción, a la salida septentrional del Puyo (S 01 28.159, W 078 00.21). Un carbón extraído de esta hoguera dio una fecha de 1495-1317 a. C. (Lyon-9521), es decir un contexto Formativo tardío<sup>13</sup>.

Ulteriormente, este sitio llamado *Pambay* fue excavado por medio de un decapado horizontal en un área de 13 m por 9 m permitiendo sacar a la luz tres cuartos de una casa, ya que el resto fue destruido por el desmonte. La estratigrafía muestra una sucesión regular de capas; el nivel de la ocupación Formativa aparece alrededor de 40 cm a 60 cm bajo

<sup>13</sup> Geoffroy de Saulieu, Stéphen Rostain y Jean-Luc Le Pennec, "El Formativo del Alto Pastaza (Ecuador), entre arqueología y vulcanología", en Stéphen Rostain ed., *Antes de Orellana. Actas del 3.º Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*, Quito, IFEA, Flasco, Embajada de los EE. UU., 2014, pp. 199-205.



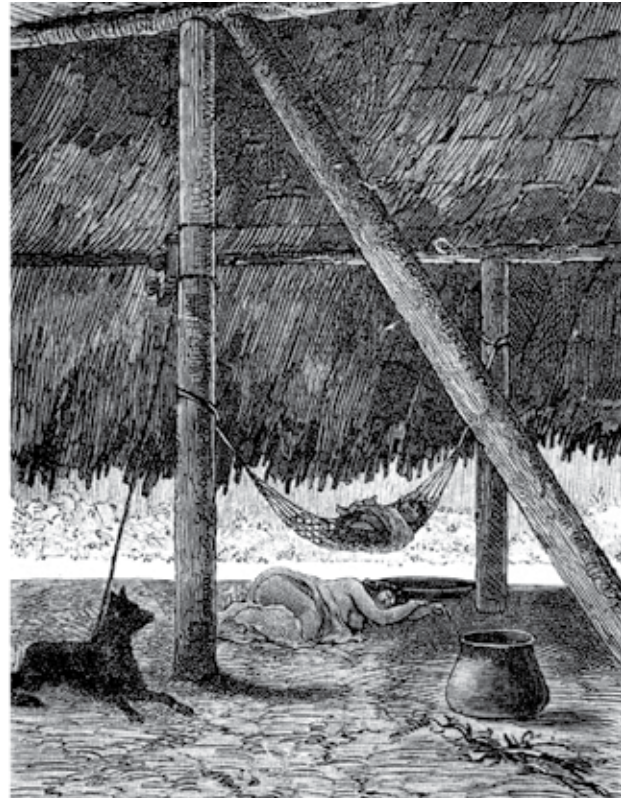
Huecos de poste rellenos de la casa Formativa de Pambay  
Fotografía: Stéphen Rostain



Hueco de poste inclinado de Pambay  
Fotografía: Stéphen Rostain

la superficie actual. A esta profundidad se puede ver la construcción de una casa que se reconoce gracias a dos tipos de evidencias: el gran fogón fechado, construido en piedra y cavado en la capa inferior, y una veintena de huecos de poste cuyos diámetros van de 10 cm a 40 cm.

Los huecos de poste poseen perfiles disimétricos muy característicos. Consisten en una extremidad en punta, acompañada por un abultamiento lateral que se produjo en el momento en el que el poste fue alzado. En efecto, para plantar un poste de tal dimensión, primero se debe levantarlo hasta una inclinación de 45°, reposar la punta en un escalón hecho en la fosa antes de alzarlo verticalmente para insertarlo en su hueco. Un hueco de poste tenía una inclinación de unos 45°, para servir probablemente de pilar de sostén del armazón. Es también interesante notar que dos postes estaban dispuestos de dos en dos, en especial el que se preservó, lo que podría ser un indicio de la perennidad de la estructura, a menudo reforzada o reparada para así durar más tiempo. En otros lugares del mundo, como por ejemplo en el sitio del Observatorio de Tokio, perteneciente al



Poste inclinado en una choza indígena a orillas de Samiria  
Grabado de P. Vignal, en Charles Wiener, 1882

período Jōmon, el reemplazo de postes se consideró como un indicio de sedentarismo, pues la casa sería ocupada por un período mayor.

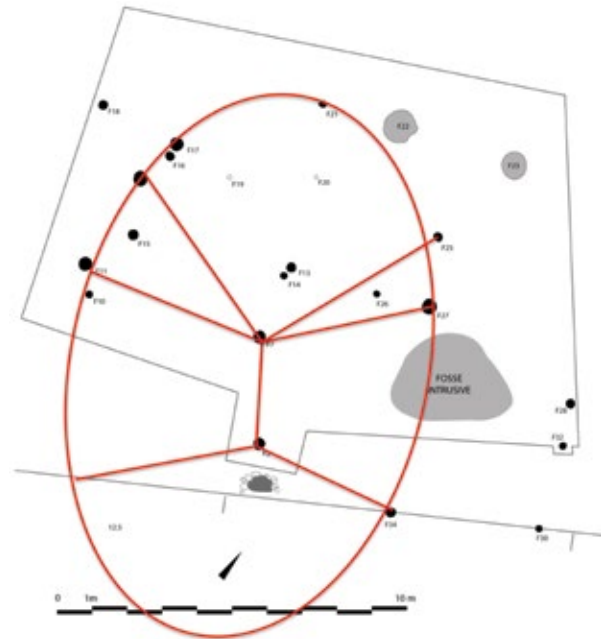
Uno de los postes se conservó de manera excepcional gracias a un raro fenómeno. El tronco fue descubierto bajo la huella de un hueco de poste, a más de 3 m de profundidad, en la arcilla anaeróbica, dentro de la capa freática. De hecho, los antiguos habitantes plantaron un poste metiendo en el suelo la extremidad superior estrecha del árbol, dejando en lo alto la base densa y estrecha. Esta técnica que consiste en poner el árbol desramado cabeza abajo es bastante astuta por varios motivos: limita la necesidad de tallar el tronco del árbol, pues este trabajo es particularmente duro y tedioso de hacerlo con un hacha de piedra; permite además hundirlo fácilmente en el suelo por la inercia del poste; y, finalmente, impide que el poste se enraíce en el suelo, fenómeno frecuente en la Amazonia. Lo que los habitantes prehispánicos seguramente no previeron fue que, en un terreno lleno de agua, el poste iba a continuar descendiendo en el suelo hasta hoy en día, cuando se lo encontró entre 2 m y 3 m de profundidad.



Poste de Pambay  
Fotografía: Stéphen Rostain

El estudio de los huecos de poste permite sobre todo proponer una hipotética reconstrucción del plano de la casa, cuyas dos terceras partes de superficie fueron conservadas. El edificio ovalado medía 18 m por 11 m y tenía dos postes centrales gruesos y algunos otros periféricos, igualmente gruesos. La presencia del fogón en la parte sur, así como el plano general de la casa, posibilita realizar comparaciones con los modelos actuales de las viviendas indígenas de la provincia. El fogón está empotrado en el suelo de la casa, con las paredes y el fondo empedrados. Además, la capa de carbón alcanza los 30 cm de espesor, lo que muestra una larga e intensa actividad. Cabe precisarse que si este fogón está a menos de un metro de un poste, como todavía sucede hoy en día, no solo está mejor construido que los fogones actuales colocados directamente en el suelo, sino que parece ser además el único en la mitad excavada de la casa. Esta es una diferencia importante con el hábitat moderno shuar, achuar y kichwa, en el cual es común encontrar varios fogones bajo un mismo techo, ya que por lo general cada mujer mantiene su propio fogón. Tampoco es raro encender el fuego cerca de las camas en la noche para así abrigarse.

Las características del hallazgo de Pambay, un gran fogón de piedra con forma circular de palangana, recuerdan más bien a aquellos del sitio ceremonial Formativo de Santa Ana-La Florida. En Pambay, la estructura de combustión empedrada y plana recuerda a la del sitio formativo de La Vega, cerca de Loja<sup>14</sup>.



Reconstrucción de la casa Formativa de Pambay  
Dibujo: Geoffroy de Saulieu

Dos fosas podrían haber sido destinadas al almacenamiento de plantas como la yuca o el maíz, similares a las fosas de almacenaje de la casa de la cultura Huapula del sitio de Sangay, en el valle del Upano, que corresponde a un período más reciente,<sup>15</sup> o a las fosas de los tukanos actuales de la Amazonia colombiana<sup>16</sup>.

Tanto la orientación general de la casa de Pambay, noreste-suroeste, como su posición en la cima de una pequeña colina entre dos riachuelos, coinciden con la elección tradicional del sitio donde construyen las viviendas los indígenas actuales.

En cuanto a la cerámica<sup>17</sup>, esta es rara y más bien mal conservada. Si bien el material de las capas 1 y 2 es reciente y tosco, aquel que aparece a partir de la capa 3 difiere notablemente. Este se caracteriza por su extrema fragmentación, pero sobre todo por su mayor fineza, así como también por la presencia de numerosos tientos carenados. Tanto bordes de cuello como de pared prueban la existencia de un material

<sup>14</sup> Jean Guffroy, *Catamayo precolombino. Investigaciones arqueológicas en la provincia de Loja (Ecuador)*, Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, t. 164, Loja, IRD, IFEA, UTPL, BCE, 2004.

<sup>15</sup> Stéphen Rostain, "Cronología del valle del Upano, alta Amazonía ecuatoriana", pp. 667-681.

<sup>16</sup> Christine Hugh-Jones y Stephen Hugh-Jones, "The Storage of Manioc Products and its Symbolic Importance among the Tukanoans", en Claude Marcel Hladik, Annette Hladik, Hélène Pagezy, Olga F. Linares, Georgius J. A. Koppert y Alain Froment, eds., *Tropical Forests: People and Food Biocultural Interactions and Applications to Development*, Paris, Unesco, 1993, pp. 589-594.

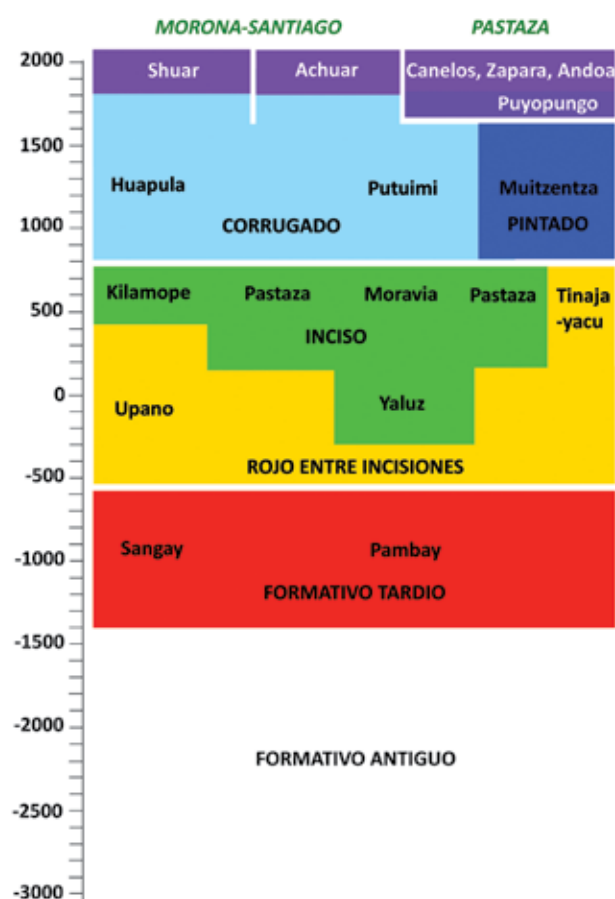
<sup>17</sup> El estudio de la cerámica del programa Alto Pastaza fue llevado en paralelo por los dos autores y por Carla Jaimes Betancourt con un grupo de estudiantes de la PUCE.

doméstico cuyos dos o tres tipos de pasta parecen ser locales. En otros tiestos, se puede entrever la existencia de una vajilla diferente, aunque es difícil de precisar si es propia del lugar o importada: tiestos con engobe rojo y otros, de pasta gris con interior bruñido (negro brillante que recuerda la cerámica de la cultura Upano), decorados con trazados superficiales de líneas paralelas diagonales que recuerdan el material Formativo de Baños. Sin embargo, es importante subrayar dos cosas: si bien la gran mayoría de tiestos fueron hallados en la capa 3 de color marrón oscuro, estos se encuentran en mal estado, muy fraccionados, esparcidos en desorden como si se tratase de un abandono. La capa inferior, sin duda el verdadero nivel de ocupación, no conservó prácticamente ningún tiesto y parece haber sido objeto de una meticulosa limpieza del suelo.

En el sitio de Colina Moravia, situado a pocos kilómetros hacia el oeste, en la comuna de Shell, se identificó otra ocupación Formativa contemporánea de Pambay. El sitio de implantación se encuentra en una colina natural en el sustrato rocoso y permite imaginar la presencia de una gran casa, similar a aquella de Pambay, situada en el centro de la elevación. Las poblaciones del Formativo del lugar, a diferencia de aquellas de Pambay, realizaron un depósito intencional de cerámica: se trata de una *caja de llipta* depositada al fondo de una fosa y que prueba el uso de la coca.

## Conclusión

Cuatro ocupaciones fueron claramente individualizadas y definidas en el alto Pastaza durante el desarrollo de las investigaciones:



Cuadro cronológico del alto Pastaza y del Upano  
Fotografía: Stéphen Rostain et al., 2014

- Una ocupación Formativa, la **cultura Pambay**, que aparece en diversos sectores alrededor del 3500 a. P.<sup>18</sup>, y especialmente con una *caja de llipta* depositada en una fosa en la parte oeste del anillo de Colina Moravia. Esto corresponde al

<sup>18</sup> Edad convencional de  $3460 \pm 30$  años a. P, en fecha calibrada a 2 sigmas entre 1880 y 1690 a. C.

fin del Formativo ecuatoriano, un período marcado por las últimas fases de Valdivia antes del apareamiento de las culturas Machalilla en la costa y Cotocollao en la región de Quito. Se debe igualmente observar que esta fecha muestra la presencia humana en esta región amazónica antes de la erupción catastrófica del Tungurahua del año 1200 a. C. Esta fecha indica igualmente una contemporaneidad relativa con el complejo Mayo-Chinchipe descubierto en la provincia de Zamora-Chinchipe y con la tradición Catamayo A de la provincia de Loja.

- Una ocupación con fecha de 1500 a. P., la **cultura Moravia**, con hogueras y un material diversificado que hace pensar en el material del valle del Upano durante el Desarrollo regional, pero con menos decoraciones, formas más sencillas y poco diversificadas. Los contextos más antiguos se asemejan más a la cultura Upano<sup>19</sup>, mientras que los más recientes permiten pensar en las cerámicas de la cultura Kilamope, aunque también en los tipos cerámicos del Pastaza achurado y del Pastaza-Kamihun.
- Una ocupación tardía, la **cultura Putuimi**, con tiestos entre los cuales se reconoce la modalidad corrugada, con fecha de 1000 a. P.<sup>20</sup>, que corresponde al período llamado Desarrollo regional, marcado por la expansión de la cerámica corrugada en gran parte de la Amazonia ecuatoriana. Se debe señalar que esta edad cabe perfectamente en la cronología de la cultura Huapula de la cuenca del Upano, caracterizada sobre todo por la cerámica corrugada. Esta fecha indica entonces la existencia de una ocupación relativamente reciente.

- Una ocupación de época colonial, la **cultura Puyopungo**, con cerámica fina pintada en blanco y rojo con motivos rojos o negros. Corresponde a la reconstrucción de la sociedad indígena que integra varios grupos étnicos y estilos culturales diferentes después de la conquista europea. Esta cultura es el ancestro de la cultura cerámica Kichwa actual.

Con los vestigios recolectados durante las excavaciones se realizaron estudios de laboratorio. El análisis de restos microbotánicos llevado a cabo por Jaime R. Pagán Jiménez sobre muestras de cerámica y de herramientas de piedra de Colina Moravia ha revelado almidones de varias plantas como el maíz (*Zea mays*), la yuca (*Manihot esculenta*), el fréjol (*Phaseolus* sp.) y otras leguminosas (Fabaceae), así como del cacao (*Theobroma* sp.). Además, la presencia de melloco (*Ullucus tuberosus*), planta de las tierras altas, comprueba los intercambios entre la sierra y esta región del piedemonte en la época prehispánica reciente: cultura Putuimi<sup>21</sup>.

Así, gracias a investigaciones arqueológicas como el programa Alto Pastaza, poco a poco se incrementa el conocimiento del pasado de la Amazonia ecuatoriana. Es verdad que el sol se levanta por el Este.

<sup>19</sup> Stéphen Rostain, "Secuencia arqueológica en montículos del valle del Upano en la Amazonia ecuatoriana", pp. 53-89.

<sup>20</sup> Edad convencional de  $1100 \pm 30$  años a. P., es decir, una fecha calibrada a 2 sigmas entre 890 y 1020 d. C.

<sup>21</sup> Jaime R. Pagán-Jiménez y Stéphen Rostain, "Uso de plantas económicas y rituales (medicinales o energizantes) en dos comunidades precolombinas de la alta Amazonia ecuatoriana: Sangay (Huapula) y Colina Moravia (c. 400 a. C. a 1200 d. C.)", en Stéphen Rostain, ed., *Antes de Orellana. Actas del 3.º Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*, Quito, 3EIAA, IFEA, MCCTH, Senescyt, 2014, pp. 313-322.



## Bibliografía

- Duche Hidalgo**, Carlos, y Geoffroy de Saulieu, *Pastaza precolombino. Datos arqueológicos preliminares con el catálogo del Museo Etnoarqueológico de Puyo y del Pastaza*, Quito, Editorial Abya-Yala, 2009.
- Guffroy**, Jean, *Catamayo precolombino. Investigaciones arqueológicas en la provincia de Loja (Ecuador)*, Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, t. 164, Loja, IRD, IFEA, UTPL, BCE, 2004.
- , "El horizonte corrugado: correlaciones estilísticas y culturales", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 35, n.º 3, Lima, Institut Français d'Études Andines, 2006, pp. 347-359.
- Hugh-Jones**, Christine, y Stephen Hugh-Jones, "The Storage of Manioc Products and its Symbolic Importance among the Tukanoans", en Claude Marcel Hladik, Annette Hladik, Hélène Pagezy, Olga F. Linares, Georgius J. A. Koppert y Alain Froment, eds., *Tropical Forests: People and Food Biocultural Interactions and Applications to Development*, Paris, Unesco, 1993, pp. 589-594.
- Lathrap**, Donald W., *The Upper Amazon*, Nueva York, Praeger Publisher, 1970.
- Mejía Vallejo**, Luis, y Edmundo Maldonado C., *Mapa general de suelos del Ecuador*, Quito, Instituto Geográfico Militar, 1986.
- Pagán-Jiménez**, Jaime R., y Stéphen Rostain, "Uso de plantas económicas y rituales (medicinales o energizantes) en dos comunidades precolombinas de la alta Amazonia ecuatoriana: Sangay (Huapula) y Colina Moravia (c. 400 a. C. a 1200 d. C.)", en Stéphen Rostain, ed., *Antes de Orellana. Actas del 3.º Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*, Quito, Embajada de los EE. UU., IFEA, Flacso, 2014, pp. 313-322.
- Porras**, Pedro, *Investigaciones arqueológicas a las faldas del Sangay: tradición Upano*, Quito, Centro de Investigaciones Arqueológicas, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1987.
- Rostain**, Stéphen, "Secuencia arqueológica en montículos del valle del Upano en la Amazonía ecuatoriana", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 28, n.º 1, Lima, Institut Français d'Études Andines, 1999, pp. 53-89.
- , "Cronología del valle del Upano, alta Amazonía ecuatoriana", en Mercedes Guinea y Jean-François Bouchard, eds., *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, número temático Culturas y pueblos del Ecuador prehispánico, vol. 39, n.º 3, Lima, Institut Français d'Études Andines, 2010, pp. 667-681.
- , "Between Sierra and Selva: Pre-Columbian Landscapes in the Upper Ecuadorian Amazonia", en Norm Catto, ed., *Quaternary International*, Special Issue: Human Occupation of Tropical Rainforests, n.º 249, Elsevier, 2012, pp. 31-42.
- Rostain**, Stéphen, y Geoffroy de Saulieu, *Antes. Arqueología de la Amazonía ecuatoriana*, Quito, IFEA, IRD, IPGH, 2013.
- Rostain**, Stéphen, Geoffroy de Saulieu y Emmanuel Lézy, "El alto Pastaza precolombino en el Ecuador: del mito a la arqueología", en Stéphen Rostain, ed., *Amazonía. Memorias de las conferencias magistrales del 3.º Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*, Quito, MCCTH, Senescyt, 3EIAA, 2014, pp. 159-185.
- Rostain**, Stéphen, Geoffroy de Saulieu, Carla Jaimes Betancourt y Carlos Duche Hidalgo, *Manga allpa. Cerámica indígena de la Amazonía ecuatoriana*, Quito, IKIAM-MCCTH, Senescyt, 3EIAA, 2014.
- Saulieu**, Geoffroy de, Stéphen Rostain y Jean-Luc Le Pennec, "El Formativo del Alto Pastaza (Ecuador), entre arqueología y vulcanología", en Stéphen Rostain ed., *Antes de Orellana. Actas del 3.º Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*, Quito, Embajada de los EE. UU., IFEA, Flacso, 2014, pp. 199-205.
- Vásquez Pazmiño**, Josefina, *Informe de la prospección y delimitación arqueológica del Complejo Té Zulay, provincia de Pastaza*, Quito, INPC, 2010.
- Wiener**, Charles, "L'Amazone et les cordillères, 1879-1882", *Le Tour du Monde*, París, L. Hachette et Cie., s. f., pp. 209-304.

# Huataviro y los señoríos de la sierra norte del Ecuador

Estanislao M. Pazmiño T.  
Arqueólogo  
Universidad de Lethbridge, Canadá

El sitio arqueológico Huataviro, localizado en la parroquia de San Antonio de Ibarra de la provincia de Imbabura, fue objeto de la atención pública a mediados del año 2009. Tras el hallazgo de un enterramiento rico en ofrendas, por parte de los moradores del lugar, el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) asumió la responsabilidad sobre el tema e inició un proyecto de investigación y rescate en el lugar. El presente trabajo, precisamente analiza la evidencia obtenida durante dos fases de investigación en Huataviro, auspiciadas por el INPC.

## Los señoríos tardíos de la sierra norte del Ecuador

El área geográfica comprendida entre el valle del Chota y el cañón del Guayllabamba es identificada, desde una perspectiva prehispánica, como una región que mantuvo cierta uniformidad étnica y es denominada frecuentemente como *País Caranqui*. La mayor parte de referencias sobre los grupos que se asentaron en la zona corresponden al final del período de Integración y los primeros años de la conquista europea. Por este motivo el grueso de investigaciones sobre los sistemas sociales del área

norandina se basan en buena parte en la información recogida en los documentos históricos.

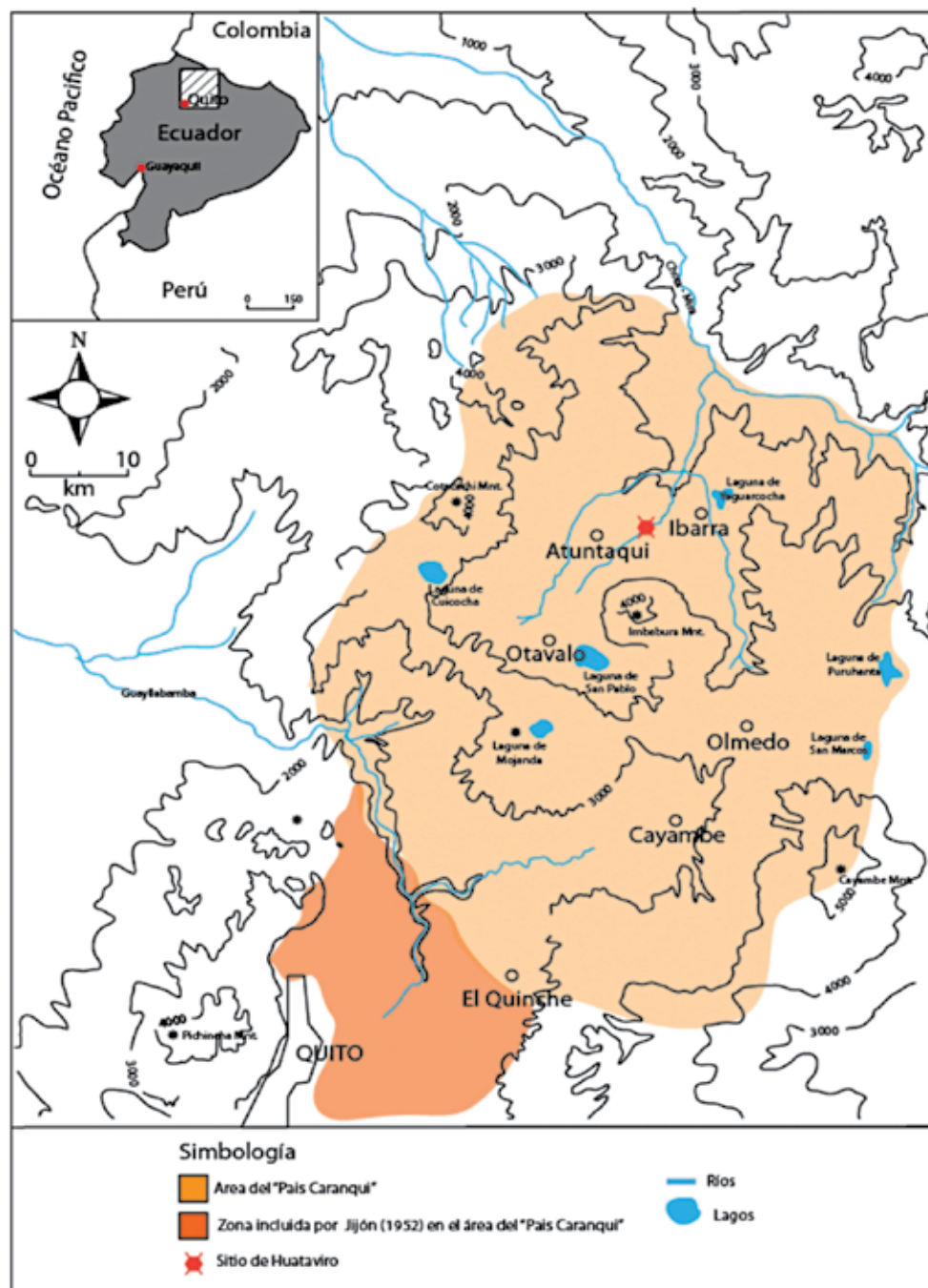
Para el momento de la expansión incaica, la regencia de los señores locales se había extendido a través de amplias zonas geográficas. Los cayambis, hacia el sur, y los carangues o caranquis, hacia el norte, constituyeron las principales estructuras políticas preincaicas de la región<sup>1</sup>. Es notoria también la importancia que adquirió el señorío de Otavalo, así como cierto grado de independencia que mantuvo el Señor de Pimampiro<sup>2</sup>. No obstante, aunque los documentos históricos señalan la existencia de otros señoríos, resulta aún bastante complejo determinar la naturaleza de estos gobiernos y sus alcances durante la época preincaica.

La amplia distribución de montículos en toda la región ha permitido identificar varios asentamientos que en algunos casos (Cochasquí, Zuleta, Cayambe, Caranqui, Socapamba, Urcuquí, etc.) alcanzaron un notorio desarrollo y participación política. A pesar de que en la actualidad solo se conservan unos pocos montículos<sup>3</sup>, la monumentalidad y complejidad de las tolas todavía es tomada como un referente para establecer jerarquías en los asentamientos.

1 Waldemar Espinoza Soriano, *Los cayambes y carangues: siglos XV-XVI. El testimonio de la Etnohistoria*, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología (IOA), 1983; Tamara L. Bray, *Los efectos del imperialismo incaico en la frontera norte: una investigación arqueológica en la sierra septentrional del Ecuador*, Quito, Editorial Abya-Yala, 2003, pp. 19-20.

2 Chantal Caillavet, "Etnohistoria ecuatoriana: nuevos datos sobre el Otavalo prehispánico", *Cultura*, vol. 11, Revista del Banco Central del Ecuador, Quito, Banco Central del Ecuador, 1981, pp. 109-127; Santiago Ontaneda, "Arqueología de la sierra norte del Ecuador: secuencia cronológica y perspectivas regionales", en Felipe Cárdenas-Arroyo y Tamara L. Bray, eds., *Intercambio y comercio entre costa, Andes y selva. Arqueología y etnohistoria de Suramérica*, Bogotá, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, 1998, pp. 108-110; Tamara L. Bray, "Multi-Ethnic Settlement and Interregional Exchange in Pimampiro, Ecuador", *Journal of Field Archaeology*, vol. 30, Leeds, Maney Publishing, 2005, pp. 119-141.

3 Ver los inventarios de Gondard y López, 1983, así como el más reciente de Athens, 2003, para establecer comparaciones. Pierre Gondard y Freddy López, *Inventario arqueológico preliminar de los andes septentrionales del Ecuador*, Quito, Ministerio de Agricultura y Ganadería, Programa Nacional de Regionalización Agraria y la Office de la Recherche Scientifique Technique Outre-Mer (ORSTOM), 1983; Stephen Athens, *Inventory of Earthen Mound Sites, Northern Highland Ecuador*, Informe preparado para el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Quito, INPC, 2003, p.



Mapa del País Caranqui y el área de los señoríos norandinos  
Elaborado por Carlos Montalvo

Precisamente, partiendo de la distribución de tolas en toda la región, se presupone que los señoríos locales mantuvieron un complejo sistema de asentamiento caracterizado por pequeños caseríos adscritos a grandes centros poblados a los que se les atribuye una función político-administrativa.

Jijón y Caamaño<sup>4</sup> fue el primero en sugerir una secuencia de desarrollo ligada a la edificación de tolas identificando dos períodos relacionados con la construcción de estos monumentos. Décadas más tarde, Stephen Athens, a partir de las investigaciones efectuadas en la región, reestructuró desde una perspectiva evolucionista la secuencia cronológica

<sup>4</sup> Jacinto Jijón y Caamaño, "Nueva contribución al conocimiento de los aborígenes de la provincia de Imbabura", *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, vol. 4, n.º 10-11, Quito, Academia Nacional de Historia, Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos, 1920, pp. 183-245; Jacinto Jijón y Caamaño, *Antropología prehispánica del Ecuador*, Quito, La Prensa Católica, 1952.

de las sociedades del período tardío, estableciendo tres momentos específicos de desarrollo previos a la expansión inca: a) Período intermedio temprano (1-700 d. C.), b) Período intermedio tardío (700-1250 d. C.), y c) Período tardío (1250-1425 d. C.). Aunque en los tres períodos se describen ciertas características que los distinguen entre sí, son los dos últimos períodos en los que se toma como referencia la construcción de montículos. Bajo este modelo, los caranquis aparecen como una sociedad que a raíz de su establecimiento en el área interandina fueron consolidando pequeños asentamientos que con el paso del tiempo adquirieron un mayor desarrollo económico y complejidad política<sup>5</sup>.

Athens describe que durante el Período intermedio el apareamiento de montículos funerarios, ocasionalmente con tumbas de pozo, constituye un indicio de una creciente diferenciación social. Aunque la descripción no es muy clara, este autor no duda en señalar que esto sería una consecuencia de que para esta etapa no es visible arqueológicamente una “unidad de formas culturales” como en el Período tardío.

Si se sigue la clasificación de Athens, el Período tardío, por su parte, se caracterizaría por la construcción de grandes montículos cuadrangulares distribuidos en *grupos discretos* a través de todo su territorio<sup>6</sup>. Este período fue definido por el mismo Athens con base en dataciones radiocarbónicas obtenidas en Otavalo, Cochasquí, Pínsaquí y Socapamba; aunque también añade fechas conseguidas en La Libertad y Atuntaqui. Una de las características observadas por

Athens es que no se han encontrado montículos funerarios en el Período tardío y que la presencia de entierros no es sino una actividad posterior al uso inicial del montículo, resaltando el hecho de que no existe evidencia de tumbas de personajes de importancia dentro de los montículos del Período tardío.

De acuerdo con estas perspectivas, se concibe una continua línea de desarrollo en el que es evidente una creciente actividad política. Este aspecto permitió consolidar el desarrollo de pequeños centros de poder en la región. La construcción de cada vez más grandes y complejos montículos, probablemente con fines administrativos y religiosos, es la imagen de una sociedad que al momento de la incursión inca se encontraba en un proceso de crecimiento.

La existencia de factores que permitieron un grado de integración regional también ha sido trabajada desde diferentes perspectivas. Así, por ejemplo, Salomon<sup>7</sup> considera que el crecimiento paulatino del poder de los caciques de la región norandina estuvo basado en el establecimiento de alianzas y en el control del flujo comercial a larga distancia. En este contexto, la redistribución de bienes es considerada como otro de los mecanismos fundamentales empleados por los señores para fortalecer el dominio económico no solo a nivel local sino regional. Para ello, fue necesario solventar estratégicamente los requerimientos de la población por medio de la inserción de una gran variedad de productos en la circulación de bienes. Los vínculos y asociaciones comerciales con los pueblos de las tierras bajas, tanto occidentales como orientales, habrían ayudado

5 Udo Oberem, comp., *Cochasquí: estudios arqueológicos*, Colección Pendoneros, n.º 3, 4 y 5, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología (IOA), 1981; Udo Oberem y Wolfgang W. Wurster, eds., *Excavaciones en Cochasquí, Ecuador, 1964-1965*, Mainz am Rhein, Verlag Philip von Zabern, 1989; Stephen Athens, *El proceso evolutivo en las sociedades complejas y la ocupación del Período tardío-Cara en los Andes septentrionales del Ecuador*, Colección Pendoneros, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología (IOA), 198; Stephen Athens, *Inventory of Earthen Mound Sites...*

6 Stephen Athens, *Inventory of Earthen Mound Sites...*, p. 5.

7 Frank Salomon, “La política vertical en las fronteras del Tawantinsuyo”, *Revista Memoria*, n.º 1, año 1, Quito, Marka, 1990, pp. 6-41.

*La información recolectada en Huataviro amplía los horizontes de discusión sobre el desarrollo de los señoríos tempranos y los factores que giraron en torno a su despliegue político y económico.*

a mantener el flujo de recursos requerido. Según Salomon<sup>8</sup>, para finales del período de Integración, el sistema de intercambio basado en los mindalaes estuvo tan bien desarrollado que estos conformaron un grupo especializado dentro de sus cacicazgos que estuvieron exentos de tributar al señor, ya que la tarea fundamental de estos comerciantes fue mantener las provisiones de recursos y bienes exóticos. Este sistema habría permitido controlar las redes de comercio a nivel local para con los suyos y a nivel regional con los grupos de la costa, principalmente con los pastos, con quienes se puede ver una estrecha relación geográfica y cultural.

La distribución de bienes y recursos sugiere el empleo de estrategias por parte de las elites con el fin de estrechar los vínculos con la población y legitimar la jerarquía. De acuerdo con la investigación en la zona de Cayambe, Cordero<sup>9</sup> sugiere que la celebración de fiestas por parte de los señores habría facilitado la construcción de alianzas por medio de la redistribución de recursos, la generación de trabajo comunitario, como parte de la construcción de grandes montículos, y también la generación de deudas, con el fin de crear obligaciones.

La información recolectada en Huataviro amplía los horizontes de discusión sobre el desarrollo de los señoríos tempranos y los factores que giraron en torno a su despliegue político y económico. La historia prehispánica de la región presenta un escenario mucho más conflictivo y complejo, en el que la consolidación de los principales centros de poder tardíos fue consecuencia de procesos heterogéneos de desarrollo.

### La evidencia arqueológica de Huataviro

El sitio arqueológico de Huataviro está compuesto por una pirámide rectangular o *tola* construida a partir de bloques de cangagua. Sus dimensiones oscilan aproximadamente entre los 100 m de largo por los 90 m de ancho; aunque en su cara nororiental, la pirámide ha perdido aproximadamente 10 m por la construcción de un estadio de fútbol. La altura del montículo varía en relación con la pendiente natural del terreno que desciende desde las faldas del volcán Imbabura. De esta manera, el lado suroccidental de la plataforma alcanza una altura que va entre los 3 m y 4 m, mientras que el lado nororiental presenta un declive entre 10 m y 11 m. Una parte de la pirámide

<sup>8</sup> Frank Salomon, "A north andean status trader complex under Inka rule", *Ethnohistory*, vol. 34, n.º 1, 1987, p. 65-70.

<sup>9</sup> Mariuxi Cordero, *The Development of Social Complexity in the Northern Highlands of Ecuador: Cayambe, Pichincha Province*, Ph.D. Dissertation, Pittsburgh, Department of Anthropology, University of Pittsburgh, 1998; Mariuxi Cordero, *El cacicazgo cayambi. Trayectoria hacia la complejidad social en los Andes septentrionales*, Quito, Editorial Abya-Yala, 2009.



Vista de la pirámide o tola de Huataviro

fue seriamente afectada por la irrupción de un tractor que pretendía abrir una vía cuyo trazado atravesaba la plataforma por la mitad. Afortunadamente, la intervención de la comunidad y las autoridades locales impidieron un mayor daño del sitio. Fue precisamente en la zona afectada que los moradores descubrieron los vestigios de un importante enterramiento, propiciando de este modo una intervención de rescate e investigación<sup>10</sup>.

El sistema arquitectónico empleado en la construcción de la pirámide de Huataviro es similar al reportado en otros montículos de la región<sup>11</sup>. La arquitectura del montículo refleja una estructura erigida a partir del empleo de bloques irregulares de cangagua<sup>12</sup>, superpuestos o alternados con depósitos de tierra usada como relleno. Los bloques aparecen

concentrados en los bordes de la plataforma. Al parecer, esta disposición tuvo un sentido netamente estructural ayudando a reforzar y a consolidar la pendiente del montículo. La limpieza de los perfiles que quedaron expuestos en el área afectada permitió distinguir la sobreposición de estratos horizontales, alternados por material de relleno, estratos de ocupación y bloques de cangagua. El hallazgo, de al menos dos evidentes pisos de ocupación, fue crucial, ya que permitió reconocer que la construcción de la pirámide se llevó a cabo en varias fases y que la plataforma tuvo diferentes momentos de ocupación<sup>13</sup>.

Los estratos perceptibles sobre el nivel del piso ocupacional más tardío suponen la ejecución de una obra bien planificada orientada a incrementar el tamaño del montículo. La tarea incluyó la colocación

<sup>10</sup> Estanislao Pazmiño, Carlos Montalvo y Óscar Cajas, *Informe final Proyecto Arqueológico Huataviro, Fase 1*, Informe presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Quito, INPC, 2009; Estanislao Pazmiño, Carlos Montalvo y Óscar Cajas, *Informe final Proyecto Arqueológico Huataviro, Fase 2*, Informe presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Quito, INPC, 2010.

<sup>11</sup> Ver Jacinto Jijón y Caamaño, "Nueva contribución al conocimiento de los aborígenes..."; Udo Oberem, comp., *Cochasquí: estudios arqueológicos*; Stephen Athens, *El proceso evolutivo en las sociedades complejas*.

<sup>12</sup> En Huataviro no se identificaron bloques de cangagua trabajados en forma de ladrillos rectangulares como los presentes en los recubrimientos exteriores de otros montículos como los de Cochasquí.

<sup>13</sup> Los moradores señalaron que todo el lugar (incluida la pirámide) fue tractorado en varias ocasiones para luego ser cultivado. Esto habría producido una reducción de entre 50 cm y 70 cm en la altura de la plataforma. De haber existido evidencia de una ocupación directa sobre la cima, es posible que haya sido borrada.



*Vasijas depositadas como ofrendas en un entierro tardío*

de una capa de bloques de cangagua sobre el antiguo piso de ocupación con la finalidad de crear un estrato sólido, que luego fue cubierto por una capa de tierra para dar uniformidad a la nueva superficie. Esto habría permitido que la plataforma gane una mayor altitud.

Los datos recabados de los cortes estratigráficos sugieren la existencia de al menos tres momentos diferentes en la construcción de la pirámide. Cada una de estas etapas se encuentra asociada a contextos funerarios particulares que reflejan importantes cambios ocurridos a través del tiempo. Esta asociación permitió determinar tres contextos diferentes:

**Enterramientos tardíos.** Corresponden a entierros individuales depositados en tumbas poco profundas cavadas desde la superficie del montículo. Los difuntos fueron colocados en posición fetal, acompañados de un pequeño ajuar funerario. El ajuar se compone principalmente por dos o tres recipientes cerámicos en los que destacan compoteras, ollas zapatiformes, ollas trípodes y pequeñas vasijas. En algunas tumbas se pudo observar que el difunto fue envuelto en una o dos finas capas de estera

tejida a partir de fibra vegetal. El resultado fue un fardo funerario junto al cual fueron depositados recipientes cerámicos como ofrendas. Durante la investigación se identificaron tres entierros con estas últimas características, de los cuales el único fardo que presentó un buen estado de conservación fue violentado por huaqueros durante el proceso de consolidación *in situ* para su posterior extracción. La datación de estos contextos arrojó las fechas más tardías obtenidas en el sitio que oscilan entre el 1100 y 1220 d. C.<sup>14</sup>

**Enterramientos sin ofrendas.** Estos entierros están directamente asociados al que parece ser el penúltimo (¿?) piso de ocupación. La característica más notable es la ausencia de ofrendas. Por la disposición de los entierros se distinguen dos tipos:

- a) Esqueletos de individuos depositados directamente sobre el piso de ocupación recostados sobre uno de sus costados. En los tres casos registrados, los esqueletos se encuentran recostados inmediatamente sobre la capa endurecida del piso, sin evidencia alguna de ofrenda. En este contexto, los individuos (de diferentes edades:

<sup>14</sup> De los entierros posteriores a la última etapa de construcción, se obtuvieron tres fechas radiocarbónicas con los siguientes resultados: 1100 +/- 40 d.C., 1140 +/- 40 d. C., 1220 +/- 40 d. C.



Individuo enterrado directamente sobre el piso cerca de otro que fue colocado en un foso. Ninguno de los dos fue encontrado con ofrendas

un infante, un adolescente y un adulto) presentan una peculiar semejanza, ya que la disposición de los cuerpos sugiere que llevaron las manos atadas al momento de ser sepultados (¿víctimas de sacrificio?). A diferencia de los entierros tardíos, en este caso, al parecer los cuerpos fueron depositados sobre el piso y luego cubiertos con las capas de relleno con las que se elevó el tamaño del montículo en lo que parecería algún ritual previo a una nueva fase de construcción.

b) Individuos colocados en un foso cavado directamente sobre el piso de ocupación. Se pudieron identificar al menos cinco fosos de este tipo, de los cuales se excavaron solamente dos. Dentro de cada foso se encontró el cuerpo de un individuo sentado en posición fetal, aunque en ambos casos sin ofrendas. Las bocas de los fosos, cuyo diámetro varía entre los 60 cm, fueron selladas con bloques de cangagua. Esta característica permite sugerir que los fosos fueron cavados desde el piso que marca la penúltima ocupación y no desde la superficie del montículo. La profundidad de los fosos fue distinta, terminando uno de ellos

en lo que se determinó como otro piso ubicado a 160 cm de profundidad de la boca del foso.

De estos contextos funerarios se pudieron obtener dos fechas radiocarbónicas: una correspondía al individuo encontrado dentro del primer foso excavado y la segunda al esqueleto de una de las probables víctimas de sacrificio. Los resultados de los análisis proporcionaron una fecha que oscila entre el 930 +/- 40 d. C., para el esqueleto del foso; y entre el 1020 +/- 40 d. C., para el individuo dispuesto sobre el estrato de piso. Aunque las dataciones sugieren que los individuos enterrados en los fosos tendrían una antigüedad mayor que los cuerpos depositados sobre la capa del piso, la diferencia temporal no es grande.

**Enterramientos tempranos de personajes de la élite.** Este tipo de entierro se distingue de los detallados anteriormente por la complejidad que presenta. El ejemplo más notorio es el rico entierro descubierto por los habitantes del barrio Moras. Aunque es imposible saber el contexto de este sitio debido a que fue destruido durante su extracción, algunos elementos del ajuar funerario y la comparación con la tumba





*Entierro de un personaje importante en Huataviro. Sobre el rostro se aprecia una máscara de cobre, mientras que en el torso sobresalen las cuentas de Spondylus que parecen formar parte de una vestimenta*

excavada posteriormente permiten establecer posibles líneas de interpretación. El exquisito ajuar funerario de este personaje estuvo compuesto por una máscara, un pectoral circular, tres brazaletes, dos aretes doblados intencionalmente y seis anillos elaborados en tumbaga de oro. Adicionalmente, se encontraron al menos cuatro pectorales circulares y una nariguera elaborados en cobre, los cuales fueron acompañados de un rico vestuario compuesto por más de 20 000 cuentas de *Spondylus*, además de varios colgantes hechos en concha madreperla, *Spondylus*, así como en serpentina verde. La limpieza de los restos apenas perceptibles de lo que fue la tumba descubrió los restos de una estera que habría cubierto el piso de la tumba. De la misma manera, improntas de textil visibles sobre la parte externa de la máscara fúnebre son un indicio de que el difunto debió haber estado envuelto por una manta a manera de fardo funerario. Aunque no fue posible datar este contexto por el mal estado en el que se encontraron todas las muestras, los restos de material cerámico son similares a los encontrados en la tumba múltiple añadiéndose únicamente los restos de una fina vasija del estilo Cosanga.

El contexto registrado en la excavación de la tumba temprana no abarca solamente un período de tiempo más temprano en comparación con los otros contextos funerarios, sino que representa una dinámica de enterramiento distinta. Esto es, la presencia de los restos en muy mal estado de por lo menos dos individuos que fueron depositados sobre una estera, junto con algunos recipientes cerámicos, unas pocas cuentas de caracoles marinos y un conjunto de doce piedras agrupadas hacia el centro de la tumba, todo como parte del ajuar. Al levantar la capa de estera sobre la que se encontraban depositados los cuerpos, apreció otro entierro. Considerables restos cerámicos de varias vasijas y compoteras aparecieron junto con varios restos óseos correspondientes a especies animales aún no identificadas (posiblemente de llama o venado, por sus grandes dimensiones), así como algunos restos de maíz, todos ellos depositados como parte del ajuar funerario. Entre los recipientes cerámicos depositados como ajuar se distinguieron vasijas medianas de cuerpos generalmente ovoideas con decoración de pintura roja y negativo, compoteras de pedestal alto con decoración negativa y un tazón grande con base anular decorado con pintura roja.

Entre estos objetos se identificaron dos compteras y una vasija que fueron depositadas sin haber pasado por el proceso de cocción.

El individuo allí enterrado fue encontrado ligeramente recostado sobre su costado izquierdo, con la cabeza hacia el noroccidente y con los pies hacia el surorientado. El difunto fue colocado con un rico ajuar funerario conformado por una máscara de cobre fragmentada, así como dos brazaletes, tres anillos y una manilla con pequeñas cuentas elaborados en tumbaga de oro. Por otro lado, y cubriendo la parte superior del cuerpo del individuo, concretamente desde la cintura hasta el cuello, se desenterraron más de trece mil cuentas de *Spondylus*, que por su disposición formaron parte de

una rica vestimenta. En ciertas partes, bajo las cuentas de *Spondylus*, fue posible recuperar pequeños restos textiles en muy mal estado de conservación, sugiriendo que las cuentas se encontraban cosidas sobre un atuendo textil.

Bajo el cuerpo de este personaje, separado por una estera depositada sobre lo que aparentemente fue una estructura de madera, se localizó otro esqueleto recostado en una posición similar al anterior. Sin embargo, este individuo llevaba consigo como único ajuar un gran collar de cuentas de caracol marino que se prolongaba hasta la cintura. La recolección de varias muestras del esqueleto principal permitieron datar al entierro entre el 800 +/- 40 d. C.



Cuentas de concha *Spondylus* que formaban parte de la vestimenta de un personaje importante desenterrado en Huataviro

Esta fecha bastante temprana guarda una singular similitud con una de las fechas obtenidas a partir de los restos de carbón provenientes de la excavación del Rasgo 1. Bajo estas circunstancias, es probable una asociación temporal entre este entierro y el contexto marcado por el posible consumo ritual de alimentos sobre el montículo.

### El contexto del Rasgo 1

Este contexto fue identificado a partir de la presencia de un piso ocupacional más temprano ubicado a 165 cm de profundidad y caracterizado por la existencia de un estrato con abundante material cerámico. El análisis preliminar de la cerámica recuperada en la primera fase, junto con lo observado en la excavación actual, sugieren que un alto porcentaje de la vajilla que se encuentra representada en el lugar corresponden a recipientes grandes, probablemente contenedores de líquidos o alimentos que difieren en su morfología y decoración de los materiales encontrados en los entierros tardíos. La dispersión de estos en el depósito podría ser visto como evidencia de que las vasijas fueron rotas en el lugar intempestivamente.

El depósito de aproximadamente 12 cm de espesor contenía también varios restos de animales que correspondían a diversas especies de mamíferos, entre las que podrían identificarse, de manera muy general, el camélido andino o llama, el cuy y posiblemente el venado. En el caso particular de este contexto, la dispersión de los restos óseos de animales presenta un patrón de descarte que incluye astillas de hueso que indica su consumo. Por otro lado, se destaca el hallazgo de un considerable número de restos de caracol terrestre (churo), cuya densidad por unidad excavada se encuentra igualmente en correspondencia con un patrón de consumo.



*Sección del depósito del Rasgo 1. Se pueden apreciar varios restos de un camélido andino o llama junto a fragmentos cerámicos y residuos de carbón*

Del depósito, se pudieron extraer varias muestras de carbón y ceniza, que aparecieron de manera abundante a través de todo el depósito. Junto con los restos de carbón se identificaron restos de maíz quemados (entre ellos restos de una tuza), además de otras variedades de granos aún no identificados. Las muestras de carbón arrojaron dos fechas radiocarbónicas que facilitaron su ubicación temporal. La primera datación obtenida durante la fase inicial del proyecto presentó un rango entre el 760 +/- 40 d. C., en tanto la muestra obtenida en la segunda fase arrojó una fecha entre el 800 +/- 40 d. C. En ambos casos, el período de tiempo establece un suceso temprano que incluso podría haber estado conectado con alguno de los entierros tempranos.

Las fechas radiocarbónicas más tempranas provienen de una muestra obtenida de una acumulación de ceniza y carbón en un piso de ocupación temprano ubicado a una profundidad de 6,50 m en el perfil nororiental de la tola. Los resultados de C-14 muestran una fecha que oscila entre el 670 +/- 40 d. C. La muestra proviene de un estrato intermedio por lo que no fue posible establecer con claridad la fecha de inicio de la construcción del montículo. Sin embargo, a partir de la fecha obtenida, podríamos especular que la construcción de la pirámide se habría empezado alrededor del año 600 d. C.



Cerámica de los entierros tempranos en Huataviro

## Discusión

La organización y funcionamiento de los señoríos prehispánicos de la sierra norte del Ecuador ha sido un tema abordado a partir de análisis etnohistóricos basados en documentación de los primeros años de la Conquista española<sup>15</sup>. No obstante, una observación minuciosa de la evidencia arqueológica conduce a pensar que probablemente los sistemas de organización política establecidos luego de la Conquista difieren en varios aspectos de los mantenidos durante la época preincaica.

Los señoríos andinos, en este caso, no pueden ser considerados uniformes; su variabilidad dependió en gran medida de los factores dinámicos que

operaron en su entorno. Para el caso de los señoríos de la sierra norte del Ecuador, se ha sugerido que los niveles de organización social estuvieron en función de la intensificación y control de las actividades de producción, así como de la explotación y distribución de recursos<sup>16</sup>. La presencia de grandes extensiones de campos elevados de cultivo o camellones, localizados especialmente entre el valle de Quito y en las inmediaciones del lago San Pablo, reflejan la importancia de la producción agrícola en los pueblos norandinos. Inicialmente, se estimó que estos campos agrícolas fueron el resultado de la intensificación de la agricultura durante el Período tardío; sin embargo, ha quedado demostrado que gran parte

<sup>15</sup> Caillavet, Chantal, "Etnohistoria ecuatoriana: nuevos datos sobre el Otavalo prehispánico", *Cultura*, vol. 11, Revista del Banco Central del Ecuador, Quito, Banco Central del Ecuador, 1981, pp. 109–127; Frank Salomon, *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*; Frank Salomon, "La política vertical en las fronteras del Tawantinsuyo"; Galo Ramón, *El poder y los norandinos: la historia en las sociedades norandinas del siglo XVI*, Quito, Centro Andino de Acción Popular, 1990; Waldemar Espinoza Soriano, *Los cayambes y carangues: siglos XV-XVI. El testimonio de la Etnohistoria*, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología (IOA), 1983.

<sup>16</sup> Stephen Athens, *El proceso evolutivo en las sociedades complejas...*; Stephen Athens, *Inventory of Earthen Mound Sites*; Frank Salomon, *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*; Frank Salomon, "La política vertical en las fronteras del Tawantinsuyo"; Santiago Ontaneda, "Arqueología de la sierra norte del Ecuador..."



Cerámica encontrada en los entierros tardíos en Huataviro

de estos campos de cultivo fueron ampliamente utilizados desde una época más temprana<sup>17</sup>. Una intensificación de la producción agrícola, junto con el crecimiento paulatino de las redes de intercambio, son escenarios que frecuentemente se asocian a una expansión de los círculos de poder así como al fortalecimiento político y económico de los gobernantes.

Si bien no está claro que el nivel de producción agrícola permitió a las élites generar un excedente que dinamizó el comercio intrarregional e interregional, la movilización de recursos y el intercambio comercial parecen haber sido ejes fundamentales del poder político.

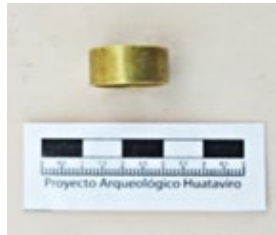
Recientemente, Bray<sup>18</sup> ha sometido a cuestionamiento las estructuras que sostuvieron el poder de los señoríos norandinos. Para esta autora, aunque las dinámicas comerciales y las actividades de producción impulsaron el desarrollo de sociedades complejas, estas no habrían alcanzado un nivel de centralización y jerarquización notorio<sup>19</sup>.

Huataviro ofrece una imagen distinta de la historia de los señoríos tardíos. El surgimiento de centros administrativos con una estructura política jerarquizada fue probablemente un fenómeno que ya tuvo lugar en una época temprana. En este caso, la evidencia de bienes de prestigio, como parte del ajuar que

<sup>17</sup> Stephen Athens, "El proceso evolutivo en las sociedades complejas y la ocupación del Período tardío-Cara en los Andes septentrionales del Ecuador", Colección Pendoneiros, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología (IOA), 1980; Gregory Knapp y Patricia Mothes, "Quilotoa Ash and Human Settlements in the Equatorial Andes", en Patricia Mothes, ed., *Actividad volcánica y pueblos precolombinos en el Ecuador*, Quito, Editorial Abya-Yala, 1998, pp. 139-155.

<sup>18</sup> Tamara L. Bray, "Late Pre-Hispanic Chiefdoms of Highland Ecuador", en Helaine Silverman y William H. Isbell, eds., *Handbook of South American Archaeology*, Nueva York, Springer, 2008, pp. 527-543.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 535.



*Parte del ajuar funerario del entierro principal descubierto en Huataviro. Se aprecian una máscara funeraria, un colgante en forma de disco, unos anillos y uno de los brazaletes recuperados*

acompañó a los personajes de las tumbas principales en Huataviro, no solo refleja un importante vínculo comercial establecido con otras regiones, sino que al mismo tiempo reafirma el poder manifestado por las élites locales. Estos hallazgos son un claro indicador de la marcada diferenciación social existente durante la época temprana y que todavía no ha sido registrada en los sitios caranquis tardíos. Los ricos ajuares funerarios identificados en las tumbas de Huataviro reflejan el poder de concentración de bienes exóticos y suntuarios que mantuvieron algunos personajes de la élite. Este poder está representado también por la construcción de plataformas piramidales y la cuidadosa preparación de las tumbas tempranas.

Hay una marcada diferencia entre los diferentes tipos de enterramientos registrados en Huataviro. Más allá del contexto temporal, si se analizan todos los enterramientos en su conjunto, se observa que reproducen un modelo de diferenciación social. No todos tuvieron la posibilidad de una preparación de funerales como la de los enterramientos tempranos ni tampoco de acceder a ofrendas suntuosas. Incluso, si solo se analizan los enterramientos tardíos, estos exhiben diferencias en el número de ofrendas depositadas o en la disposición de los difuntos envueltos o no en esteras.

La producción agrícola y el intercambio de recursos a nivel local y regional probablemente jugaron un rol fundamental en la consolidación de las élites tempranas. La construcción de imponentes montículos con fines administrativos o religiosos, desde épocas tempranas, sugiere un panorama complejo. No está claro si Huataviro fue parte de un conjunto más amplio de estructuras o si este fue el centro de algún señorío. Sin embargo, la información recuperada plantea la posibilidad de que durante una época temprana emergieron importantes centros políticos que, luego de enfrentar varios años de pululante desarrollo, llegaron a su fin dando paso al desarrollo de los señoríos caranquis de la época tardía. Para el año 1100 d. C., probablemente la pirámide de Huataviro había perdido importancia y fue abandonada luego de lo cual fue usada como cementerio comunal, para ser nuevamente abandonada en su totalidad alrededor del año 1300 d. C.

La investigación realizada en el montículo Huataviro proporciona nuevos elementos que conducen a una reevaluación de las formas de estructuración sociopolíticas de los señoríos andinos. A partir de estos elementos de análisis, se plantean nuevas líneas de discusión sobre los sistemas de organización social prehispánicos que se desarrollaron en la región de los Andes septentrionales.

## Bibliografía

- Athens**, Stephen, *El proceso evolutivo en las sociedades complejas y la ocupación del Período tardío-Cara en los Andes septentrionales del Ecuador*, Colección Pendoneros, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología (IOA), 1980.
- , *Inventory of Earthen Mound Sites, Northern Highland Ecuador*, Informe preparado para el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Quito, INPC, 2003.
- Athens**, Stephen, y Alan Osborn, *Investigaciones arqueológicas en dos sitios del período cerámico en la sierra norte del Ecuador: dos reportes preliminares*, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología (IOA), 1974.
- Bray**, Tamara L., *Los efectos del imperialismo incaico en la frontera norte: una investigación arqueológica en la sierra septentrional del Ecuador*, Quito, Editorial Abya-Yala, 2003.
- , "Multi-Ethnic Settlement and Interregional Exchange in Pimampiro, Ecuador", *Journal of Field Archaeology*, vol. 30, Leeds, Maney Publishing, 2005, pp. 119-141.
- , "Late Pre-Hispanic Chiefdoms of Highland Ecuador", en Helaine Silverman y William H. Isbell, eds., *Handbook of South American Archaeology*, Nueva York, Springer, 2008, pp. 527-543.
- Caillavet**, Chantal, "Etnohistoria ecuatoriana: nuevos datos sobre el Otavalo prehispánico", *Cultura*, vol. 11, Revista del Banco Central del Ecuador, Quito, Banco Central del Ecuador, 1981, pp. 109-127.
- Cordero**, Mariuxi, *The Development of Social Complexity in the Northern Highlands of Ecuador: Cayambe, Pichincha Province*, Ph.D. Dissertation, Pittsburgh, Department of Anthropology, University of Pittsburgh, 1998.
- , *El cacicazgo cayambi. Trayectoria hacia la complejidad social en los Andes septentrionales*, Quito, Editorial Abya-Yala, 2009.
- Echeverría**, José, *Prospección arqueológica en la loma de Huataviro, ubicada en San Antonio de Ibarra, carretera Panamericana y calle Chorlaví, Ibarra, Imbabura*, Informe presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Quito, INPC, 2009.
- Espinoza Soriano**, Waldemar, *Los cayambes y carangues: siglos XV-XVI. El testimonio de la Etnohistoria*, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología (IOA), 1983.
- Gondard**, Pierre, y Freddy López, *Inventario arqueológico preliminar de los andes septentrionales del Ecuador*, Quito, Ministerio de Agricultura y Ganadería, Programa Nacional de Regionalización Agraria y la Office de la Recherche Scientifique Technique Outre-Mer (ORSTOM), 1983.
- Jijón y Caamaño**, Jacinto, "Nueva contribución al conocimiento de los aborígenes de la provincia de Imbabura", *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, vol. 4, n.º 10-11, Quito, Academia Nacional de Historia, Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos, 1920, pp. 183-245.
- , *Antropología prehispánica del Ecuador*, Quito, La Prensa Católica, 1952.
- Knapp**, Gregory, y Patricia Mothes, "Quilotoa Ash and Human Settlements in the Equatorial Andes", en Patricia Mothes, ed., *Actividad volcánica y pueblos precolombinos en el Ecuador*, Quito, Editorial Abya-Yala, 1998, pp. 139-155.
- Lumbreras**, Luis, *Cronología arqueológica de Cochasquí*, Quito, Consejo Provincial de Pichincha, 1990.
- Oberem**, Udo, comp., *Cochasquí: estudios arqueológicos*, Colección Pendoneros, n.º 3, 4 y 5, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología (IOA), 1981.
- Oberem**, Udo, y Wolfgang W. Wurster, eds., *Excavaciones en Cochasquí, Ecuador, 1964-1965*, Mainz am Rhein, Verlag Philip von Zablen, 1989.
- Ontaneda**, Santiago, "Arqueología de la sierra norte del Ecuador: secuencia cronológica y perspectivas regionales", en Felipe Cárdenas-Arroyo y Tamara L. Bray, eds., *Intercambio y comercio entre costa, Andes y selva. Arqueología y etnohistoria de Suramérica*, Bogotá, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, 1998, pp. 87-114.
- Pazmiño**, Estanislao, Carlos Montalvo y Óscar Cajas, *Informe final Proyecto Arqueológico Huataviro, Fase 1*, Informe presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Quito, INPC, 2009.
- , *Informe final Proyecto Arqueológico Huataviro, Fase 2*, Informe presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Quito, INPC, 2010.
- Ramón**, Galo, *El poder y los norandinos: la historia en las sociedades norandinas del siglo XVI*, Quito, Centro Andino de Acción Popular, 1990.
- Salomon**, Frank, *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*, Colección Pendoneros, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología (IOA), 1980.
- , "A north andean status trader complex under Inka rule", *Ethnohistory*, vol. 34, n.º 1, 1987, pp. 63-77.
- , "La política vertical en las fronteras del Tawantinsuyo", *Revista Memoria*, n.º 1, año 1, Quito, Marka, 1990, pp. 6-41.





A dirt path leads through a lush, green forest. The path is narrow and appears to be made of packed earth. On the left side, there are large, gnarled trees with thick trunks and sparse, dark branches. The right side is dominated by dense, vibrant green foliage, including various shrubs and trees with small, light-colored flowers. The ground is covered with patches of green grass and small plants. The overall scene is bright and natural, suggesting a tropical or subtropical environment.

# Información

# Qhapaq Ñan, Sistema Vial Andino: proceso de nominación e inscripción en la Lista Representativa de la Unesco\*

La investigación conjunta realizada por Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú tuvo como resultado la inscripción del *Qhapaq Ñan*, Sistema Vial Andino en la Lista del Patrimonio Mundial de la Unesco, el pasado 21 de junio de 2014. La iniciativa que arrancó en el año 2001 consiguió registrar 693 km de caminos, 308 sitios arqueológicos asociados y 232 comunidades<sup>1</sup>.

El *Qhapaq Ñan* está formado por una extensa red de caminos –treinta mil kilómetros aproximadamente– construidos por sociedades preincas a lo largo de dos mil años antes que se instaurara el Imperio inca. Durante aquel tiempo estos caminos fueron de mucha importancia para las sociedades asentadas en las proximidades de la cordillera de los Andes. En el espacio geográfico correspondiente al Ecuador, los utilizaron fundamentalmente para el intercambio de productos agrícolas así como de bienes suntuarios. El conjunto de caminos creados sirvió para consolidar una infraestructura vial que comunicó poblados, centros administrativos y sitios ceremoniales desplegados en todo el territorio del Tahuantinsuyo. Durante la administración de los incas, este sistema vial cumplió una función estratégica para el traslado de productos comerciales, de bienes culturales, para la defensa, el transporte, la comunicación y para mantener el control y dominio sobre las sociedades andinas.

Para poder dimensionar la importancia del Sistema Vial Andino y entender su complejidad cultural (material e inmaterial) debe advertirse en primer lugar que se trata de un itinerario cultural, es decir, de una ruta terrestre, físicamente evidente, caracterizada por tener su propia funcionalidad y dinámica histórica, que evidencia el intercambio de bienes, ideas, conocimientos, valores entre pobladores de diferentes países y regiones durante un período de tiempo y en un espacio determinado<sup>2</sup>.

El *Qhapaq Ñan* cuenta con una serie de características que lo configuran como un bien cultural excepcional. En razón de ello, se afianzó este proyecto multinacional que en función de conseguir un objetivo común estableció varios momentos y actividades en el proceso de nominación. La concepción del proyecto partió desde una reflexión y visión integradora del patrimonio cultural material e inmaterial. A partir de aquello, se conformaron equipos técnicos multidisciplinarios que aportaron al registro, inventario y catalogación desde la arqueología, la historia, la antropología, la arquitectura, la geografía, la biología y el turismo, entre otras disciplinas. Se aplicó una metodología participativa a fin de que los actores involucrados con el bien o manifestación cultural tengan poder de decisión sobre su patrimonio.

---

• Documento sistematizado por la Dirección de Transferencia del Conocimiento del INPC, a partir de la información de los expedientes técnicos para los tramos binacionales Ecuador-Colombia y Ecuador-Perú y el tramo nacional que corresponden al 2013.

<sup>1</sup> Expediente regional *Qhapaq Ñan, Sistema Vial Andino*, s.l., documento inédito, 2013, pp. 5-19.

<sup>2</sup> Comité Científico Internacional de Itinerarios Culturales, "Carta de itinerarios culturales", <http://goo.gl/25I3dB>. Acceso: 4 mayo 2014.



*En el subtramo Achupallas-Ingapirca los caminos tienen buen estado y regular estado de conservación y aún se usan por las comunidades conexas  
Fotografía: Mónica Bolaños*

Cada secretaría técnica de los países involucrados trabajaron en coordinación y asesoría del Centro de Patrimonio Mundial de la Unesco. El resultado de este esfuerzo tuvo como desenlace los expedientes técnicos de cada país, elaborados conforme con la delimitación de cuatro componentes de investigación: histórico-arqueológico, etnografía-oralidad, ambiental-geológico y de gestión y uso público.

La ejecución del proyecto en el caso ecuatoriano implicó la realización de estudios correspondientes a tres áreas geográficas del territorio nacional: el primero conformado por el tramo Ecuador-Colombia, el segundo estudio se enfoca en el tramo nacional, y el tercero comprende el subtramo Ecuador-Perú. El último momento de este proceso fue la compilación y sistematización de los informes nacionales para integrarlos al *Expediente regional*, que finalmente fue presentado a la Unesco, en febrero del 2013<sup>3</sup>.

Cabe mencionar que para que un bien cultural sea inscrito en la Lista del Patrimonio Mundial debe cumplir con determinados criterios de Valor Universal Excepcional establecidos por la Unesco. En el caso del Ecuador, el *Qhapaq Ñan* cumple con los siguientes:

- II atestigua un intercambio de valores humanos considerable, durante un período concreto o en un área cultural del mundo determinada, en los ámbitos de la arquitectura o la tecnología, las artes monumentales, la planificación urbana o la creación de paisajes;
- III aporta un testimonio único o, al menos, excepcional sobre una tradición cultural o una civilización viva o desaparecida;

- IV ser un ejemplo eminentemente representativo de un tipo de construcción o de un conjunto arquitectónico o tecnológico, o de paisaje que ilustre uno o varios períodos significativos de la historia humana;
- VI estar directa o materialmente asociado con acontecimiento o tradiciones vivas, ideas, creencias u obras artísticas y literarias que tengan una importancia universal excepcional. (El comité considera que este criterio debería utilizarse preferentemente de modo conjunto con los otros criterios)<sup>4</sup>.

Como resultado de este proceso de nominación, el Ecuador aportó al *Qhapaq Ñan*, Sistema Vial Andino con 108,87 km de caminos, conformados por 22 secciones y 2 subtramos, asociados a 49 sitios arqueológicos y conexos a 31 parroquias con poblaciones indígenas, afroecuatorianas y mestizas. Geográficamente, los caminos inscritos atraviesan las provincias de Carchi, Imbabura, Pichincha, Chimborazo, Cañar, Azuay, Guayas y Loja.

### **El *Qhapaq Ñan* en la historia de los Andes ecuatorianos**

Cuando el Imperio inca se establece en el territorio del actual Ecuador, gran parte de las sociedades andinas habían alcanzado un alto nivel organizativo en el espacio socioeconómico y urbano. En estas dinámicas, los caminos preincas afianzaron la funcionalidad que tenían para los cacicazgos de aquel tiempo.

En la última etapa de los períodos de Desarrollo Regional e Integración, se encontraban en pleno funcionamiento los *estados región*, relacionados directamente con los señoríos étnicos y cacicazgos

<sup>3</sup> Melinda Martínez Cano, *Qhapaq Ñan: rumbo a la nominación*, s.l., documento inédito, s. f., p. 25.

<sup>4</sup> Unesco, *Textos básicos de la Convención del Patrimonio Mundial. IID. Criterios de evaluación del Valor Universal Excepcional*, s.l., Unesco, 1972, pp. 54-55.

que, según Oberem y Salomon, se encontraban integrados por:

... la llajta, estos a su vez constituidos por un grupo de personas que comparten derechos hereditarios sobre ciertos factores de producción (tierras, trabajo de ciertos individuos, herramientas específicas e infraestructuras), que reconocen como autoridad política a un miembro privilegiado del propio grupo...<sup>5</sup>.

Estos señoríos étnicos compartían un espacio geográfico y étnico físicamente complejo, en el que implementaron sistemas de producción estimulados por la necesidad de intercambiar productos para lograr el desarrollo económico, social y político. De norte a sur, conforme a los estudios realizados en este proyecto, se identifican los siguientes grupos étnicos en la región andina: pastos y quillacingas, caranquis, cayambis, quitus, panzaleos, puruhaes, cañarís y paltas. Cada agrupación, a su vez, reunía a un conjunto de pueblos de acuerdo con sus relaciones culturales, comerciales o políticas.

Una de las formas de producción destacadas en este período se denomina *control vertical* y se caracteriza por el uso y el aprovechamiento de diferentes pisos y nichos ecológicos. El rendimiento agrícola –gracias al conocimiento sobre los ciclos del maíz y de tubérculos, por ejemplo– aseguraba la supervivencia de los pueblos y además permitía la generación de excedentes<sup>6</sup>. Este sistema implicaba funciones específicas del señor étnico: movilización y organización de fuerza de trabajo a las diversas zonas de producción agraria y la construcción de obras como camellones, obras de riego y terrazas<sup>7</sup>. Esta cadena productiva se complementa, si se añadía la presencia de mindalaes, comerciantes que estaban bajo control de caciques serranos, y mediante el establecimiento de mercados denominados *catos* o *tianguéz*<sup>8</sup> que favorecían el intercambio de los productos.

Los posibles bienes de intercambio interregionales durante el período de Integración fueron los siguientes<sup>9</sup>:

Regiones	COSTA	SIERRA	ORIENTE
COSTA	Oro, cobre, plata, esmeraldas (norte)	Sal, oro pescado seco, conchas, algodón, pimienta, achiote, ají	
SIERRA	Oro, cobre, plata, tubérculos, quinua, cueros, tejidos de algodón, cuerdas (de fibra cabuya), armas		Sal, tejidos
ORIENTE		Oro, coca, canela, achiote, plantas medicinales, animales vivos (monos, pájaros), plumas, pieles, chonta, cestería	

<sup>5</sup> Cfr. Udo Oberem, *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana*, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología, 1981, p. 49; Frank Salomon, *Los señoríos étnicos de Quito*, Segunda edición, Quito, Instituto Metropolitano de Patrimonio, 2011, p. 103.

<sup>6</sup> Frank Salomon, *Los señoríos étnicos de Quito*, pp. 87-117.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 87-117.

<sup>8</sup> Luis Marín de Terán, Inés del Pino, *Algunas reflexiones sobre el Ecuador Prehispánico y la ciudad Inca de Quito*, Quito, Junta de Andalucía, 2005, p. 65.

<sup>9</sup> Jean Paul Deler, *Ecuador del espacio al Estado Nacional*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007, p. 63. Cuadro modificado por Mónica Bolaños.

Los caminos que comunicaban a estos poblados de la sierra norte con pueblos de la costa y oriente parecen haber sido numerosos. Lippi registra once rutas que conectaban Quito con el occidente.

Esto sucedía en la región septentrional del Ecuador, pero no implicaba necesariamente que todas estas sociedades hayan logrado un dominio uniforme del control y explotación de nichos ecológicos; sin embargo, para Christiana Borchart y Segundo E. Moreno, los estudios arqueológicos también demuestran la existencia de núcleos de avanzada cultura agrícola durante el Formativo tardío<sup>10</sup>.

Por otra parte, los intercambios entre las sociedades preincas también se realizaban a nivel cultural:

La muy temprana red de tráfico del “mullo”, o concha *Spondylus*, que une centros culturales de la Costa con Cerro Narrío y Cotocollao en la Sierra y con la Cueva de los Tayos en la ceja de montaña oriental, demuestra además el uso de un símbolo de la fertilidad asociado al desarrollo agrícola, lo que respondería a alguna concepción religiosa común en esos centros de producción agrícola<sup>11</sup>.

Esta dinámica interregional también se infiere a partir de la evidencia arqueológica. En 1980, el Instituto Otavaleño de Antropología, en conjunto con profesionales de otros países, realizaron investigaciones en la sierra norte y determinaron que en el período de Integración (aproximadamente desde el 1250 hasta

el 1525 d. C.), en el sector del valle del Chota Mira se encontraban asentamientos tuza, población a la que se le atribuye la construcción de montículos y el cultivo de coca, algodón y la elaboración de la sal. Según Cristóbal Landázuri, esta asociación humana conformaba un cacicazgo y se adscribía al grupo étnico de los pastos<sup>12</sup>. Además, se sugiere que este valle, por su condición de corredor natural con vías de acceso hacia los cuatro puntos cardinales, pudo ser un mercado natural para el intercambio de productos intraétnicos e interétnicos<sup>13</sup>.

Los caminos que comunicaban a estos poblados asentados en la sierra norte con pueblos de la costa y del oriente parecen haber sido numerosos. Ronald Lippi registra once rutas que conectaban Quito con la región de occidente<sup>14</sup>. Antonio Fresco identifica dos rutas que unen asentamientos ubicados en los territorios de Imbabura y Pichincha. La primera ruta enlazaría el sector del río Chota con Salinas, Otavalo y Quito, mientras que la segunda unía los señoríos étnicos *Karanki* y *Kayambi* con importantes centros ceremoniales: *Suka Pamba* (actualmente denominado Socapamba), *Kuchi Karanki* (hoy Zuleta) y *Puendo Yachil* (hoy Puntiachil). El camino sería el siguiente: “Desde la ciudad de Ibarra se dirigía al sur para llegar a Cayambe, pasando por la hacienda

<sup>10</sup> Christiana Borchart y Segundo E. Moreno, *Crónica indiana del Ecuador antiguo*, Quito, Editorial Abya-Yala, 1997, p. 48.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>12</sup> Cristóbal Landázuri, *Los curacazgos pastos prehispánicos: agricultura y comercio, Siglo XVI, s.l.*, Colección Pendoneros no. 13. s.f., p. 19.

<sup>13</sup> José Echeverría, José Berenguer y María Victoria Uribe, *Prospecciones en el valle del Chota-Mira*, s.l., 1995, pp. 45-46.

<sup>14</sup> Ronald Lippi, *Arqueología y etnohistoria de Suramérica. Encuentros precolombinos entre serranos y costeños en el país yumbo (Pichincha Occidental, Ecuador) en intercambio y comercio entre costa, andes y selva*, Quito, Museo Jacinto Jijón y Caamaño, 1998, p. 202.

Zuleta y la población de Pesillo; luego remontaba cerro de Pambamarca para descender a El Quinche y luego seguir a Quito, pasando por las poblaciones de Yaruquí, Puenbo, Tumbaco y Guápulo”<sup>15</sup>.

En la región austral del Ecuador también se han identificado caminos descritos en diversas crónicas, cuya infraestructura da cuenta del nivel organizativo de las poblaciones asentadas en este territorio. De los cañaris se conoce que formaron una estructurada jefatura regional sobre las actuales provincias de Cañar y Azuay y secciones de Chimborazo, Guayas, El Oro y Morona Santiago. Las redes viales construidas por los cañaris más tarde fueron fortalecidas y reutilizadas por los incas, conforme lo indican las crónicas. Wolf al estudiar la ruta entre Achupallas e Ingapirca registra “restos de esa obra grandiosa del imperio incásico, una carretera ancha, bien empedrada”<sup>16</sup>.

Al sur del país, la evidencia histórica también confirma la presencia de los paltas, quienes tuvieron dominio sobre la actual provincia de Loja y que, de acuerdo con Cieza de León, sostenían un nivel elemental de organización política, así como conocimientos para manejar pisos climáticos, dirigir un sistema agrícola e intercambiar productos. Esta circunstancia explica la necesidad que tuvieron de abrir caminos para comunicarse con otros pueblos. Así mantuvieron contactos comerciales con la costa del Pacífico y con el pueblo shuar situado en la Amazonia; intercambiaban productos agrícolas como maíz, fréjol, yuca para obtener sal, especialmente<sup>17</sup>.

Los incas, al avanzar por este sector hacia el norte, encontraron resistencia tanto de los paltas como posteriormente de los cañaris. No obstante, la expansión de su imperio logró consolidarse dejando a su paso huellas de su filosofía expansionista: “la organización del territorio dentro del patrón colectivista del Tahuantinsuyo demoró [...] El primer paso dado por los invasores fue el de construir un camino real bien trazado y estable, que cruzase el territorio de sur a norte y les mantuviese unidos al resto del imperio”<sup>18</sup>. A ello se suman obras de ingeniería como tambos y puentes que tuvieron un rol complementario en la construcción del camino real<sup>19</sup>.

Estas infraestructuras además tuvieron la función de ganar la simpatía de los pueblos subyugados. Así lo refieren los escritos de Federico González Suárez, al mencionar que el inca Túpac Yupanqui, al avanzar por la región cañari, hizo tender puentes en los ríos y dispuso la construcción de varios edificios, religiosos y profanos, para captar el afecto de los cañaris y tenerlos sujetos<sup>20</sup>.

El dominio del incario se consolidó a lo largo del siglo XV al superar la entereza defensiva de los distintos pueblos que encontraron a su paso. La presencia inca provocó varios cambios en lo social, económico y político: se impuso otro idioma, otras tradiciones religiosas y otra concepción del espacio, puesto que los mejores terrenos y la mejor producción se destinaron para el culto al sol, para el Inca y para los nobles del Cuzco.

<sup>15</sup> Antonio Fresco, *La red vial del imperio inca en los andes ecuatoriales*, s.c., s.e., 2004, p. 145.

<sup>16</sup> Teodoro Wolf, *Geografía y geología del Ecuador*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1975, pp. 68-647.

<sup>17</sup> Pedro Cieza de León, *La crónica del Perú*, Madrid, Biblioteca de autores españoles, ediciones Atlas, 1947, p. 311.

<sup>18</sup> Luis Andrade, *Biografía de Atahualpa*, Quito, Publicaciones F.E.D. 1995, p. 14.

<sup>19</sup> Victoria Castro, et al., *Problemas orientadores y metodología para el estudio del Qhapaq Ñan en Atacama: desde el portezuelo del Inka hasta Río Grande en Chungara*, s.l., Revista de Antropología Chilena, Volumen 36, 2004.

<sup>20</sup> Federico González Suárez, *Historia General de la república del Ecuador*, Guayaquil, Ediciones Ariel, s.f., pp. 42-43.

Para el control territorial, construyeron edificaciones arquitectónicas de gran envergadura que demostraron una concepción estratégica del territorio. Según Echeverría, “los incas construían dichas fortalezas en puntos estratégicos cercanos a los puntos de control, junto a las carreteras u otras rutas muy transitadas (especialmente para el tráfico de productos entre regiones ecológicamente complementarias)”<sup>21</sup>.

Según Oberem, precisamente el camino que comunica Quito con la sierra norte pasaba por el complejo de Pambamarca en tiempos prehispánicos, el cual estaba custodiado por un pequeño puesto de guardia fortificado<sup>22</sup>. Hyslop, explica que en el territorio del Tahuantinsuyo se identifican cuatro obras monumentales de este tipo que habrían tenido funciones de vigilancia y de defensa. Sobre el complejo de Pambamarca, afirma que puede ser el más grande construido por los incas en sus dominios: está conformado por catorce recintos amurallados y se extiende en más de 6 km sobre la cima de una montaña.

## Componente arqueológico

En la red vial del tramo del Ecuador se encuentran los siguientes tipos de caminos y de técnicas constructivas:

- En la sección de camino de la provincia del Carchi, se encontró el camino de tipo tallado en roca que se caracteriza por el uso de material de construcción caliza, por su ausencia de bordes o muros asociados. En el trayecto Pulcas-Troya, Carchi, se halló camino tipo plataforma (corte talud), encerrado por muros y excavado. La técnica constructiva empleada en la calzada es tierra piedra por sustracción, siendo el material predominante la tierra.



*El camino se utiliza para el transporte de animales de carga y se asocia a cultivos de maíz, papa, trigo y cebada, entre otros productos agrícolas*  
Fotografía: Jeaneth Coque

- En la sección de camino Pimán-Caranqui se advierte el tipo plataforma (corte talud), camino que se asienta sobre muros de contención.

<sup>21</sup> José Echeverría, *Las sociedades prehispánicas de la Sierra norte del Ecuador. Una aproximación arqueológica y antropológica*, Colección Otavalo en la Historia, Serie I, perspectiva histórica, Volumen no. I, Quito, Instituto Otavaleño de Antropología, 2004, p. 247.

<sup>22</sup> Udo Oberem, *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana*, p. 87.



La técnica empleada es por sustracción y se usaron piedras pequeñas y tierra, siendo este último el material predominante.



En la actualidad este segmento de camino es usado por propietarios de fincas aledañas para el traslado a pastizales y a zonas de cultivo  
Fotografía: Carina Caiza

- En la sección de camino Pucará-Quito Loma se observa el tipo despejado, cuya característica es la simple rastrillada o limpieza; estos caminos carecen de elementos arquitectónicos complementarios.



El camino conduce al complejo militar de Pambamarca, el cual permitía el control de rutas de comercio con la Amazonia  
Fotografía: Olga Woolfson

- En el subtramo Achupallas-Ingapirca los caminos exponen el tipo corte talud y excavado, mientras que la técnica constructiva de la calzada es por sustracción y tierra piedra. También se inventariaron caminos acompañados de muros, cuya técnica de construcción es el pircado, que consiste en la colocación de piedras de diferente diámetro y forma, una sobre otra, sin ningún acomodo o aparejo<sup>23</sup>.



En este subtramo el camino se encuentra asociado al turismo rural, tanto por la laguna de culebrillas como por el complejo arqueológico  
Fotografía: Jorge Martínez

- En la sección registrada en Loja predominan los caminos de tipo despejado, mientras que algunas partes exponen el tipo amojonado que se reconoce por las hileras de piedras que delimitan el sendero.



Puente roto al fondo del camino, en Jimbura, Loja  
Fotografía: Jeaneth Coque

<sup>23</sup> Mónica Bolaños, Oswaldo Tobar y Fredy Ramos, *Metodología para la identificación de caminos prehispánicos en el territorio ecuatoriano*, Quito, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2008.

A modo de observación general, se puede mencionar que el ancho de los caminos oscila entre 0,5 m y 4 m, variación que obedece a las condiciones geográficas donde se los encuentra o al uso que la población ha hecho de estas vías.

Este componente de investigación registró varios factores que influyen en el deterioro de los caminos: las condiciones climáticas y la exposición de estos a la destemplanza figuran entre las principales causas que afectan su estado de conservación. También se registraron factores antrópicos, como las actividades agrícolas, el corte de leña, el pastoreo y, en otros casos, el desuso de las redes viales.

### Entorno biológico del *Qhapaq Ñan*

Las secciones de camino que atraviesan la parte oriental de la provincia del Carchi se localizan dentro de la ecorregión denominada *bosques montanos andinos del noroccidente*, considerada entre las más diversas del planeta. La geografía agreste de los Andes y los períodos de glaciación crearon un efecto de aislamiento en el que las comunidades de plantas y animales se adaptaron con gran éxito. Esta ecorregión presenta características topográficas, climáticas y biogeográficas particulares como consecuencia del cambio altitudinal, lo cual permite que concentre una importante biodiversidad y que tenga la mayor concentración de zonas endémicas de aves.

La vegetación en este sector está caracterizada por especies vegetales arbustivas y herbáceas, siendo representativas las familias *Solanaceae*, *Asteraceae* y *Cucurbitaceae* que se divisa al recorrer los caminos. En la sección Pulcas-Troya se registra vegetación de páramo y pastizales.

El registro faunístico de la sección de Rumichaca señala una variedad de aves como gorriones, mirlos, tórtolas y golondrinas. En la parte baja del puente se localizó una numerosa colonia del vencejo cuelliblanco (*Streptoprocne zonaris*), especie común que vive en bandadas y que anida en los riscos, en las grietas y detrás de los saltos de agua.

El entorno de Pulcas, provincia del Carchi, posee una fauna característica conformada por aves como colibríes, matorraleros, gorriones, mirlos, tangaras, pinchaflores, entre otras aves. En la zona de Quito Loma, investigaciones recientes registran veintisiete especies de mamíferos, destacándose el lobo de páramo y el conejo; también se identificaron cuarenta y cuatro especies de aves, entre las que resaltan el pinchaflores negro (*Diglossa humeralis*), el semillero colifajeado (*Catamenia analis*) y el colibrí solángel.

Más al sur, en la sección Cangahua-Quito Loma se ha identificado la formación de páramo de pajonal. De acuerdo con el inventario realizado por la Universidad Central en el 2009, se registraron 125 especies en flora: 99 especies son vasculares –de ellas 90 son nativas– y 26 no vasculares.

El sitio de Quito Loma, por su trascendencia histórica, fue objeto de prospecciones arqueológicas que permitieron hallar evidencias de huesos de animales siendo los más representativos: llamas, venados y perros. La presencia de llamas dentro de las poblaciones preincas e incas ha permitido sustentar información descrita en algunas crónicas. Es así que se conoce que estos animales fueron utilizados para diferentes actividades: como animales de carga, como recurso de proteína, como materia prima para confeccionar textiles y como animales de ofrenda.



En la actualidad en las comunidades al norte de Quito es poco frecuente encontrar llamas de uso doméstico  
Ilustración: Felipe Guamán Poma de Ayala

La diversidad biológica también es característica en el subtramo Achupallas-Ingapirca, que se encuentra entre dos ecorregiones: la primera se inscribe en los *bosques montanos de los Andes noroccidentales*, que es una de las ecorregiones calificada como sobresaliente a nivel global y cuyo estado de conservación está catalogado en peligro por el alto impacto antropogénico al que se encuentra sometido. La segunda es parte del *páramo norandino* o *páramo del norte de los Andes*, considerada también de importancia a nivel global y calificada en estado de vulnerabilidad. Estas dos áreas geográficas son importantes por su alto nivel de biodiversidad, endemismo e importancia por sus servicios ambientales.

La flora asociada a este subtramo tiene relación directa con los pisos climáticos. Así, en el páramo de pajonal se encuentran especies como la paja, chuquiragua, chamisa, chimbla, entre otras plantas. En la zona de cultivo se encuentran ocas, mellocos, fréjol, arveja, mashua, habas, maíz, pino, eucaliptos, entre otras especies.

En la sierra central también se han encontrado evidencias arqueológicas que proporcionan información acerca de la vida faunística del entorno donde habitaron grupos étnicos como los puruhaes y los cañaris. El trabajo de Jijón y Caamaño constató restos de llamas en esta zona.

Uno de los sitios mejor estudiados arqueológicamente es Ingapirca, complejo conexo al *Qhapaq Ñan* en el que se han identificado cuernos de venado, huesos de camélidos y esqueletos de guacamayos. Además, se han reconocido representaciones de búhos, lechuzas y loros en hachas de bronce halladas en las excavaciones, iconografía directamente vinculada a los mitos cañaris<sup>24</sup>. Por otra parte, estudios contemporáneos destacan la presencia de mamíferos como lobos de páramo, guarros, el caracara curiquingue –conocido en la mitología inca como el pájaro mago–, entre otros animales. La avifauna registró un total de cincuenta especies: colibrí, águila pechinegra y el cóndor andino, entre otras.

En el *Expediente binacional Ecuador-Perú*, que tiene por objeto la sección San José-Llmacanchi-Las Limas, en el cantón Espíndola, Loja, se indica que los caminos binacionales se localizan en el reino neotropical, en la ecorregión de los bosques de la cordillera Real oriental, la cual recibe influencias climáticas y biogeográficas de la cuenca del Amazonas y de las cuencas montañosas del sur de Ecuador. Este sector se caracteriza por su alto nivel de humedad ya que anualmente tiene entre 1000 m y 2000 m de lluvia por año. En zonas con elevaciones bajas, se puede observar los bosques de ceja de montaña con abundantes árboles y arbustos, diversos en flora y fauna<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Andrés Gutiérrez, *Dioses, símbolos y alimentación en los Andes. Interacción hombre-fauna en el Ecuador prehispánico*, Quito, Ediciones Abya – Yala, 2009, pp. 286-289.

<sup>25</sup> Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, *Expediente binacional Ecuador-Perú*, Quito, documento inédito, 2011, p. 94.

En el entorno de los caminos se registraron treinta y cuatro especies de flora que se usan como insumos en medicina tradicional, como alimentos o como materia prima para la elaboración de artesanías o muebles. Están registradas yuca, café, mora, ortiguilla, flor del quinde, hierbaluisa, sauco, faique, entre otras especies vegetales.

El registro faunístico de mamíferos en esta sección establece diecisiete especies, entre las que se cuentan las ardillas, mustélidos y raposas como los animales más comunes. Se detallaron además sesenta y ocho especies de aves, de las cuales el hornero, gorrión, pájaro brujo y el gallinazo son las más abundantes.

### Componente de etnografía y oralidad

Para el tratamiento del Patrimonio Cultural Inmaterial asociado al *Qhapaq Ñan*, hay que partir del uso social y cotidiano que dan los pobladores a los caminos y de la apropiación del entorno físico y geográfico que han cimentado a lo largo de la historia. Esta relación de los pobladores con su entorno evidencia una compleja interdependencia, en donde no se separa lo material de lo inmaterial, es decir, en este contexto, el ser humano construye una relación que denota un vínculo entra la naturaleza, el ser humano y el ser no humano<sup>26</sup>, conjunción de elementos que fragua una dinámica cultural. Para los habitantes de las comunidades adyacentes, los caminos y el entorno natural que los rodea posee vitalidad y significación cultural. Es así que:

A lo largo del *Qhapaq Ñan* –desde Argentina Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú– la presencia de los caminos no sólo ha dejado los vestigios de antiguas rutas alrededor de las viviendas de los pobladores, sino también sendas mentales estructuradas en la memoria de las personas, las cuales son heredadas y actualizadas de generación en generación mediante las tradiciones y expresiones orales<sup>27</sup>.

Para Richard Mujica, la memoria es uno de los elementos claves para comprender este bien cultural, ya que tiene que ver con todas las tramas de la cultura y tiene la propiedad dialéctica de dar continuidad y dinámica a todo el corpus cultural de los caminos<sup>28</sup>. En este sentido, sostiene que se trata de un eje integrador y vinculador *intracultural*<sup>29</sup> e intercultural, en la medida que los caminos permiten el traslado de personas entre poblados y, con ellos, el movimiento de los bienes culturales. La memoria, como núcleo integrador y dinamizador que promueve la continuidad de un cúmulo de saberes logrados por el ser humano, se erige en principio ontológico y en referente temporal de los grupos asociados al *Qhapaq Ñan*<sup>30</sup>.

Para el caso del estudio del patrimonio inmaterial asociado a esta red vial, las prácticas y expresiones culturales registradas son evidencia del tránsito de un conjunto de saberes a través del tiempo y son además el producto del sincretismo entre las culturas de los antiguos señoríos étnicos, de los incas y de la vertiente hispana.

<sup>26</sup> Richard Mujica Angulo, *Atributos culturales inmateriales Qhapaq Ñan Sistema Vial Andino*, s.l., documento inédito, 2012, p. 7.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 5-6.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 10.

*La memoria es clave para comprender las prácticas culturales de las comunidades asociadas al Sistema Vial y sostiene la continuidad y dinámica cultural de los caminos.*

En términos generales, se puede afirmar que hay expresiones del PCI que han mantenido su vigencia a lo largo del tiempo, pero asimismo se observa que en determinados sitios la tradición cultural casi ha desaparecido. Así, por ejemplo, en las poblaciones conexas a los caminos de la sección Rumichaca no se identificaron especialistas en medicina tradicional o expresiones culturales que expongan la cultura ancestral de los pueblos conexas; sin embargo, sí existen topónimos que, por tradición oral y al ser mencionados en las crónicas, han contribuido para trazar el recorrido del *Qhapaq Ñan*. En el siguiente fragmento, Cieza de León identifica al camino inca en esta zona:

También se llega a un río, cerca del cual se ve adonde antiguamente los reyes incas tuvieron hecha una fortaleza, de donde daban guerra a los Pastos y salían a la conquista dellos, y esta una puente en este río, hecha natural, que parece artificial. Llámase este puente Lumichaca en lengua de los Ingas y en la nuestra decir puente de piedra<sup>31</sup>.

El análisis de los topónimos también permite inferir los nombres de algunos poblados asociados a los caminos: los habitantes en Tayas, de la parroquia Urbina, cantón Tulcán, relatan que antiguamente hubo una guerra entre poblados y que los vencedores gritaron al final “ganamos los tayas”, cuyo significado es hombre valiente. De esta forma quedó

establecido el topónimo que dio nombre al pueblo y que se mantiene hasta la actualidad.

En el territorio del pueblo caranqui, los pobladores aún retienen en la memoria caminos antiguos que conectaban sitios aledaños que comunicaban poblados de la sierra con sitios de la Amazonia e inclusive con sitios arqueológicos situados en la ruta. Los habitantes del entorno de estos caminos mantienen vigentes algunas prácticas culturales:

- El rito tradicional del *taksay* o lavado de la ropa del difunto se realiza para desear un buen viaje al muerto. En esta actividad, primero se limpia la casa de la persona que fallece, al tiempo que se prepara el lugar para la velación. Al término de la limpieza, se recoge la basura y se la bota en la cementera que sembraba el difunto. En determinado momento se lava la ropa del muerto y una vez que está limpia, al difunto se lo viste y queda listo para la velación y el entierro.
- La fiesta del *huasipichay*, o barrido de la casa, se hace cuando se termina de construir una casa. En algunos poblados la gente, vestida de negro, lleva frutas, caramelos y trago que reparten entre los asistentes.
- En el ámbito de la medicina tradicional, se usan plantas como la chilca, negra para el espanto; el llantén y la manzanilla, para las inflamaciones; o la planta de matico, la ortiga y la ruda, para el mal aire y el espanto.

<sup>31</sup> Pedro Cieza de León, *La crónica del Perú*, Madrid, Biblioteca de autores españoles, ediciones Atlas, 1947, p. 389.

- En Cayambe y sus alrededores, una de las tradiciones anuales más importantes es la fiesta de la cosecha que representa un sincretismo cultural religioso de agradecimiento a la *Pachamama*. En esta fiesta destacan personajes como los aruchicos y el *diabluma*, quienes danzan por las calles de la comunidad acompañados por los músicos. Dos momentos importantes de la fiesta son la toma de la plaza y la danza que realizan hombres y mujeres en el sitio ceremonial de Puntuyachil.

Más al sur del callejón interandino, en el subtramo Achupallas-Ingapirca, la sabiduría ancestral está presente en el trabajo agrícola que realizan los habitantes de las comunidades de Azuay, Zaglay y Achupallas, ubicadas en este trayecto. Estos poblados tienen diferentes épocas de siembra, de acuerdo con las temporadas climáticas del año. Para iniciar estas siembras se debe cumplir con los ciclos espirituales y agrofestivos de las comunidades, conforme el tipo de cultivo y los pisos altitudinales<sup>32</sup>. Así, se tiene el siguiente calendario agrícola de la zona:

MES	ACTIVIDADES AGRÍCOLAS Y PRODUCTIVAS
Enero	Siembra de trigo
Febrero	Siembra de arveja
Marzo	Siembra de arveja
Abril	Siembra de papas
Mayo	Siembra de papas
Junio	Cosecha de cebada, trigo, arveja, habas y ocas
Julio	Cosecha de cebada, trigo, arveja, habas y ocas
Agosto	Cosecha de maíz, papas
Septiembre	Cosecha de papas
Octubre	Siembra de maíz y ocas
Noviembre	Siembra de maíz, cebada y habas
Diciembre	Siembra de papas, de cebada y habas

<sup>32</sup> Celso Recalde, et al., *Tesoros del Qhapaq Ñan*, Quito, Editorial El Conejo, Ministerio Coordinador de Patrimonio, 2011, p. 162.

Para los pueblos de la sierra, la agricultura es una actividad que está estrechamente relacionada con los saberes tradicionales que reproducen la cosmovisión andina. Precisamente en la comunidad de Zaglay, durante las cosechas, es frecuente escuchar entre los campesinos el canto del Jahuay: composición musicalizada mediante la cual se agradece a la *Pachamama* por las bondades agrícolas.

En la actividad agrícola también coinciden sistemas de reciprocidad andinos que exhiben una forma de convivencia social basada en valores humanos. Al respecto, el *Ayni*, definido como un sistema de trabajo y de reciprocidad familiar entre los miembros de la comunidad, se aplica generalmente en trabajos agrarios y en la construcción de casas.

La ley del *Ayni* funciona de tal modo que si “A” ayuda, colabora o comparte con “B”, este no está necesariamente obligado a reciprocitar con el primero, sino que puede hacerlo con un tercero “C”, y así sucesivamente, porque se debe entender que la relación de reciprocidad no es entre dos personas, sino entre la comunidad con cada uno de sus miembros<sup>33</sup>.

En el mismo ámbito, la minga continúa promoviendo sentidos de reciprocidad en las comunidades andinas. En esta forma de trabajo colectivo la gente participa voluntariamente para ejecutar obras que benefician a la comunidad, como, por ejemplo, la construcción de casas comunales o de canales de riego, la limpieza de caminos y también la participación en las labores agrícolas de siembra o de cosecha. En las mingas se suele sacrificar una res y se prepara chicha para compartirla con los asistentes y, de esta manera, recrear la lógica andina de la reciprocidad.

## Componente de Uso público del *Qhapaq Ñan*

En este corpus se establecieron programas de uso público del bien cultural relacionados con el uso comunitario (en ámbito de rituales, de tránsito y de comercio), el uso turístico y el uso educativo y de investigación; este último lineamiento se enfoca a la producción de conocimiento y a la transmisión de saberes, a través de la investigación multidisciplinaria<sup>34</sup>. Para el efecto se plantearon además los siguientes criterios: respeto a los derechos de la población local, sus usos y costumbres ancestrales, el respeto a la participación o inclusión con la finalidad de incentivar la autogestión de los sitios y caminos, el respeto y cuidado del ambiente, la preservación de daños o impactos a los bienes tangibles, y el acceso adecuado a la información del bien patrimonial<sup>35</sup>.

Los estudios turísticos plantearon rutas patrimoniales y culturales y proyectos turísticos que incluyen la participación de las comunidades, la capacitación a la población en temas relacionados con servicios turísticos, con atención al turista, con el manejo de alimentos, con marketing, entre otros.

De esta forma, la salvaguardia de las manifestaciones culturales de las comunidades asociadas va de la mano de la preservación del Sistema Vial y es una responsabilidad que el Estado ecuatoriano asume, como contraparte, al inscribirse el *Qhapaq Ñan* en la lista de los bienes que forman parte del patrimonio mundial de la Unesco. Este reconocimiento obliga a emprender acciones para impulsar la participación de las comunidades cercanas al sistema vial en los comités para la gestión y desarrollo, a fin de democratizar el uso público de un bien cultural milenario.

<sup>33</sup> Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, *Expediente nacional*, Quito, documento inédito, 2011, p. 321.

<sup>34</sup> Expediente Regional *Qhapaq Ñan*, pp. 1-3.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 1-3.

## Bibliografía

- Andrade, Luis, *Biografía de Atahualpa*, Quito, Publicaciones F.E.D. 1995.
- Bolaños, Mónica, Tobar, Oswaldo y Ramos, Fredy, *Metodología para la identificación de caminos prehispánicos en el territorio ecuatoriano*, Quito, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2008.
- Borchart, Cristina y Moreno E., Segundo, *Crónica indiana del Ecuador antiguo*, Quito, Editorial Abya-Yala, 1997.
- Castro Victoria, et al., *Problemas orientadores y metodología para el estudio del Qhapaq Ñan en Atacama: desde el portezuelo del Inka hasta Río Grande en Chungara, s.c.*, Revista de Antropología Chilena, Volumen 36, 2004.
- Celso Recalde, et al., *Tesoros del Qhapaq Ñan*, Quito, Editorial El Conejo, Ministerio Coordinador de Patrimonio, 2011.
- Cieza de León, Pedro, *La crónica del Perú*, Madrid, Biblioteca de autores españoles, ediciones Atlas, 1947.
- Comité Científico Internacional de Itinerarios Culturales, "Carta de itinerarios culturales", <http://goo.gl/25l3dB>. Acceso: 4 mayo 2014.
- Echeverría, José, Berenguer, José y Uribe, María Victoria, *Prospecciones en el valle del Chota-Mira*, s.l., 1995.
- Echeverría, José, *Las sociedades prehispánicas de la Sierra norte del Ecuador. Una aproximación arqueológica y antropológica*, Quito, Colección Otavalo en la Historia, Instituto Otavaleño de Antropología, 2004.
- Expediente regional Qhapaq Ñan, Sistema Vial Andino*, s.l., documento inédito, 2013.
- Fresco, Antonio, *La red vial del imperio inca en los andes ecuatoriales*, s.l., s.e., 2004.
- González Suarez, Federico, *Historia general de la República del Ecuador*, Guayaquil, Ediciones Ariel, s.f.
- Gutiérrez, Andrés, *Dioses, símbolos y alimentación en los Andes. Interacción hombre-fauna en el Ecuador prehispánico*, Quito, Ediciones Abya – Yala, 2002.
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, *Expediente nacional*, Quito, documento inédito, 2011.
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, *Expediente binacional Ecuador-Colombia*, Quito, documento inédito, 2011.
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, *Expediente binacional Ecuador-Perú*, Quito, documento inédito, 2011.
- Lippi, Ronald, *Arqueología y etnohistoria de Suramérica. Encuentros precolombinos entre serranos y costeños en el país yumbo (Pichincha Occidental, Ecuador) en intercambio y comercio entre costa, andes y selva*, Quito, Museo Jacinto Jijón y Caamaño, 1998.
- Landázuri, Cristóbal, *Los curacazgos pastos prehispánicos: agricultura y comercio, Siglo XVI, s.l.*, Colección Pendoneros no. 13. s.f.
- Marín de Terán, Luis, del Pino, Inés, *Algunas reflexiones sobre el Ecuador Prehispánico y la ciudad Inca de Quito*, Quito, Junta de Andalucía, 2005.
- Martínez Cano, Melinda, *Qhapaq Ñan: rumbo a la nominación*, s.l., documento inédito, s. f.
- Mujica Angulo, Richard, *Atributos culturales inmateriales Qhapaq Ñan Sistema Vial Andino*, s.l., documento inédito, 2012.
- Oberem, Udo, *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana*, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología, 1981.
- Salomon, Frank, *Los señoríos étnicos de Quito*, Quito, Instituto Metropolitano de Patrimonio, 2011.
- Wolf, Teodoro, *Geografía y geología del Ecuador*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1975.
- Unesco, *Textos básicos de la Convención del Patrimonio Mundial. IID. Criterios de evaluación del Valor Universal Excepcional*, s.l., Unesco, 1972.





# Publicaciones

## Serie Estudios

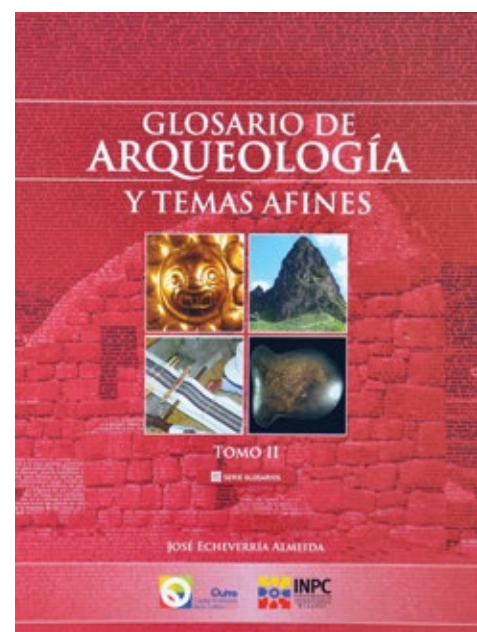
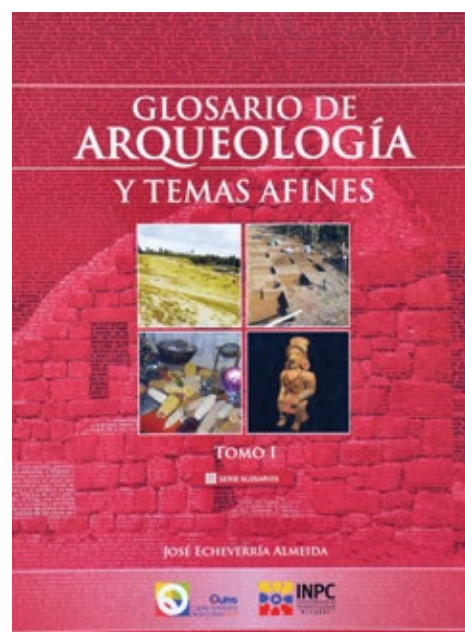
Estas publicaciones amplían el debate y contribuyen al conocimiento del patrimonio cultural, mediante el aporte de estudios históricos, antropológicos, arqueológicos, arquitectónicos, literarios, entre otros. En esta serie se encuentran: *El legado de Sangurima, la obra literaria de José de la Cuadra* y la investigación *Espejo, el ilustrado*. Estos estudios destacan la destreza narrativa, el talento creador y el valor social de las ideas planteadas por estos personajes emblemáticos del Ecuador en sus correspondientes contextos sociales y culturales

También forman parte de esta colección: *Espacios de la memoria en Cuenca* y *San Biritute: lluvia, amor y fertilidad*. El primero reflexiona sobre los imaginarios que los habitantes cuencanos tejen sobre los espacios urbanos, convirtiéndolos en lugares cargados de significación social, mientras que la investigación antropológica sobre el monolito San Biritute, desde una visión local y testimonial, expone una lectura de los procesos históricos, culturales y del territorio en torno a esta figura de gran significación cultural para la comuna de Sacachún.



### Serie Glosarios

En esta línea editorial se publican textos que detallan terminologías estandarizadas para el tratamiento técnico de los diversos tipos de bienes culturales. De esta serie forma parte el *Glosario de arqueología y temas afines, tomos I y II*, los cuales recopilan términos normatizados que se relacionan con el estudio y trabajo arqueológico desde una visión interdisciplinaria. Los dos tomos están organizados por temáticas que vinculan la actividad arqueológica, así como la interpretación de evidencias culturales y sus usos sociales.



## Serie Normativas y Directrices

Incluye publicaciones que tienen por propósito establecer políticas y direccionar el trabajo técnico relacionado con el registro, inventario, catalogación, conservación y prevención de riesgos de los bienes culturales. En esta línea se publicaron cuatro guías de medidas preventivas cuyos contenidos ofrecen alternativas para contrarrestar los infortunios a los que están expuestos los bienes culturales. Las guías brindan información para el manejo de bienes culturales, para la seguridad y protección de bienes culturales patrimoniales, para enfrentar amenazas sísmicas y para la aplicación de medidas preventivas ante erupciones volcánicas.



### Serie Infantil y Juvenil

Son publicaciones que desde un enfoque pedagógico, apuestan por el acercamiento, sensibilización y la apropiación del público infantil y juvenil al patrimonio cultural del país. *Mitos y leyendas de las provincias del Azuay, Cañar y Morona Santiago* integra mitos y leyendas que trasladan al paisaje sagrado de estas provincias. Cada relato acerca a los consejos sobre distintas maneras de aprovechar los recursos naturales y la forma de convivir con los demás. Este producto es el resultado de una compilación directa de los poseedores de este conocimiento.

La *Cartilla bilingüe shuar-español* y la *Guía didáctica bilingüe shuar-español* abordan pedagógicamente el contexto geográfico, histórico y sociocultural de la nacionalidad shuar, sus mitos, tradiciones y labores cotidianas. Estos productos van dirigidos a la audiencia infantil, la comunidad y los docentes de Nangaritza y Paquisha de la provincia de Zamora Chinchipe y nos acercan de manera crítica a la realidad de este grupo social y a su riqueza cultural.







