

POCI



Patrimonio
Cultural
Inmaterial

NRO. 6 / JULIO - SEPTIEMBRE 2012 / AÑO 2



Avances:

- » **La Plaza Pública**, un espacio intercultural
- » **Los Paisajes Culturales y los Territorios Culturales:** Algunas Reflexiones
- » **La tradición oral** latinoamericana
- » **Las expresiones musicales del pueblo** afrodescendiente de la cuenca del río Chota-Mira
- » **Fiestas patronales de San Pedro y San Pablo** – Machalilla, Manabí

INPC
Instituto Nacional de
Patrimonio Cultural
Ecuador

Rafael Correa Delgado

Presidente Constitucional de la
República del Ecuador

María Fernanda Espinoza Garcés

Ministra Coordinadora de Patrimonio

Erika Sylva Charvet

Ministra de Cultura

Inés Pazmiño Gavilanes

Directora Ejecutiva del Instituto Nacional
de Patrimonio Cultural

Santiago Ordóñez Carpio

Director Regional 6 del INPC

DELEGADOS DEL DIRECTORIO INPC

Gabriela Eljuri Jaramillo

Subsecretaria de Patrimonio Cultural. Ministerio de Cultura
Presidenta del Directorio del INPC

Diego Falconi Garcés

Delegado del Señor Ministro del Interior

Gustavo Martínez

Delegado del Señor Ministerio de Defensa Nacional

Richard García

Delegado de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana

Eduardo Crespo Román

Delegado de la Casa de la Cultura Ecuatoriana al
Directorio del INPC

María Inés Rivadeneira

Delegada del Secretario Nacional de la SENESCYT

César Jaramillo

Asesor del Ministerio Coordinador del Conocimiento y
Talento Humano

Coordinación Editorial

Elena Noboa Jiménez

Santiago Ordóñez

Xavier Pesántez

Producción

INPC- Regional 6

Foto Portada

Diego Castro Ochoa

Procesión Fiesta Pascua Ramos Sisid-Cañar

Diseño y Diagramación

Ideando Publicidad

Impresión

Gráficas Hernández Cia. Ltda

PCI Patrimonio Cultural Inmaterial

Revista del Instituto Nacional de Patrimonio
Cultural

www.inpc.gob.ec

Comentarios y Sugerencias

sordonezc@inpc.gob.ec

Quinta-Edición

Cuenca, abril-junio 2012

2.500 ejemplares / Circulación gratuita

fotografía: Xavier Castro



Pichicha • Procesión Jesús del Gran Poder
Fotografía: Gabriela Guevara



Índice

| | |
|--|----|
| Presentación | 5 |
| Ensayo: | |
| La Plaza Pública, un espacio intercultural (Carolina Calero) | 6 |
| La tradición oral latinoamericana (Víctor Montoya) | 10 |
| Los Paisajes Culturales y los Territorios Culturales: Algunas Reflexiones (Florencio Delgado Espinoza) | 15 |
| Manifestaciones: | |
| Las expresiones musicales del pueblo afrodescendiente de la cuenca del río Chota-Mira (Juan Carlos Franco) | 19 |
| Portadores: | |
| Ruletero de Caramelos de Cuenca Viviana (Iñiguez García) | 22 |
| Histórico: | |
| Oriente Azuayo y dimensión socio-cultural (Juan Fernando Regalado) | 24 |
| Mecenazgo aborígen en la construcción de un templo católico en el sector de Llaucay (Azogues) en el siglo XVI (Diego Arteaga) | 26 |
| Registro Nacional del PCI | |
| Fiestas patronales de San Pedro y San Pablo – Machalilla, Manabí (INPC) | 30 |
| Cartelera | 32 |
| Fotografía del mes (xxxxxxx) | 35 |





Presentación

En busca de fortalecer el conocimiento ciudadano sobre el valor del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI), como elemento destacado para la cohesión y valoración de nuestras identidades, ponemos a su consideración el sexto ejemplar continuo de la Revista PCI, órgano de difusión del Área de Patrimonio Cultural Inmaterial del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC), con cuyos artículos esperamos aportar al cumplimiento de este objetivo, despertar el interés por las múltiples manifestaciones culturales encerradas en los ámbitos del Patrimonio Inmaterial, que no son otra cosa que aquel patrimonio con dimensión humana, dotado de vida y dinamismo y cuya riqueza en nuestro país es inagotable.

En el presente número, correspondiente al trimestre julio/septiembre, presentamos interesantes colaboraciones plasmadas en artículos divididos en secciones temáticas, así entre otros, en la sección Ensayos, presentamos artículos que teorizan sobre varios aspectos del PCI como el Patrimonio Inmaterial percibido desde la tradición oral latinoamericana, esta sección además presenta la visión teórica de la Plaza Pública como un espacio de interculturalidad, un nuevo concepto aplicado al manejo patrimonial, los “Paisajes Culturales” que hace de nexo entre los patrimonios material e inmaterial y cuya aplicación en el país está dando sus primeros pasos.

A estos ensayos conceptuales, se suman artículos sobre manifestaciones como las “Expresiones musicales del pueblo afrodescendiente de la cuenca del río Chota-Mira”, el “ruletero de caramelos” de Cuenca, el oriente Azuayo y su dimensión sociocultural, la celebración de las Fiestas Patronales de San Pedro y San Pablo en Machalilla, provincia de Manabí, etc.

Anhelamos que esta entrega sea de su agrado y despierte su interés por la riqueza del patrimonio cultural inmaterial ecuatoriano.

Inés Pazmiño Gavilanes
Directora Ejecutiva del INPC

La Plaza Pública, un espacio intercultural

*Carolina Calero
Antropóloga*

La gestión de los espacios públicos patrimoniales en el Ecuador, ciertamente constituye un escenario complejo en donde varias visiones, enfoques y actores sociales confluyen sin necesariamente llegar a consensos. Por un lado, tenemos a las instituciones encargadas de la planificación urbana quienes han generado y aplicado modelos de gestión “exitosos”; por otro lado está el sector académico que ha cuestionado fuertemente a la institucionalidad y a los modelos implementados; y finalmente están los habitantes cotidianos de la ciudad que construyen diariamente los espacios, y que existen por sobre la institución o por sobre la teorización académica.

Parece ser que la problemática principal radica en el choque de las visiones de desarrollo que maneja cada sector involucrado en el tema. Sin temor a generalizar, las instituciones encargadas de la planificación de las ciudades, han tendido a focalizar sus esfuerzos y recursos en el mejoramiento de la imagen de la ciudad a través de la denominada “regeneración urbana”. Bajo la premisa de “conservar el patrimonio construido” y “devolver el espacio público a la ciudadanía”, se han aplicado acciones como la “reubicación”





Napo • Doña Lidia, Yachak Kichwa/Quixos
Fotografía: Allison Korn

de los vendedores informales asentados generalmente en las plazas públicas patrimoniales. Para las diversas instituciones, especialmente para las municipalidades, estas acciones son necesarias para “mejorar” la imagen de la ciudad y situar a su población en la cúspide del desarrollo.

En torno a esta visión los sectores académicos, especialmente de profesionales de las Ciencias Humanas han construido sus cuestionamientos. Eduardo Kingman, por ejemplo, señala que la visión de desarrollo y planificación manejada desde las instituciones, esconde un proceso de exclusión, y que esta exclusión es constantemente encubierta por criterios técnicos como los de “higienización”, “ornato”, “ordenamiento”, “desarrollo urbano” (KINGMAN, 1992:19). Y es que desde las ciencias humanas, se plantea otra visión de desarrollo, un desarrollo pensado en términos culturales, sociales y simbólicos, antes que en términos materiales, económicos o estéticos. Y en este sentido, a diferencia del planteamiento de “regenerar” los espacios reubicando a los comerciantes informales, las ciencias sociales proponen procesos de inclusión de aquellos grupos que, por sus condiciones socioeconómicas históricamente arrastradas, no pueden ni deben ser excluidos o invisibilizados a nombre del desarrollo y la conservación del patrimonio.

Este breve análisis se focaliza en mostrar las contradicciones existentes en la tendencia de la “regeneración urbana” aplicada a los espacios públicos patrimoniales, en relación a las políticas actuales plasmadas en la constitución vigente y en la visión de desarrollo expresada en los principios del Sumak Kawsay, en donde se propone “reconstruir lo público para reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros –entre

diversos pero iguales- a fin de que prospere la posibilidad de reciprocidad y mutuo reconocimiento, y con ello posibilitar la autorrealización y la construcción de un porvenir social compartido” (Plan Nacional del Buen Vivir, 2009: 6). Ciertamente se trata de una propuesta de paz que exige la construcción de nuevas propuestas basadas en la participación, la equidad, la interculturalidad y el respeto a Los Otros en armonía con el entorno social y la naturaleza.

El punto en discusión radica en la pertinencia de los procesos de “reubicación” de los vendedores informales desde plazas patrimoniales a centros comerciales prediseñados, o a otros lugares apartados de los centros turísticos de las urbes.

Las propuestas de reubicación, que más que propuestas ha sido políticas aplicadas en gran parte de las ciudades patrimoniales, implica de por sí la eliminación de espacios al aire libre para el comercio. Si bien no podemos asegurar que el comercio informal tenga una vinculación directa con las formas de intercambio prehispánico, si podemos afirmar que trata de una dinámica que desobedece al mercado oficial. Existe por ejemplo el derecho al “regateo”, al “fío”, el contacto personalizado entre comprador y vendedor y la existencia de estructuras sociales al interior de esta forma de comercio como el vínculo entre familiares y amigos que incluso por generaciones han ocupado el espacio. Estas dinámicas son parte de la cultura local-urbana, y por lo tanto tienen una carga identitaria.

Por otro lado, tenemos que la reubicación de los comerciantes, sustentada en el lema de “devolver el espacio público a los ciudadanos”, es de por sí excluyente, y en este sentido



Napo • Jondachi, comunidad de los Kichwa/Quixos
Fotografía: Allison Korn





concordamos con Kingman. Se “abre” el espacio público para aquellos ciudadanos (turistas, visitantes, habitantes) que antes supuestamente no podían acceder debido a la ocupación masiva del comercio informal, pero por otro lado, se niega el acceso a los comerciantes, que más bien son desplazados a áreas periféricas, a centros comerciales “más decentes”, o en casos extremos hasta en subsuelos como propone el Municipio de Guaranda respecto a la Plaza Patrimonial 15 de Mayo. Esto contradice totalmente al Art. 23. de la constitución en donde se establece que “las personas tienen derecho a acceder y participar del espacio público como ámbito de deliberación, intercambio cultural, cohesión social y promoción de la igualdad en la diversidad. El derecho a difundir en el espacio público las propias expresiones culturales se ejercerá sin más limitaciones que las que establezca la ley, con sujeción a los principios constitucionales”.

Por otro lado, nos preguntamos sobre los niveles de participación que las instituciones incluyen en los diversos procesos de reubicación y “regeneración urbana”. Actualmente la participación ciudadana un Poder del Estado, y en ese sentido, es deber de las instituciones y especialmente de los Gobiernos Autónomos Descentralizados, consolidar un Sistema de Participación Ciudadana. Pero una participación que no se confunda con “validar socialmente”, proyectos, propuestas y decisiones ya implementadas.

La política de reubicación o mejor dicho, los procesos mismos contradice lo establecido en la constitución y en el Plan del Buen Vivir, pues lo que se propone con énfasis es justamente “auspiciar la igualdad, cohesión social y territorial en la diversidad; construir y fortalecer espacios públicos, interculturales y de encuentro común; afirmar y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la plurinacionalidad y la interculturalidad; garantizar la vigencia de los derechos y la justicia” ¹, entre otros aspectos.

Finalmente nos preguntamos, si la conservación del Patrimonio Material evidenciado en los espacios patrimoniales, necesariamente debe estar divorciada de los usos sociales que son parte de procesos históricos, que se van modificando y reflejando transformaciones culturales, estructuras socioeconómicas y mentalidades. El patrimonio cultural no puede ser congelado, tampoco seleccionado para que ciertas poblaciones lo usen y “pongan en valor”. El patrimonio cultural es un derecho, y su significado se conserva por su uso dinámico. En torno a la materialidad de los espacios, existen manifestaciones culturales intangibles y tejidos sociales que no deben ser anulados a nombre del desarrollo urbano y la gestión patrimonial.

Esta no es una postura radical. Tampoco un capricho ideológico. La clave está en lograr consensos. La plaza pública es un espacio público de encuentro de la diversidad. Y el acceso de la ciudadanía al patrimonio cultural es un derecho constitucional. En este sentido se plantea que los espacios públicos deben ser democratizados, diversos, para los unos y para los otros. Requieren de regulación, por supuesto. Los vendedores informales necesitan mejorar sus condiciones, sus servicios, necesitan organizarse y respetar los espacios, el entorno y la ciudad. Pero por qué no pensar en que las plazas patrimoniales, por ejemplo, tengan varios usos. Nos referimos a replantear los usos sin radicalizar o polarizar las propuestas, es decir permitir el comercio informal, las expresiones artísticas, el turismo, la dispersión, etc. Es sólo cuestión de negociar y plantear propuestas verdaderamente participativas que no se queden en la socialización mal llamada participación. Los espacios públicos que requieren de ser reorganizados deben ser multiusos y diversos. Esto por su puesto implica procesos más complejos, que muchas veces son evitados por implicar más tiempo y capacidad técnica para negociar; sin embargo, son proyectos sostenibles y en gran medida revolucionarios.

BIBLIOGRAFÍA:

KINGMAN, Eduardo. “Quito, vida social y modificaciones urbanas” en *Enfoques y estudios históricos Quito. Serie Quito. Quito 1992 (d). p:140*
PLAN NACIONAL PARA EL BUEN VIVIR, PÁG. 7

¹.- PLAN NACIONAL PARA EL BUEN VIVIR, PÁG. 7



La tradición oral latinoamericana

La tradición oral latinoamericana, desde su pasado milenario, tuvo innumerables Iriartes, Esopos y Samaniegos que, aun sin saber leer ni escribir, transmitieron las fábulas de generación en generación y de boca en boca, hasta que aparecieron los compiladores de la colonia y la república, quienes, gracias al buen manejo de la pluma y el tintero, perpetuaron la memoria colectiva en las páginas de los libros impresos, pasando así de la oralidad a la escritura y salvando una rica tradición popular que, de otro modo, pudo haber sucumbido en el tiempo y el olvido.

No se sabe con certeza cuándo surgieron estas fábulas cuyos protagonistas están dotados de voz humana, mas es probable que fueron introducidas en América durante el siglo XVI, no tanto por las huestes de Hernán Cortés y Francisco Pizarro, sino, más bien, por los esclavos africanos traídos como mercancía humana, pues los folklorólogos detectaron que las fábulas de origen africano, aunque en versiones diferentes, se contaban en las minas y las plantaciones donde existieron esclavos negros; los cuales, a pesar de haber echado por la borda a los dioses de la fecundidad para evitar la multiplicación de esclavos en tierras americanas, decidieron conservar las fábulas de la tradición oral y difundirlas entre los indígenas que compartían la misma suerte del despojo y la colonización. Con el paso del tiempo, estas fábulas se impregnaron del folklore y los vocablos típicos de las culturas precolombinas.

Algunas fábulas de la tradición oral son prodigios de la imaginación popular, imaginación que no siempre es una aberración de la lógica, sino un modo de expresar las sensaciones y emociones del alma por medio de imágenes, emblemas y símbolos. En tanto otras, de enorme poder sugestivo y expresión lacónica, hunden sus raíces en las culturas ancestrales y son piezas claves del folklore, pues son muestras vivas de la fidelidad con que la memoria colectiva conserva el ingenio y la sabiduría populares.

Desde tiempos muy remotos, los hombres han usado el velo de la ficción o de la simbología para defender las virtudes y criticar los defectos; y, ante todo, para cuestionar a los poderes de dominación, pues la fábula, al igual que la trova en la antigua Grecia o Roma, es una suerte de venganza del esclavo dotado de ingenio y talento. Por ejemplo, el zorro y el conejo, que representan la astucia y la picardía, son dos de los personajes en torno a los cuales gira la mayor cantidad de fábulas latinoamericanas. En Perú y Bolivia se los conoce con el nombre genérico de “Cumpa Conejo y Atoj Antoño”. En Colombia y Ecuador como “Tío Conejo y Tía Zorra” y en Argentina como “Don Juan, el Zorro y el Conejo”.

Los personajes de las fábulas representan casi siempre figuras arquetípicas que simbolizan las virtudes y los defectos humanos, y dentro de una peculiar estructura, el malo es perfectamente malo y el bueno es inconfundiblemente bueno, y el anhelo de justicia, tan fuerte entre los niños como entre los desposeídos, desenlaza en el premio y el castigo correspondientes; más todavía, para que la moraleja y la nobleza de los diálogos adquieran mayor efecto, se ha recurrido



al género de la fábula, cuyos personajes, aparte de ser los héroes de los niños latinoamericanos, no tienen nada que envidiar a los de Occidente y a los dibujos animados de Walt Disney.

En la actualidad, las fábulas de la tradición oral, que representan la lucha del débil contra el fuerte o la simple realización de una travesura, no sólo pasan a enriquecer el acervo cultural de un continente tan complejo como el latinoamericano, sino que son joyas literarias dignas de ser incluidas en antologías de literatura infantil, por cuanto la fábula es una de las formas primeras y predilectas de los niños, y los fabulistas los magos de la palabra oral y escrita.

Cuentos de espanto y aparecidos

En los cuentos provenientes de la tradición oral, la vida y la muerte tienen diversas interpretaciones; y una de éstas, de carácter tanto pagano como cristiano, es la creencia popular de que el alma -o espíritu- sobrevive a la muerte y que, tras el juicio final, unos van a disfrutar de la felicidad en el Paraíso y otros a sufrir los tormentos entre las llamas del Infierno.

Según Carl G. Jung, el alma del inconsciente humano forma también parte de los elementos vivos de la naturaleza. Entre los pueblos primitivos, "cuya conciencia está en un nivel de desarrollo distinto al nuestro, el alma -o psique- no se considera unitario. Muchos primitivos suponen que el hombre tiene un alma selvática además de la suya propia, y que esa alma selvática está encarnada en un animal salvaje o en un árbol, con el cual el individuo tiene cierta clase de identidad psíquica (...) Es un hecho psicológico muy conocido que un individuo pueda tener tal identidad inconsciente con alguna otra persona o con un objeto (...) Esta identidad toma diversidad de formas entre los primitivos. Si el alma selvática es la de un animal, al propio animal se le considera como una especie de hermano del hombre. Un hombre cuyo hermano sea, por ejemplo, un cocodrilo, se supone que está a salvo cuando nade en un río infestado de cocodrilos. Si el alma selvática es un árbol, se supone que el árbol tiene algo así como una autoridad paternal sobre el individuo concernido. En ambos casos, una ofensa contra el alma selvática se interpreta como una ofensa contra el hombre" (Jung, C-G., 1995, p. 289).

En las culturas ancestrales latinoamericanas, desde antes de la era cristiana, se cree que el alma es algo intangible y que puede seguir vivo, en forma de fantasma o espíritu, tras el deceso del cuerpo. Una vez muerta la persona, su alma se torna en un astro luminoso que se va al cielo o que, una vez condenada a vagar como alma en pena, vuelve al reino de los vivos para vengar ofensas, cobrar a los deudores, castigar a los infieles y espantar a los más incautos. Estos personajes de doble vida, amparados por la oscuridad, aparecen en pozos, parajes solitarios y casas abandonadas, y su presencia es casi siempre anunciada por el aleteo de una mariposa nocturna, el trueno del relámpago, el crujido de las maderas, el crepitar del fuego y el soplo del viento. Los difuntos se aparecen en forma de luz cuando se trata de almas del Purgatorio y en forma de bulto negro o de hombre grotesco si se trata de almas condenadas.

Algunas creencias dicen que las mujeres perversas se convierten en brujas o en sacerdotisas que mantienen vínculos con las "fuerzas de las tinieblas" y que, a veces, pueden proceder como un demonio de la muerte, tal cual se las representa en ciertos mitos, leyendas y

cuentos de hadas. Otras supersticiones dan cuenta de que la bruja se aparece en forma de cerdo, caballo o perro, y que existen varias fórmulas para defenderse de estas arpias, como colocar una cruz de fresno, una herradura y una rama de laurel en la puerta de la casa, o poner dos dedos en cruz y decir: "Puyes", "Jesús, María y José" u otras palabras santas.

Según cuenta la tradición oral, las brujas se reúnen en vísperas de San Juan y durante la Semana Santa; ocasiones en las que se celebran ceremonias dirigidas por el diablo. Allí se inician las novicias por medio de orgías sexuales, en las que se incluyen niños y animales, y donde no faltan los rituales de canibalismo y magia negra. Unos dicen que las comidas y bebidas que consumen las brujas están preparadas sobre la base de grasa de niños recién nacidos, sangre de murciélagos, carne de lagartijas, sapos, serpientes y hierbas alucinógenas; mientras otros aseveran que los niños que vuelan hacia las reuniones, montados en escobas, horquillas para estiércol, lobos, gatos y otros animales domésticos, son adiestrados por el Lucifer llegado de los avernos.

Desde antes de la conquista, los cuentos de espanto y aparecidos, arraigados en la creencia popular, han sido difundidos de generación en generación. No en vano "la tradición europea de brujas, duendes y fantasmas se mezcla con la indígena y la africana de espíritus del agua, las selvas y los montes. Encontramos mujeres que vuelan en barcos pintados en los muros, como la 'Tatuana' en Centroamérica o 'la Mulata de Córdoba' en México; pequeños duendes que enamoran a las niñas hermosas cantándoles coplas, como el 'Sombrerón' en Guatemala; espíritus que defienden la naturaleza y que castigan brutalmente a quien la daña, como la 'Marimonda' en Colombia o el 'Coipora' en Brasil; barcos malditos que navegan sin encontrar puertos jamás, como el 'Caleuche' en Chile o el 'Barco Negro' en Nicaragua; y están también las mujeres demoníacas que seducen a los hombres que andan lejos de sus casas. Son mujeres hermosas, atractivas y extrañas. Cuando los hombres las abrazan, los espantan con su rostro de calavera" (Véase "Cuentos de espanto y aparecidos", 1984, pp. 6-7).

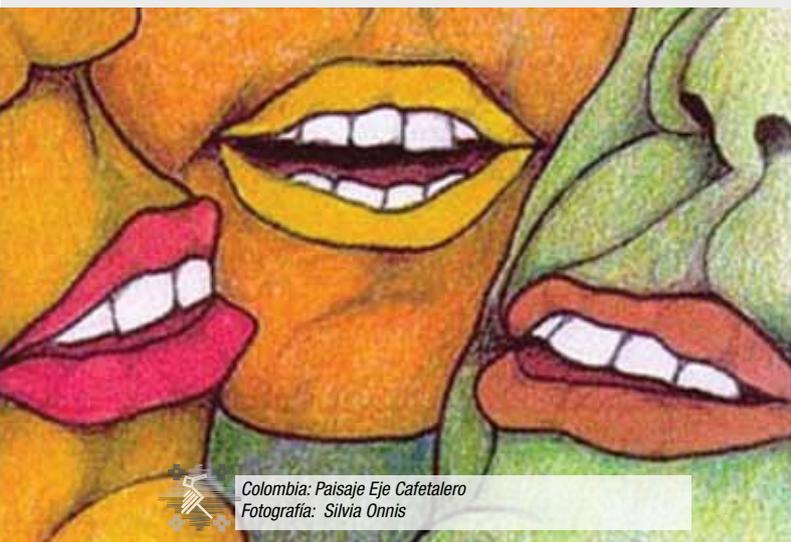
En la cultura andina tenemos a la k'achachola (chola hermosa), quien, ni bien envilece al caminante solitario y desprevenido, lo conduce a una galería abandonada de la mina o a la orilla del río, donde lo seduce y abandona antes de que cante el gallo y despunte el alba. Muchos hombres que despertaron de una embriaguez alucinante en las laderas de los cerros o en las orillas de los ríos, cuentan haberse encontrado con la k'achachola.

De las consejas coloniales, provenientes de la tradición oral, valga mencionar a los duendecillos de sombreros alones que, siendo niños abortados o muertos antes del bautismo, retoman a buscar a sus seres queridos, y que, escondidos en las tinajas de agua o chicha, lloran o ríen sin cesar, pues son muertos que conversan y conviven entre los vivos. Tampoco se debe olvidar a las brujas que conservan su perenne juventud bañándose en sangre de vírgenes degolladas; a las calaveras que vuelan a la luz de los relámpagos en carretas tiradas por caballos y conducidas por jinetes sin cabeza; a los espíritus malignos que raptan niños desobedientes para hacer con sus huesos botones y con sus carnes exquisitos manjares; a los fantasmas diabólicos y a otros personajes como el Supay o Tío (dios satánico de los socavones y dueño de los minerales), que es un personaje creado y esculpido por los propios mineros, quienes, senta-

dos alrededor de él, mascando hojas de coca y bebiendo sorbos de aguardiente, le rinden pleitesía y le suplican que les depare el mejor filón de estaño y, a la vez, los ampare de los peligros y la muerte.

De este modo, las fábulas, mitos, cuentos y leyendas sobre la creación del universo y del hombre -la misión salvadora de las deidades, el hondo simbolismo de la Pachamama (Madre-tierra), las graciosas leyendas del Achachila (deidad mitológica de la cosmología andina), de la coca, la papa, el tabaco y otros- provienen de la tradición oral y constituyen el cimiento de las culturas precolombinas. Asimismo, junto a los mitos y leyendas que corren de boca en boca, desvelando sueños y sembrando el pánico entre los crédulos, está la chola sin cabeza, el jucumari (oso) y el cóndor ("mallku", en aymara), del que se cuentan historias estremecedoras o simples alegorías que exaltan su belleza, aparte de que el cóndor, por venir de las alturas al igual que la lluvia, es el símbolo seminal y fecundador de la Pachamama.

De la época colonial de la Villa Imperial de Potosí procede el cuento del k'arisiri (saca-manteca), un personaje con apariencia de fraile que deambulaba en las afueras de los caseríos, extrayendo la grasa de los indígenas errantes, para luego usarla en la elaboración de



Colombia: Paisaje Eje Cafetalero
Fotografía: Silvia Onnis

velas, ungüentos y curas maravillosas. Se cuenta que la mayoría de los afectados fallecían a consecuencia de la precaria operación o quedaban enfermos de por vida. Además, tanto los indígenas como los blancos y mestizos de la época, pensaban que el k'arisiri era un ser venido del más allá, aunque la palabra "k'ari", en aymara, significa embuste o mentira.

Los cuentos de espanto y aparecidos en la tradición oral andina son muestras de que la inventiva popular es capaz de crear, con el golpe de la imaginación, personajes y situaciones que nada tienen que envidiar a los compiladores de la tradición oral europea, donde destacan los hermanos Grimm en Alemania y Charles Perrault en Francia

Mitos de la tradición oral

En las culturas andinas, como en todas las civilizaciones de Oriente y Occidente, los mitos juegan un rol importante en la vida cotidiana de sus habitantes, quienes, desde la más remota antigüedad, dieron origen a una serie de deidades que representan tanto el bien como el mal. Los mitos, en cierto modo, son la esencia de una mentalidad proclive a las supersticiones y responden a las interrogantes sobre el origen del hombre y el universo.

Los mitos, al igual que las fábulas y leyendas, fueron llevados por los pueblos primitivos en sus procesos migratorios y transmitidos de generación en generación. El mito no sólo enseña las costumbres de los ancestros, sino también representa la escala de valores existentes en una cultura.

El mito, a diferencia de la leyenda cuyos personajes existieron en algún momento pretérito de la historia, no tiene un tiempo definido ni un personaje que existió en la vida real. Por eso el mito, tradicionalmente, está vinculado a la religión y el culto, pues sus personajes, admirados y adorados, son seres divinos, algo que tiene un nombre basado en un credo pero jamás en una prueba concreta.

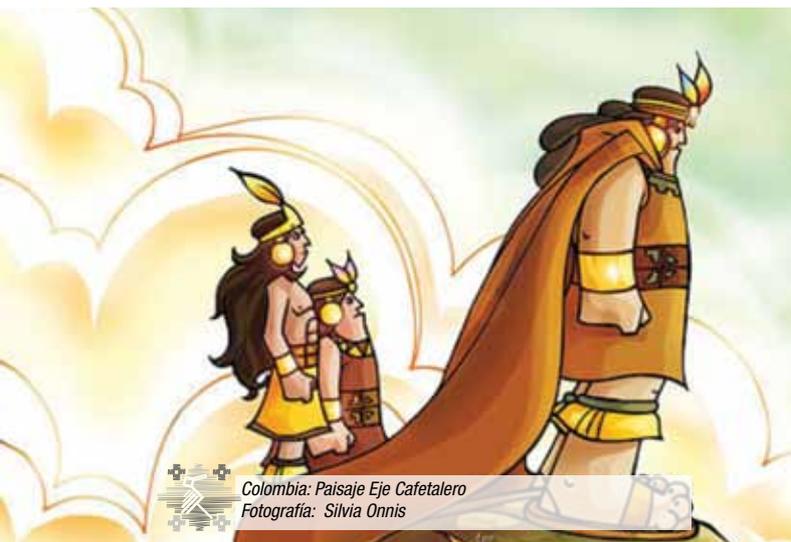


Entre las divinidades aztecas encontramos a Huitzilopochtli, dios de la guerra; Tezcatlipoca (espejo humeante), dios del sol; Quetzalcoatl (la serpiente pájaro), dios del viento, creador y civilizador; Tlaloc, dios de las montañas, de la lluvia y los manantiales. El mito azteca de los cuatro soles refiere que los dioses crearon sucesivamente cuatro mundos; lluvias excesivas destruyeron el primero, lluvias de fuego el segundo, terremotos el tercero; los hombres del cuarto fueron convertidos en monos. Poseían una tradición del diluvio, del que se salvaron un hombre, Coxcoxtli, y una mujer, Xochiquetzal, quienes repoblaron el mundo.

Entre los mayas, Itzamna, asociado al sol, era el dios civilizador, Kukulcán (la serpiente emplumada) enseñó la agricultura y dio leyes justas. En la creación intervinieron los dioses Hunahpú, Kukulcán y Hurakán. Tras varios intentos fracasados hicieron al hombre maíz. El fuego lo recibieron los hombres de Hurakán, también llamado Tohil, en Guatemala.

Así como el cuento profano está conceptualizado por el autor y lector una suerte de ficción, el mito tiene un tono religioso y sagrado, y, sin embargo, tiende a ser verdadero. En casi todas las culturas se confunde el mito con la realidad, y se cree que los mitos de creación del universo son verdaderos, pues todavía hay quienes confirman que los elementos materiales que nos rodean fueron creados por un ser supremo o por espíritus extraterrenales. En el mundo andino, por citar un caso, la religión muestra alguna semejanza con el panteísmo, en la medida en que Dios, principio y fin del universal, se confunde con la naturaleza.

Los mitos cosmogónicos, que explicaban el origen del mundo, los hombres, vegetales y animales, son diversos y varían de sentido dependiendo de las características geográficas y ecológicas del lugar donde surgieron. En los pueblos andinos, por ejemplo, los espíritus superiores, que regían las fuerzas de la naturaleza y podían facilitar al hombre su sustento, su seguridad y su propia supervivencia, actuaban en diferentes planos y con distintas funciones; unos actuaban en el plano celeste, otros en la tierra y algunos en el mundo subterráneo, lugar de procedencia y destino final de los hombres después de la muerte.



Colombia: Paisaje Eje Cafetalero
Fotografía: Silvia Onnis

En el mito de creación de las culturas andinas, según refiere la tradición oral, el mundo fue reconstruido después de un diluvio por el dios Wiracocha (divinidad suprema), quien, según el mito, apareció con un vestido talar, largas barbas y sujetando por la brida a un animal desconocido (una imagen que los indígenas confundieron con la apariencia física de los conquistadores). Surgió del lago Titicaca, con la misión de formar el sol, la luna, las estrellas y fijar su curso en el cielo. A continuación modeló en barro buen número de estatuas, tanto mujeres como hombres, y las animó para que poblaran la tierra. Con el transcurso del tiempo, los hombres olvidaron el mandato de su "Dios Padre", se enemistaron y cayeron en la esclavitud de sus bajas ambiciones. Entonces Wiracocha, asaltado por la desesperación y la ira, volvió a emerger de las aguas del lago Titicaca, se dirigió al Tiahuanaco y allí trocó en piedra a sus criaturas desobedientes, excepto a quienes huyeron hacia las montañas para vivir como tribus salvajes. Wiracocha, inconforme con el desenlace, ordenó al Sol (padre de la humanidad), que enviara a la tierra a su

hijo Manco Cápac y su hija Mama Ocllo, con el fin de reformar a los rebeldes y enseñarles una vida civilizada.

Cuenta la leyenda que Manco Cápac llevaba un bastón de oro en la mano, para que allí donde éste se hundiera se quedara a fundar la ciudad sagrada. El bastón se hundió y desapareció para siempre junto al monte Wanakauri, donde se echaron los cimientos del Cuzco y donde Manco Cápac y Mama Ocllo comenzaron su obra civilizadora. Así, la fundación del imperio de los incas se les atribuye a los hermanos-esposos Manco Cápac y Mama Ocllo, quienes, según la tradición oral, no sólo eran de origen divino, sino también los padres de una de las civilizaciones que se encontraba en pleno apogeo a la llegada de los conquistadores.

En la historiografía del siglo XVI se insiste en que los incas impusieron a todos sus súbditos una religión oficial, un culto estatal que tenía como eje central la reverencia al Sol. En este sentido, valga aclarar que las leyendas y tradiciones llegaron a constituir el corpus de su propia ideología religiosa. Y, aunque no se limitaron a imponer un Estado teocrático, basado en el culto a las fuerzas de la naturaleza, ellos adoraban al Sol como su Creador principal, al considerarse sus hijos y descendientes directos. Junto al Inti (sol) estaba la Mama Quilla (Madre-luna), que ocupaba un rango superior, asumiendo la



protección de todo lo referente al universo femenino. En lugar secundario estaba una serie de divinidades astronómicas, como la Illapa (trueno), la Nina (fuego) o la Pachamama (Madre-tierra o diosa de la fecundidad). También se adoraba al Supay (diablo), dios del mundo oscuro, subterráneo, en honor al cual sacrificaban animales y vidas humanas (Véase "Diccionario Enciclopédico Sopena", Tomo 3, 1979).

De este modo, las fábulas, mitos, cuentos y leyendas, tanto de esencia quechua como de inspiración náhuatl, guaraní o aymara, son claras preocupaciones del espíritu indígena por querer desentrañar las maravillas y los misterios que les rodea y espanta. El mito es el resumen del asombro y el temor del hombre frente a un mundo desconocido, y, por supuesto, una rica fuente de inspiración literaria. Los mitos sobre la creación del hombre y el universo, han sido arrancados de la tradición oral para ser incorporados en los libros de ficción como argumentos y como un capítulo aparte en los textos de

historia oficial, puesto que los mitos andinos, que dieron origen a las leyendas y los cuentos populares, son pautas que ayudan a explicar mejor la cosmovisión de las culturas precolombinas.

Origen de los mitos

El mito (gr. mitos = fábula) es un relato fantástico proveniente de la tradición alegórica, en la cual los dioses y los héroes, lo mismo que los animales y las fuerzas físicas de la naturaleza, presentan propiedades humanas.

La misma palabra “mitología” sirve para designar el conjunto de leyendas y mitos cosmogónicos, divinos o heroicos de un pueblo, pues los mitos poseen una intención fundamentalmente religiosa y pretenden explicar la fenomenología natural en cuyo misterio no podían penetrar los hombres primitivos por procedimientos científicos. El mito nace, por lo tanto, en el momento en que las concepciones fenoménico-religiosas del pasado, en un principio accidentales y dispersas, se consolidan en formas concretas, personificadas, adquiriendo así peculiaridades humanas.

Para explicar el origen de los mitos se ha propuesto diferentes sistemas de análisis. Según la interpretación alegórica de los filósofos jonios, los dioses eran la personificación de elementos materiales y fuerzas físicas (aire, agua, tierra, sol, trueno, etc.) o de ideas morales (sobre todo las referentes al bien y el mal), ya que detrás de cada mito se esconde la cosmovisión del hombre primitivo, quien, acostumbrado a la contemplación empírica de su entorno y los fenómenos naturales, creía que el trueno era el bramido de un dios enfurecido o que el sol era eclipsado por un monstruo a la hora del poniente. Este miedo a lo desconocido, que es la fuente inagotable de toda religión, le llevó al hombre primitivo a crear seres sobrenaturales, pues el desdoblamiento del mundo y el nacimiento de un mundo religioso, misterioso, con apariencia de encantamiento y de magia, como diría Karl Marx, tiene lugar cuando el hombre era una criatura miserable y abandonada en medio de las fuerzas de la naturaleza, cuyas leyes ignoraba del todo.

Desde la más remota antigüedad se ha tratado de explicar e interpretar el origen y contenido de los mitos. Varios fueron los filósofos que alimentaron la teoría de que los dioses representados en los mitos eran personas significativas para la colectividad; y que, por eso mismo, fueron endiosados. En el siglo IV a. de J. C., esta teoría fue ratificada por el mitógrafo griego Evémero, quien, a través de un método de interpretación de los mitos, sostuvo que los personajes mitológicos son seres humanos divinizados después de la muerte. Esta misma teoría, que trascendió hasta nuestros días, fue adoptada durante la Edad Media por la Iglesia católica, a la que suministraba una interpretación fácil del paganismo.

Los mitos, como los hombres, han pasado por un proceso evolutivo, en cuyo decurso se han deformado las estructuras originarias o mitos primitivos. Su ininteligibilidad ha dado lugar a incontables interpretaciones, con las cuales se ha intentado penetrar en un supuesto, o acaso real contenido esotérico. Con todo, sean sus narraciones fantásticas o no, lo cierto es que las mitologías, tomadas en sus formas más puras, constituyen un documento inestimable para el investigador que se esfuerza en profundizar en la historia de los pueblos y sus raíces étnicas (Véase “Diccionario Enciclopédico Ilustrado Sopena”, Tomo 3, 1979).

Las modernas revelaciones de las mitologías de Oriente, América, África y Occidente, complicaron el problema y crearon una mitología comparada que ha intentado clasificar y explicar el origen de estas creencias, ya sea por una tradición común, de origen oriental, o por el estado psicológico del hombre primitivo, quien, por experiencia empírica, creía que todo fenómeno material o físico, dotado de movimiento y fuerza propia, estaba provisto de vida análoga a la nuestra, una suerte de antropomorfismo primitivo que atribuía a los fenómenos divinizados características humanas. Además, como es sabido, en el mundo del mito todo es posible. No existen fronteras entre las divinidades y los hombres. Los dioses pueden comportarse como simples mortales, y éstos, a su vez, como dioses.

Ya se dijo que la mitología cuenta las aventuras cosmogónicas, divinas y heroicas de un pueblo, de los dioses y su reino, sobre cómo fueron creados el sol, la tierra, la luna, los mares y los hombres, y cómo llegó la muerte. Los mitos, aunque son relatos basados en hechos sobrenaturales, enseñan a los hombres lo que es bueno y lo que es malo, y cómo deben comportarse con los dioses y sus semejantes, aunque ellos mismos, los hombres, según el relato bíblico, hayan sido creados por Dios a su imagen y semejanza.

En síntesis, los mitos son para los pueblos lo que la Biblia es para los cristianos o el Corán para los musulmanes, una suerte de relatos sagrados, cuyos dioses y héroes tienen su origen en un momento pretérito de la historia.

Bibliografía:

-*Cuentos de espanto y aparecidos*, Ed. Atica, Brasil, 1984.

-*Diccionario Enciclopédico Ilustrado Sopena*, Tomo 3, Ed. Ramón Sopena, S A, Barcelona, 1979.

-*Jung, Carl Gustav: El hombre y sus símbolos*, Ed. Paidós, Barcelona, 1995.

**Victor Montoya nació en La Paz, Bolivia, en 1958. Escritor, periodista cultural y pedagogo. Vivió desde su infancia en las poblaciones de Siglo XX y Llallagua, al norte de Potosí, donde conoció el sufrimiento humano y compartió la lucha de los trabajadores mineros. En 1976, como consecuencia de sus actividades políticas, fue perseguido, torturado y encarcelado durante la dictadura militar de Hugo Banzer Suárez. Estando en el Panóptico Nacional de San Pedro y en la cárcel de mayor seguridad de Chonchocoro-Viacha, escribió su libro de testimonio Huelga y represión (1979).*

En su extensa obra, que abarca el género de la novela, el cuento, el ensayo y la crónica periodística, destacan: Días y noches de angustia (1982), Cuentos Violentos (1991), El laberinto del pecado (1993), El eco de la conciencia (1994), Antología del cuento latinoamericano en Suecia (1995), Palabra encendida (1996), El niño en el cuento boliviano (1999), Cuentos de la mina (2000), Entre tumbas y pesadillas (2002), Fugas y socavones (2002), Literatura infantil: Lenguaje y fantasía (2003), Poesía boliviana en Suecia (2005), Retratos (2006) y Cuentos en el exilio (2008).

Liberado de la prisión por una campaña de Amnistía Internacional, llegó exiliado a Suecia en 1977. Cursó estudios de especialización en el Instituto Superior de Pedagogía en Estocolmo y ejerció la docencia durante varios años. Dirigió las revistas literarias Puertabierta y Contraluz. Es miembro de la Sociedad de Escritores Suecos y del PEN-Club Internacional. Su obra está traducida a varios idiomas y tiene cuentos en antologías internacionales. Está considerado por la crítica especializada como uno de los mejores narradores latinoamericanos en Suecia y como uno de los principales impulsores de la moderna literatura boliviana. Obtuvo el primer Premio Nacional de Cuento, UTO, 1984; el Premio de Cuento Breve del Semanario Liberación, Suecia, 1988; el primer premio de Cuento de Escritores de la Escania, Suecia, 1993; fue uno de los ganadores del Concurso Internacional 'Sexto Continente del Relato Erótico', convocado por Radio Exterior de España (2010). Escribe en publicaciones de América Latina, Europa y Estados Unidos.



Los Paisajes Culturales y los Territorios Culturales: Algunas Reflexiones

Florencio Delgado Espinoza

Arqueólogo

*Centro de Estudios Socioculturales
Universidad San Francisco de Quito*

El ser humano, es hasta donde se conoce, el único ser vivo que mantiene su relación con el entorno natural a través de una serie de manifestaciones que dejan huellas y producen de esta manera una serie de paisajes culturales. Esta relación de los humanos con la naturaleza ha sido objeto de estudio desde muy temprano; en la antigua Grecia, Cicerón promocionada la idea de que los humanos “transforman” el entorno a partir de sus diferentes actividades, y que esta transformación es variable entre los distintos miembros de las sociedades. Aunque desde el pensamiento Pitagórico de la Grecia antigua se marcó la idea fundamental de la concepción del mundo en occidente basada en la dicotomía entre el Physis (naturaleza) y la Nomos (cultura), luego de varios siglos se plantean lecturas alternativas a esta división. En el escenario más cercano a nosotros, la cosmovisión andina, por ejemplo tal división no existe y esto plantea entender las varias lecturas del espacio en donde los seres humanos construyen y reconstruyen sus historias, identidades, territorialidad, etc.

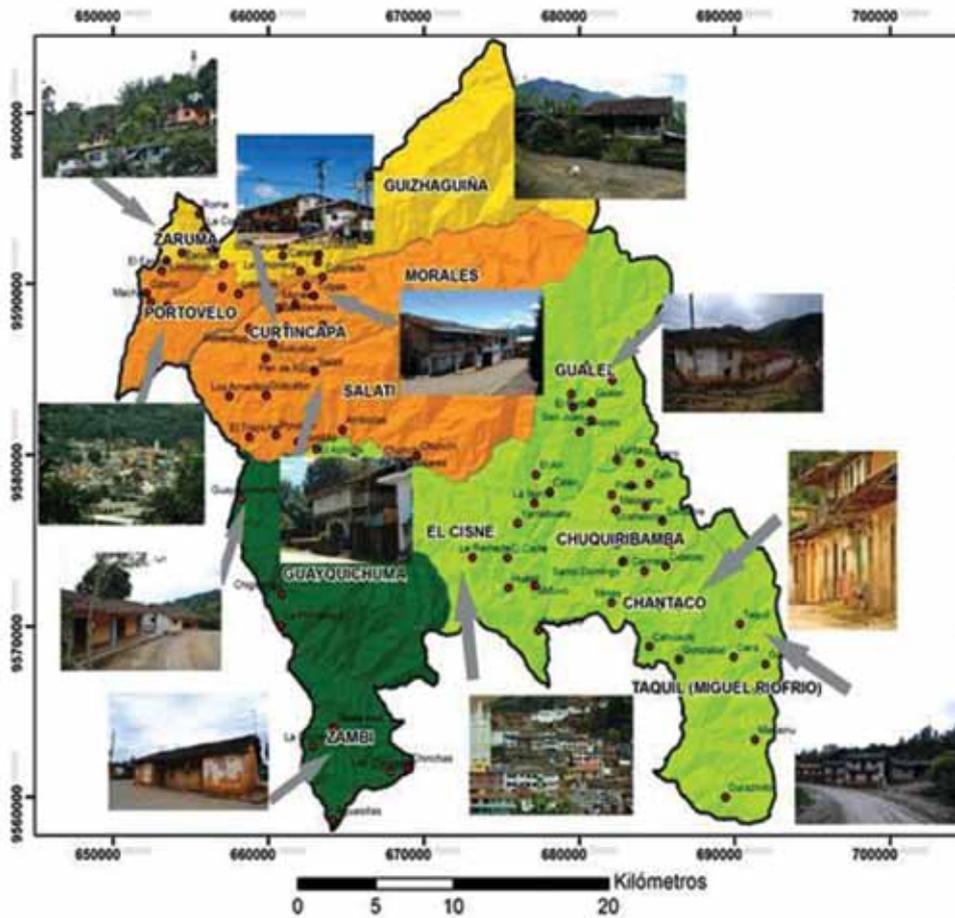
Uno de los desarrollos teóricos actuales conocido como ecología histórica mantiene como idea central que el paisaje se construye a partir de la acción humana, en otras palabras no existe un paisaje natural, sino un medio o entorno natural que se transforma en paisaje con la acción humana (Balee y Erickson 2006, Crumley 2003, Erickson 2010). La acción humana, entonces, que se orienta a apropiarse del entorno con el fin de “adaptarse” de mejor manera en un espacio físico, antropomorfiza un entorno y lo convierte en paisaje. Bajo este principio entonces, casi todo el planeta constituye un paisaje cultural. En este sentido el Paisaje, es la manifestación espacial de las relaciones entre los seres humanos y el entorno.

Cuando hablamos de las diferentes manifestaciones humanas en la transformación del paisaje nos alejamos de la división Pitagórica entre lo material y lo inmaterial, entre lo tangible y lo intangible. De hecho, la formación de los paisajes se basa en las interacciones de los individuos entre sí, y de estos con el entorno natural (Balee 2006). Pero esta relación se conforma de una compleja trama, por un lado los humanos nos organizamos en grupos, ritualizamos el entorno, creamos tabúes que permiten el uso de otros seres vivos con los que compartimos el planeta (Grebe 1984), y por el otro desarrollamos estrategias para el uso de entorno, construimos caminos, represas, edificaciones, etc. Los paisajes, entonces, se conforman de sistemas culturales que se dinamizan en el entorno. Tilley (1994), por ejemplo señalan que el paisaje es el resultado de las ilimitadas interacciones humanas que moldean un espacio físico. Señalan que los humanos percibimos de distintas maneras nuestro “alrededor” y estas percepciones están íntimamente ligadas a nuestros sistemas cognitivos, incluso el lenguaje y la forma en la que concebimos el mundo. Esto lo confirma Mithen (1996), al analizar como la percepción y domesticación del entorno fue fundamental en el proceso evolutivo humano.

En términos espaciales, entonces, los paisajes encubren la experiencia humana, una suerte de aprendizaje y apropiación del espacio. Pero este paisaje también constituye un palimpsesto donde se puede entender la evolución de la experiencia humana. Podemos colegir que el paisaje que observamos en la actualidad es el acumulado de acciones transformadoras. Así el paisaje medieval por ejemplo debe referirse a las acciones acumuladas hasta el periodo medieval. El actual paisaje no es otra cosa que la acumulación de “capas” para utilizar la terminología moderna muy popular entre aquellos enamorados de los Sistemas de Información Geográfica; siendo estas capas las diferentes épocas de un desarrollo histórico. Entender al paisaje contemporáneo como la acumulación de la experiencia humana y entender el paisaje contemporáneo como íntimamente ligado al proceso histórico constituye una herramienta importante en el estudio de las expresiones culturales en espacios determinados.



Variabilidad de Edificaciones



Mapa de Ubicación



Simbología

- Poblados
- Parroquias según Cantón**
- Parroquias del Cantón Catamayo
- Parroquias del Cantón Loja
- Parroquias del Cantón Zaruma
- Parroquias del Cantón Portovelo

Centro de Transferencias Tecnológicas
Universidad San Francisco de Quito

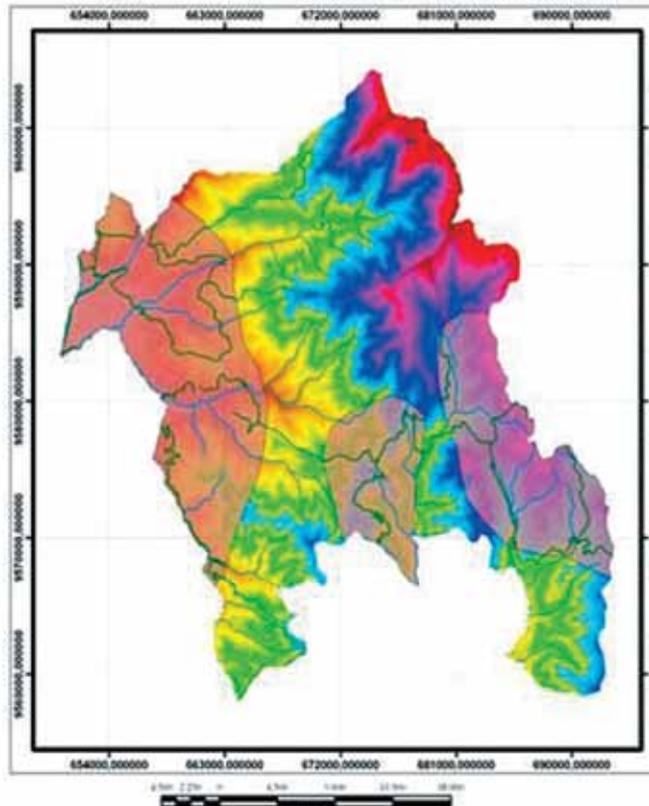


Producido por: Geocentro-USFQ

Escala: 1:50000 Fecha: Noviembre 2011

Proyección: UTM Fuente: IGM (2011)
Zona 17 S- WGS84

Territorios Culturales Definidos



Mapa de Ubicación



Elaborado por: Centro de Transferencias Tecnológicas
Universidad San Francisco de Quito

Elaborado por el INSTITUTO NACIONAL
DE PATRIMONIO CULTURAL DEL ECUADOR

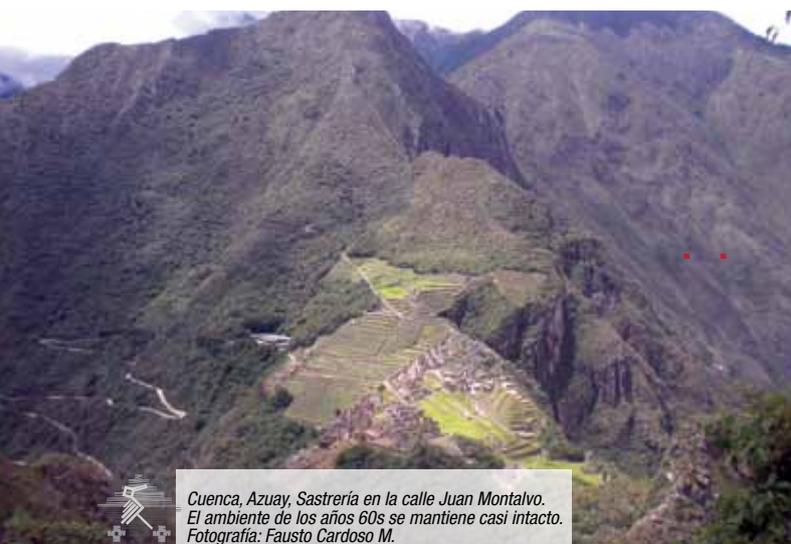
Elaborado por el CENTRO DE TRANSFERENCIAS
TECNOLOGICAS USFQ

Del paisaje al Territorio

Entendido el paisaje como el resultado de la acción humana (cultura) sobre el entorno natural, nos deja frente a la idea de que casi todo los confines del planeta, en este momento constituyen paisajes, en la medida en la que fueron “antropomorfizados” en diferentes épocas. Ahora bien, no todo el paisaje tiene las mismas características e historia, de manera que, estamos frente al problema de que partes de ese paisaje son “importantes” o reúnen condiciones para que instituciones gubernamentales decidan generar planes para la protección de las múltiples expresiones en que se sustenta tal o cual sección del paisaje cultural. Sugerimos entonces la existencia de determinados espacios del paisaje que por una serie de condiciones reúnen los méritos para ser considerados zonas de “protección” o puesta en valor. A estas zonas, o secciones del paisaje las denominamos territorios culturales o territorios patrimoniales si se quiere. Más allá del término a utilizar, la idea es que existen espacios que refuerzan la memoria colectiva de una población, que encuentra referentes tangible e in-

tidades territoriales en donde el paisaje tenga lecturas “sui generis” que puedan ser definidas y medidas basándonos en criterios cualitativos y cuantitativos (Figura 1).

En este estudio se partió de la perspectiva de que toda la zona, habría sido en algún momento transformada por los humanos, asentados en la región desde el periodo Formativo. Desarrollamos un trabajo de campo y laboratorio identificando componentes como arquitectura, arqueología, historia y etnohistoria, sistemas actuales de uso del suelo, ritualidad, sistemas productivos, trabajo artesanal, rutas de peregrinación, etc. Toda esta información luego debió ser analizada, cuantificada y mediante el uso de técnicas estadísticas, se logró definir espacios que agrupan un sinnúmero de “manifestaciones” culturales del uso y transformación del entorno. En otras palabras, se logró identificar secciones del “paisaje” o territorios culturales que por sus características constituyen áreas donde se debe generar políticas para su investigación, protección y gestión.



Cuenca, Azuay, Sastrería en la calle Juan Montalvo.
El ambiente de los años 60s se mantiene casi intacto.
Fotografía: Fausto Cardoso M.



Azuay • Susudel, Oña, La Fiesta del Pinshe.
La Comunidad compartiendo los alimentos en los días previos a la
Semana Mayor.
Fotografía: Fausto Cardoso M.

tangibles que quieren resignificar como parte de su herencia histórico cultural; a fin de cuentas, es la apropiación local de esas marcas en el territorio lo que permiten definir la idea del patrimonio cultural vista desde la localidad.

Los Territorios Culturales o Patrimoniales del Ecuador: Gestión Territorial del Patrimonio.

Al momento se ha desarrollado al menos dos estudios sobre el territorio cultural o patrimonial en el Ecuador. El primero en la región de Urququí (provincia de Imbabura) y el segundo en una región ubicada en las provincias de Loja y El Oro. El trabajo en estas últimas (Región 7), buscó identificar aquellas

Conclusiones

Mucho se ha debatido sobre la idea de la tangibilidad e intangibilidad del patrimonio cultural, si bien la historia de la institucionalidad en cuanto al manejo del patrimonio en el país ha sido enfocada en la materialidad, o en aspectos tangibles del patrimonio, en la actualidad, existen espacios que se enfocan en el llamado Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI, para quienes gusten de los acrónimos). Si bien la gestión desde los espacios de gobierno llama a compartir mentalizar las acciones, el estudio de los paisajes y de los territorios claramente nos demuestra que no existe la clara división entre lo tangible e intangible. Esta división que empezó en la antigua Grecia,

solo mantiene viejas ideas de lo patrimonial. Un análisis arquitectónico por ejemplo, no solo engloba los edificios, sino una serie de conocimientos, técnicas, formas de organización social, aspectos políticos, y sobre todo, memorias colectivas, familiares, de masas, y hasta de países. En esto radica la idea de “rescatar” una construcción, no es “remodelar” por el simple hecho, es porque es un “tangibilizador de la memoria”. Y estudiar la memoria dentro del edificio ¿es parte del análisis de los historiadores? ¿Y es eso tangible o intangible? Bajo este enfoque la división se hace oscura.

En cuanto a la arqueología, de igual forma, los objetos y sitios, son tangibilizadores de la memoria, en realidad acudimos a los sitios, excavamos, porque somos antropólogos limitados a estudiar a la gente que ya murió y por eso se utilizan herramientas diferentes al de los antropólogos culturales (que estudian a grupo que aun viven). Ahora bien, el antropólogo que estudia sociedades actuales puede acercarse a las vivencias, a los ritos, a las actividades “intangibles” y estudiarlas, no tiene que recurrir a los “tangibilizadores”.

En realidad los procesos de configuración y reconfiguración del paisaje requiere del estudio inter y multidisciplinario. Geólogos, geomorfólogos, vulcanólogos, biólogos, deben trabajar de forma conjunta con paleoecólogos, arquitectos, antropólogos, historiadores, etc.

La visión desde los paisajes culturales, es aquella en la que solo el trabajo multi e interdisciplinario logrará establecer de forma clara la diversidad que conforma el patrimonio cultural.

Referencias Citadas

- Balée , William (2010). *Contingent Diversity on Anthropic Landscapes . Diversity 2*, 163-181 .
- Balée, William, (2006). *The Research Program of Historical Ecology Annual Review of Anthropology 35:75-98*
- Balée, William y Clark Erickson (2006). *Time and complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands, Columbia University Press, New York.*
- Crumley, Carol (2003). *Historical Ecology: Integrated Thinking at Multiple Temporal and Spatial Scales World System History*



Azuay • Susudel, Oña, La Fiesta del Pinshe.
Intercambio de alimentos
Fotografía: Fausto Cardoso M.



Azuay • Susudel, Oña, La Fiesta del Pinshe.
La preparación colectiva de alimentos.
Fotografía: Fausto Cardoso M.

En el estudio de las expresiones en los paisajes contemporáneos, no puede pasar desapercibida la idea del animismo como eje en el manejo del entorno andino, cuya mayor generalización es la idea de la “Pacha Mama”, un ente que no divide lo natural de lo cultural y que rige la forma de vida de estos grupos. Los pueblos andinos, proveen de género incluso a los sistemas montañosos y les dan la categoría de seres sobrenaturales que protegen y también se enojan, que se enamoran, etc. Mientras que las sociedades amazónicas ven en el animismo, vida, y el “otro mundo” en donde se junta lo mundano con lo sacro.

- and Global Environmental Change Lund University, Sweden .
- Erickson , Clark L. (2010). *The Transformation of Environment into Landscape: The Historical Ecology of Monumental Earthwork Construction in the Bolivian Amazon . Diversity 2*, 618-652 .
- Grebe, María Ester (1984). *Etnozoología andina: Concepciones e interacciones del hombre andino con la fauna altiplánica , Estudios Atacameños No 7*, pp. 335-347.
- Mithen, Steve (1996). *Arqueología de la Mente: Orígenes del Arte, la Religión y la Ciencia. Editoria Crítica. Barcelona.*
- Tilley, Christopher (1994) *A Phenomenology of Landscape. Berg, England.*



Las expresiones musicales del pueblo afrodescendiente de la cuenca del río Chota-Mira

Juan Carlos Franco
Etnomusicólogo

Las expresiones musicales del pueblo afro de la cuenca del río Chota-Mira se centran de manera predominante en el género “Bomba”, cuyo ritmo ha llegado a arraigarse en el repertorio de la música popular ecuatoriana. Otras expresiones musicales relevantes constituyen la “Banda Mocha” y cantos de carácter religioso.

La bomba como instrumento musical, extiende su denominación a la danza, la poesía y finalmente al grupo instrumental y al género. En otras palabras, la denominación del género deviene del instrumento musical bomba.

Aunque no se puede precisar cronológicamente con exactitud el surgimiento del género “Bomba”, ya en la segunda mitad del siglo XIX (1863 aproximadamente), el viajero Haussarek realiza una descripción de esta manifestación musical. Unos años antes, en 1848 aparece una partitura anónima con el nombre de este género, lo que hace presumir que para mediados del siglo XIX el género “Bomba” ya se había consolidado en las poblaciones afrodescendientes de la cuenca del río Chota-Mira.

Un análisis pormenorizado de la descripción de Haussarek da cuenta que el género “Bomba” para aquella época, compartía varias de las características generales de la música del África Occidental, como son: el



Pichincha • Cucuruchos
Fotografía: Gabriela Guevara

predominio de la percusión, el batir de palmas como forma de acompañamiento, cantos de llamada y respuesta (forma responsorial) y la asociación directa de la música con la danza. La “Bomba” como género agrupa una serie de elementos artísticos a nivel organológico, tímbrico, compositivo musical, poético y coreográfico, los mismos que al igual que los elementos estrictamente musicales con los que surgió, se han ido transformando a través del tiempo.

El término “bomba” se encuentra ligado a la música afroamericana en Puerto Rico, Honduras, Cuba y Ecuador. En el Golfo de Benin en África existe un grupo étnico que se autodenomina Ewe (Bomba). Estos elementos nos conducen a pensar que el término “bomba” correspondería a un antropónimo africano.

En la cuenca del río Chota-Mira la bomba es un género dancístico musical que incorpora a la poesía y que expresa a través de los textos de las canciones diversos aspectos ligados a la vida de los afrodescendientes, tales como el amor, las relaciones sociales, los procesos históricos vividos, las percepciones, anhelos y esperanzas.

La bomba se encuentra vinculada a momentos rituales tales como matrimonios, velorios, bautizos en donde adquiere la dimensión de un símbolo de cohesión identitaria. En estas ocasiones la música, la danza y la poesía bomba son llevadas a la escena ritualística colectiva, constituyéndose en espacios de reafirmación identitaria y de socialización de conocimientos artísticos.

La estrecha relación de la música y la danza bomba inciden en las diversas modalidades coreográficas. Los grupos de música bomba contribuyen a través de las posibilidades sonoras de los distintos instrumentos, en especial del instrumento bomba, a enriquecer las modalidades expresivas de la danza, contagiando a los bailarines con sus variaciones rítmicas expresivas que generan una respuesta coreográfica como variaciones de pasos, mayor acentuación de estos, agrandamiento de movimientos, entre otros que más tarde pueden ser incorporados o no en el patrimonio danzario.

A través del tiempo y debido a factores externos e internos, el

género bomba va a experimentar una serie de cambios que se manifiestan en la forma de las canciones; en la nomenclatura vocal instrumental de los grupos de Bomba; en la tímbrica instrumental; en las estructuras melódicas. Desaparece así el predominio de la percusión y la forma responsorial de cantos de llamada y respuesta. En algunos casos esta forma se mantiene en el estribillo de la nueva forma de la canción estrófica española introducida por la influencia de la música mestiza. Se incorporan instrumentos armónicos como la guitarra y el requinto e incluso en la actualidad el bajo y el sintetizador, así como también instrumentos de la “Banda Mocha” como el puro y la hoja. A nivel melódico se presenta una interinfluencia entre los sistemas pentafónicos anhemitónicos africanos con los indígenas de la sierra norte del Ecuador.

EL INSTRUMENTO MUSICAL BOMBA

Bimembranófono de cuerpo cilíndrico elaborado con madera de balsa, de 30 a 40 cm de longitud. En el aro hueco se colocan en sus extremos cueros curtidos de chivo, o chivo y borrego, sujetos con “venas de molle” y cabestro (cuero delgado de res). Se ejecuta con las manos. Su uso es festivo y ritual.

LA BANDA MOCHA

Término con el que se conoce a las agrupaciones instrumentales que con una organología original imitan a las Bandas de Pueblo y constituyen una manifestación musical propia de los afrodescendientes de la cuenca del río Chota-Mira. El apareamiento de las primeras “Bandas Mochas” se sitúa a finales del siglo XIX y se enmarca en la secuencia de imitación Banda Militar-Banda de Pueblo-Banda Mocha.

La denominación de Banda Mocha, deriva de que varios de sus instrumentos son recortados o “mochos” como el puro, la cabuya y la hoja. Estos instrumentos representan un nuevo estilo de ejecución musical-el canto instrumental-. Su ejecución muestra una extraordinaria aptitud musical debido a que son instrumentos que no disponen de posiciones para conseguir los diferentes sonidos, siendo el canto la única manera de obtenerlos, mientras que el sonido es amplificado por el circuito acústico del instrumento.



Napo • Doña Lidia, Yachak Kichwa/Quixos
Fotografía: Allison Korn

En la organología de la banda mocha encontramos tres vertientes musicales y culturales diferentes: bombo, tambor y platillos como la vertiente mestiza occidental; flauta travesa y vertical (pingullo) vertiente indígena; y el puro y la cabuya como vertiente africana ligadas a la tradición africana sobre la construcción y ejecución de instrumentos parlantes. En cuanto a la hoja, su uso es universal.

INSTRUMENTOS DEL CANTO INSTRUMENTAL DE LA BANDA MOCHA

EL PURO

Instrumento elaborado con una calabaza alargada (*Lagenaria ct. Siceraria* (mel) Standl de la familia Cucurbitaceae), en cuyo extremo angosto o cerca del mismo se perfora un hueco pequeño para cantar, mientras que el extremo de mayor amplitud se lo deja libre a fin de facilitar la amplificación del sonido a través del circuito acústico del instrumento. En algunos puros se perfora un orificio cuadrangular en la parte lateral del instrumento, el cual se cubre con papel celofán, a fin de adquirir un timbre especial que reemplaza al timbre de la cabuya.

LA CABUYA

Consiste en un tubito que mide un gemo, el cual se extrae del “penco” o “cabuyo” (*Furcraea Andina* Trel.). En la parte central se recorta un pedazo muy pequeño de corteza, dejando sobre la superficie una membrana delgada, la misma que vibra por el desplazamiento de aire, produciendo un sonido similar al de la trompeta. En el extremo natural angosto encontramos el orificio para soplar y cantar, mientras que en el extremo natural ancho, se sitúa el orificio para amplificar el sonido hacia afuera.

LA HOJA DE NARANJA

Del árbol naranjo (*Citrus Aurantium* L.). Se ejecuta sujetándola con los dedos anular, medio y pulgar de cada mano, luego colocándola doblada en los labios inferior o superior de la boca, de acuerdo a la habilidad del ejecutante. Con el soplo y el movimiento de la lengua se pueden obtener distintos sonidos con variaciones en altura e intensidad. En la Banda mocha reemplaza al clarinete.

CANTOS Y MÚSICA RELIGIOSA

Conjunto de salves, lamentaciones, gritos, tonos que se ejecutan en festividades religiosas o rituales funerarios. Su ejecución vocal está a cargo de cantoras y cantores, mientras que a nivel instrumental es la Banda Mocha que interpreta la marcha fúnebre en semana santa en la comunidad San Francisco de Caldera.

La música religiosa es una clara influencia de la religión católica, la misma se remonta a la época colonial en donde aparecen una serie de géneros musicales católicos que se difunden entre las poblaciones indígenas, afrodescendientes y mestizas a través de la iglesia católica. Los afrodescendientes no estuvieron exentos de esta situación pues en aquel entonces su condición era de esclavitud en los complejos hacendatarios de órdenes religiosas, principalmente la jesuita en la cuenca del río Chota-Mira.

Por lo general quienes interpretan este tipo de música se pertenecen a las cofradías, congregaciones religiosas que reúnen a un determinado número de fieles. En la época colonial, estas eran las únicas formas de asociación permitidas, por lo que a través de ellas, los afrodescendientes alcanzaban momentáneamente la dignidad de la libertad.



Ruletero de Caramelos de Cuenca

“Recordar es volver a pasar por el corazón...”

Viviana Iñiguez García
Antropóloga

Los caramelos multicolores de la Ruleta de Don Pepe, son consumidos generación tras generación, ya que año tras año, en las fiestas del Septenario, especialmente, se disfruta del placer de saborear los caramelos de la ruleta, que desde los años de 1930 viene elaborando Don José Miguel Santos.

José Miguel Santos Duche tiene casi 90 años, y desde hace unos 70 se dedica a vender caramelos de azúcar de diferentes sabores, en las calles de Cuenca.

Según nos cuenta Don Pepe, como es llamado por cariño, aprendió la elaboración de los dulces desde pequeño, señala que aprendió este arte de un familiar de su mamá, doña Carmen Duche, fue la que le inculcó el dulce oficio de elaborar caramelos; ella los elaboraba junto a su esposo y cuñado, de quienes a su vez vino el aprendizaje, pero él combinó la variedad de caramelos con la ruleta.

Antes de tener la ruleta, Don José Santos Duche, aún niño, solía salir a vender los caramelos en charol, el cual cargaba en la cabeza y recorría los diferentes barrios; cuando era joven, salía todos los días al centro de la ciudad a trabajar, especialmente vendía los caramelos en San Francisco, El Carmen y Santo Domingo, también iba a las fiestas populares de los pueblos cercanos como: Balzay, Sayausí, Baños, etc., para deleitar a los pequeños y grandes, después cuando se casó a la edad de 18 años, se dedicó como oficio a la venta con su ruleta de caramelos, la cual fue elaborada de una manera completamente artesanal.



La Ruleta de Don Pepe, es muy especial, está elaborada de madera, tiene una señalización con clavos, los cuales marcan la numeración de la misma, en el centro tiene los dibujos de los premios más cotizados que son: canasto, escalera, paloma y bastón, anteriormente elaboraban perritos pero al fallecer el hijo de Don Pepe, estos se dejaron de hacer porque era el único que los hacía.

Estas golosinas se elaboran con azúcar y colorantes naturales que compra hasta ahora en la Botica Olmedo (Cuenca) y son fabricados de manera totalmente artesanal.

Por cada 0,25 centavos de dólar, el cliente tiene derecho a impulsar dos veces la ruleta, y de acuerdo a la suerte puede ganar caramelos de azúcar o las denominadas “cañas”, dulces en forma de paloma, bastones, escaleras, y el premio mayor es de forma de canasta.

Antiguamente se daban cinco tiros y el premio mayor eran cincuenta caramelos, hoy en día, por el costo del azúcar y el ácido, se ha modificado las tiradas de la ruleta.

Don José Santos Duche sale a vender en la fiesta del Septenario o Corpus Christi, tradición que la mantiene desde hace 72 años. Su actividad causa admiración a los extranjeros y nostalgia a los propios, quienes recuerdan su presencia en escuelas y calles de la ciudad, cuando eran niños.

Su labor artesanal ha sido reconocida y llevada mediante fotografías a diversos países del mundo como Francia, Puerto Rico, Panamá, Estados Unidos, etc.

Como nos indica Don José: “El significado de la elaboración de caramelos es mi modo de vivir, ya es tradición porque toda mi vida me he dedicado a la elaboración y a la venta de los caramelos a través de mi ruleta, yo siempre llamo la atención de mis clientes diciendo: *“Vengan, vengan, esto no es de todos los días... Vengan caballos y caballeros a degustar del dulce sabor del caramelo”*”.

Para los integrantes de la familia Santos Duche, como nos indica Don Oswaldo, hijo de Don José; elaborar caramelos a mano es el dulce de su vida, un orgullo, una tradición que ha heredado de su padre. Dice don Oswaldo: *“lo que pasa es que está tradición es muy mal valorada, tenemos mucha competencia con*



Tungurahua • Personaje del Negro, Salasaka
Fotografía: Verónica Morales

las compañías grandes, nosotros sobrevivimos nada más. Las fábricas ya no son artesanales porque ya son pura maquinaria, producen más que nosotros, entonces tenemos que terminar con la tradición porque no podemos competir, ya que el mismo municipio pone trabas para dejarnos trabajar”.

Para Don José Santos Duche, caramelero de Cuenca por 72 años, el haberse dedicado a la tradición familiar de elaborar caramelos artesanales y junto a su ruleta venderlos a los niños y grandes, tiene un gran significado por que con su ruleta, ha podido dejar una sonrisa en cada una de las personas que se han acercado a jugar en su mesa, haciendo que saboreen “el dulce de su vida”.

Oriente Azuayo y dimensión socio-cultural

Juan Fernando Regalado. 1
Antropólogo

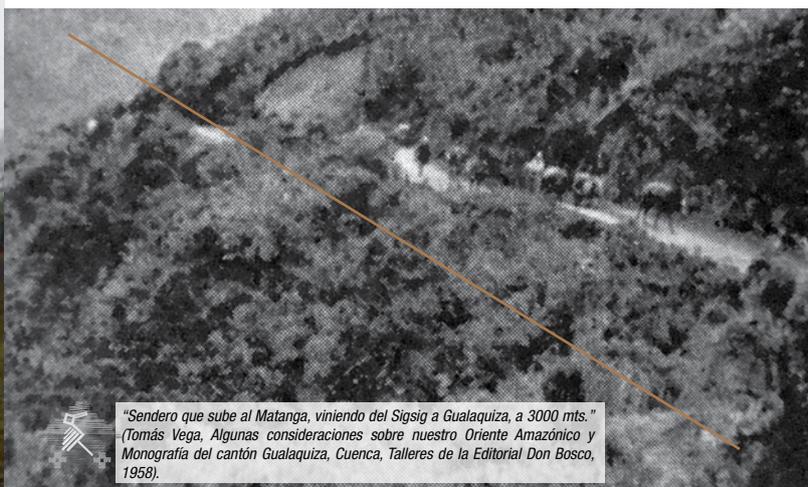
Le azuayo fue una expresión elaborada con fuerza por la sociedad local al menos en el curso de las primeras décadas del siglo XX. Es expresión que se ha ido definiendo en el orden de una categoría histórica, al haber sido producida en condiciones sociales específicas y en ciertos marcos institucionales que consideramos definieron tanto la propia vida local cuanto el nivel de lo estatal-nacional. Esa categoría socio-cultural hace alusión a una presencia y movilización de la sociedad local y ha constituido una forma de valoración y establecimiento de un punto de vista colectivo respecto a la situación del espacio azuayo y ecuatoriano. En ese sentido, la expresión “oriente azuayo” devino categoría histórica con implicaciones íntegras en un plano cultural y político. Es una materialidad de interrelación que a la vez movilizó una significación simbólica colectiva, lo cual se halla en la base del ámbito cultural patrimonial.

Las condiciones en las cuales fue producida la categoría “oriente azuayo” han sido delimitadas usualmente en torno a una crisis que habría vivido la región de la sierra sur en el transcurso del siglo XX, motivada por el vaivén en las exportaciones de sombreros. La bibliografía abunda en tales afirmaciones respecto a “la crisis de la paja toquilla”.

Proponemos, sin embargo, ampliar tal explicación histórica y redimensionar las implicaciones socio-culturales del “oriente azuayo”. En primer lugar, respecto a las condiciones económicas de tal momento histórico y que ha nuestro modo de entender se encuentran más en una irresolución política de la organización de recursos agrarios, que en el fenómeno más evidente de la crisis de precios en la manufactura de sombreros **2**. A más de ello, es necesario comprender la dinámica poblacional interna, una de cuyas consecuencias fue la emigración inter-provincial y local, con raíces más decisivas que la posterior migración internacional. Entre 1930-50, Ecuador tuvo una de las más altas tasas de crecimiento demográfico, únicamente superado por Panamá y República Dominicana. En ese contexto, las poblaciones de la sierra sur estuvieron obligadas a estrategias de movilidad que llevaron a proyectar nuevos territorios en zonas de costa y oriente. Así se



Amanecer en el pueblo de Copal. Antiguo camino de herradura desde Sevilla de Oro (fotografía. JFR. 4 de octubre 2010, Proyecto “Ruta de las Misiones” INPC-R6).



“Sendero que sube al Matanga, viniendo del Sigsig a Gualaquiza, a 3000 mts.” (Tomás Vega, Algunas consideraciones sobre nuestro Oriente Amazónico y Monografía del cantón Gualaquiza, Cuenca, Talleres de la Editorial Don Bosco, 1958).

1.- Investigador particular. Mtr. en Antropología Social.

Ponencia nuestra en el II Encuentro Nacional de Historia del Azuay, Universidad de Cuenca, octubre de 2010.

2.- Ponencia nuestra en el II Encuentro Nacional de Historia del Azuay, Universidad de Cuenca, octubre de 2010.

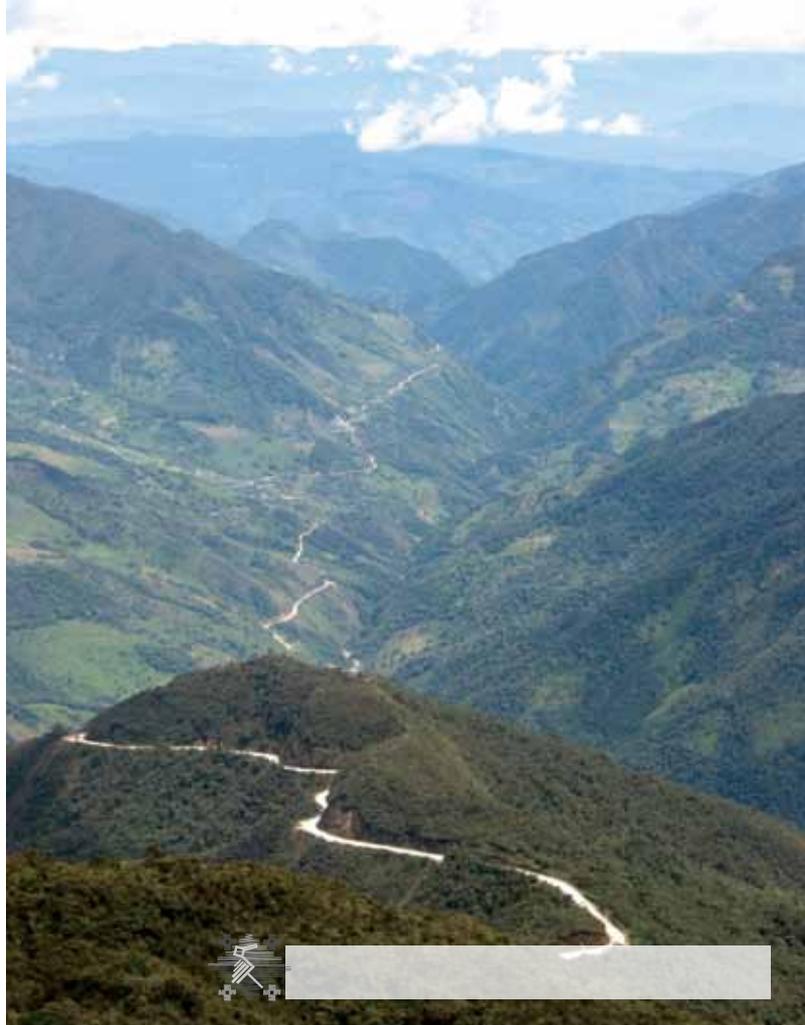
entienden, por ejemplo, los cambios jurisdiccionales hacia el oriente de Cuenca. Pero no es un asunto de datos poblacionales generales sino de buscar explicar la organización interna de las localidades. Buena parte de la migración azuaya al oriente fue de origen campesino. Se trataba de una emigración campesina hacia modos de vida también campesina. La población rural en Morona pasó de 18.000 habitantes en 1968 a 44.000 en el año 1974 ³. Los efectos etnocéntricos de la inmigración sobre las sociedades antiguas de la Amazonía llevaban tal compleja dimensión en las causas de esa proyección al Oriente.

En segundo lugar, y vinculado a lo anterior, se hallaba en juego la redefinición de lo nacional con factores tanto locales como internacionales ⁴. Alrededor de 1925 y 1928 se había establecido el Ministerio de Oriente y se hallaban activas Jefaturas y Tenencias de Oriente. Se conformó la Junta Promotora de Colonización Oriental del Azuay o Junta Orientalista del Azuay. Desde 1910, mano de obra local, buena parte anónima, abrió camino entre El Pan, Sevilla de Oro y Méndez, a más de infraestructura en puentes, “entables”, destacamentos y casas de misión.

Esto conducía a una producción del espacio nacional por parte de las colectividades del sur aún antes de los momentos de conflicto limítrofe entre 1941-42. Es por ello que consideramos que estaba ejerciéndose una definición de lo nacional desde el sur. Un hecho bastante silenciado es la movilización social local con motivo de la guerra fronteriza. En las provincias del sur de Ecuador fueron conformados importantes contingentes de población joven que se enroló en las tropas. Luego, en 1948 se conformó una Comisión de Oriente y se creó la Cédula Orientalista. En 1953, un Decreto Legislativo dividió la antigua provincia entre Morona Santiago y Zamora Chinchipe. En el plano mundial, en 1927 se presentó solicitud para colonizar el oriente sur por parte de ciudadanos italianos y austriacos. A eso se añaden cambios en los marcos institucionales de la iglesia católica a nivel mundial, uno de cuyos capítulos había dado lugar en 1893 a establecer el Vicariato de Méndez y Gualaquiza ⁵, y el inicio de políticas de cooperación internacional para el desarrollo a mediados de siglo.

En tercer lugar, es importante notar la vasta producción intelectual local en ese momento histórico y que contribuyó a establecer acciones y un sentido simbólico acerca del oriente. Aquello estuvo inscrito en la generación de marcos institucionales claves en la vida azuaya así como en la proyección nacional. Deben destacarse los libros de texto y las numerosas conferencias y discursos generados en la localidad sobre el oriente.

Finalmente, este acercamiento a la producción de una categoría histórica como oriente azuayo, ha sido ocasión para



plantear interrogantes acerca de las implicaciones del ámbito de lo cultural patrimonial. Los aspectos culturales patrimoniales suelen quedar circunscritos en acontecimientos y con débil referencia hacia las interrelaciones de índole estructural, en cuanto tienden a perdurar en el tiempo y obedecen al interés por asegurar lugares de privilegio. Consideramos que el ámbito cultural forma parte de una política sobre lo social y que los componentes “patrimoniales” corresponden a los modos en que se organizan las condiciones de vida y sus marcos institucionales que los posibilitan o los impiden.

No entendemos acciones culturales sin enlace con las finalidades de política pública comunitaria y provincial. Aquí, la categoría patrimonio cultural guarda pertinencia únicamente en la medida que constituye heredad colectiva resultado del trabajo social y se dirige a la dimensión colectiva de un bien social. En el nivel colectivo, y en sus marcos institucionales de base, se establece el valor social y su carácter simbólico como referente de significado que vincula la vida local-nacional. Desde nuestro punto de vista, allí radica la importancia de fundamentar por qué los pueblos requerirían preservar y potenciar aquellas heredades colectivas como símbolos articuladores que impiden desigualdades en las condiciones de vida.

³- Documentos de Diagnóstico realizados por el CREA.

⁴- Luis F. Mora, *Monografía del Azuay*, Cuenca, Tipografía de Burbano Hermanos, Empresa Tipográfica de Sarmiento Hermanos, 1926.

⁵- Entre los años 1920 y 1940 la comunidad Salesiana tuvo activa participación en la colonización desde Azuay. Se logró ayuda de los gobiernos de Ayora y Velasco Ibarra. En 1940, se autorizó la creación del Normal Orientalista.

Mecenazgo aborígen en la construcción de un templo católico en el sector de Llaucay (Azogues) en el siglo XVI

Diego Arteaga
Historiador

De un lado, nos es conocido el deseo que tuvo Fray Jodoco Ricke de construir un monasterio destinado para el culto católico en tierra cañari en la década de los cuarenta del siglo XVI¹; de otro, sabemos que a partir de la fundación española de Cuenca hecha en 1557, se puede constatar edificaciones de este tipo en su sector urbano. Sabemos también que en el ámbito rural debía hacérselas; en efecto, de ellas conocemos en 1582 que en el pueblo de indios de San Francisco de Pueleusi de Azogues hay una “buena iglesia”², en cambio del sector de Opar se sabe en 1598 de su capilla del Señor de respiración y vella flor, y que hoy conocida únicamente como el templo del Señor de Flores. Es, precisamente, en esta última en la que vamos a enfocar nuestro trabajo.

En la historia de las edificaciones religiosas en América hispana colonial los indios asoman muy rara vez. En algunas ocasiones, lo hacen como donantes de alguna imagen escultórica o pictórica. En el territorio del actual Ecuador son muy interesantes las representaciones pictóricas de la temprana colonial del pueblo del Quinche reportadas por Caillavet³. A veces, son los que financian la totalidad o una parte de ellas.



Sus historias en Cuenca y su región en la temprana colonial también se caracterizan por la escasa presencia indígena. De la Iglesia matriz apenas sabemos que en ella interviene Pedro Ynga, indígena que vivía en torno al año 1600 en las inmediaciones de la laguna Viracochambamba -lugar de gran significación en la ideología andina- aunque tenía también propiedades en El Ejido. Si bien, él participa en su momento en la construcción física de esta iglesia **4**, su colaboración en ella puede ser tomada, también, al igual como lo ha sido demostrado por la historiadora Ramos en Cusco **5**, como un elemento simbólico de la presencia de la aristocracia inca en la erección de estas edificaciones, aunque sabemos que Pedro Ynga no pertenece a este grupo pues no lleva el título honorífico de don.

La construcción de la capilla **6** del Señor de respiración y vella flor en Opar es una buena muestra regional de dicha participación no solo edificando estos locales sino también como mecenas. En efecto, sabemos que el 20 de junio de 1598 en el pueblo de indios del açogue se reunieron los “Casiques de la Parcialidad de Puesar y de Taday Puesar Dn. Bentura Dumanaula, Dn. Pedro Maura, y Dn. Juan Cueva y de Taday Dn. Luis Muyudumbay y Casique Conquistador Jeneral y sus principales. Juan mayllasungo y Favian Gonsalo ante el Casique de la Parcialidad de Guangra. Muy Poderoso don Francisco Tenemasa”.

En esta junta los personajes señalan los montos con que habrán de contribuir cada uno de los indígenas aristócratas del sector para la edificación de la capilla al nuevo Dios así como para celebración de misas por diferentes motivos.

Entre ellos están los “devotos y devotas” aborígenes: “Dn. Diego Sacasalamago y Da. Bárbara, Da Inés, Ána y Juliana Zuchuc y Juan Minchala” quienes lo hacen con 45 pesos; don Ventura con 12 y una vaca machorra -es decir para ser utilizada en la celebración de alguna fiesta-; don Pedro Maura con 15 en propiedades inmobiliarias que pertenecen a caciques pero que una parte de ellas le corresponden como tal, dinero que ha de destinarse para misa del Setenario que ha de celebrarse en dicha capilla. Esta última contribución es muy importante ya que este cacique señala que “En las dhas. tierras, qe. travajen los renacientes de las devotas, y devotos, hijos, o nietos, o visnietos de Juan Minchala y qe. mande desir las Misas de Setenario año por año, las dos en el Pueblo [=¿de indios del açogue?], y la una en la Capilla el día Domingo. Así declaro pa. qe. conste en qualquier tiempo”. De su parte, Dn. Luis Muyudumbay deja “dos quadras y media de tierras. poco más o menos en el mismo Cuerpo de la serca para vajo, a MI

SEÑOR DE RESPIRACIÓN -continúa-, pa. la Misa, de Pasqua de Resurrección, travajando en estas tierras., que mande decir Misa con solemnidad año por año los renacientes de los dhos. devotos. De su lado, “Dn. Luis Muyudumbay deja “dos quadras y media de tierras. poco más o menos en el mismo Cuerpo de la serca para vajo, a MI SEÑOR DE RESPIRACIÓN -añade-, pa. la Misa, de Pasqua de Resurrección, travajando en estas tierras., que mande decir Misa con solemnidad año por año los renacientes de los dhos. devotos.”.

El sitio de construcción de la capilla **7**, registrado como Llaucay, es uno de gran importancia religiosa aborígen prehispánica, tal como hemos señalado en un trabajo anterior. Éste se encuentra localizado en las faldas del cerro Abuga -que en su cumbre contiene vestigios prehispánicos- en las márgenes del Camino Real inca. En las inmediaciones de la capilla en construcción están presentes algunos elementos de gran significación religiosa para los aborígenes como el machay -lugar en donde se guardan momias-, el usno el centro de un espacio ceremonial. Es muy revelador, asimismo, el hecho que en un momento de la reunión de los caciques se indique que la capilla se está edificando en un sitio que limita “con el cimientto de la Capilla qe. paramos de primero”. Se desconoce, en primer lugar, la fecha en la que se inició esta primera edificación; en segundo, las razones por las que no se continuó con la obra; y, en tercero, los motivos por los que se la hace en un sitio distinto, sabiendo la importancia religiosa que tienen estas edificaciones por esas épocas. Como un asunto importante está también el hecho de que en las inmediaciones del lugar se hallan las tierras que pertenecen a la Cofradía del Santísimo Sacramento.

Entre los contribuyentes para la edificación de la capilla está también don Diego Sacalamajo, un rico y poderoso aborígen, quien lo hace “con sitio y corral”. Esto lo sabemos gracias a su testamento hecho en Azogues y fechado en 1591. Este personaje deja también varios bienes que servirán para sufragar los gastos que representen el continuo funcionamiento de la capilla. Una de sus contribuciones la hace en los siguientes términos: “Ytem a quien cuida la Capilla, y la huerta; que saque una yunta, o dos, de los aumentos del Señor, y que trabajen las tierras que dejo a MI SEÑOR, y que no me falte todo lo que mando en las cláusulas”.

De los nombres arriba anotados se constata que no todos los “devotos y devotas” son aristócratas, algunos pertenecen a los llamados indios del común.

Otro asunto de gran importancia que asoma en los textos de-

1.- Girolamo Benzoni, (1572) 1985, *La Historia del Nuevo Mundo (Relatos de su viaje por el Ecuador, 1547-1550)*, Museos del Banco Central del Ecuador, Guayaquil-Ecuador, p. 122

2.- Gallegos, Gaspar de, Fray, [1582] 1897, “*Sant Francisco de Puelesi del Azogue*”, *Relaciones Geográficas de Indias Perú*, Tomo III, Publicadas el Ministerio de Fomento, Tipografía de los hijos de M. G. Hernández, Madrid, pp. 173

3.- Caillavet, Chantal, 1993, “*Exvotos coloniaux et pensée andine: une iconographie du syncrétisme religieux*”, *Religions des andes et Langues indigènes, Université de Provence*, pp. 263-279

4.- Diego Arteaga, 2000, “*La catedral vieja de Cuenca: notas para la historia de su construcción siglos (XVI-XVII)*”, *Pucara, Revista de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de La Educación*, 16, Universidad de Cuenca, p. 126

5.- Gabriela Ramos, 2008, “*Los incas del Cuzco y el espacio sagrado de la ciudad colonial*”, *Housing And Urban Planning*, 13, Centro de Educación y Comunicación Guamán Poma de Ayala, pp. 7-20

6.- Sabemos que solo a partir de 1588, las iglesias se construirían a cosa del Rey, vecinos e indios “por tercias partes”, *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, tercera edición, 1774, Tomo Primero, título segundo, ley iij.

7.- Diego Arteaga, 2007, “*El templo del ‘Señor de Flores’*”, *COLOQUIO. Revista de la Universidad del Azuay*, Año 9, Número 33, pp. 2-3



Representación de Santa Bárbara

jados por estos aborígenes es la mención del concepto de renaciente. En efecto, según la antropóloga Muñoz-Bernand, los indígenas del sector de Pindilig (una de las actuales parroquias orientales de Azogues), se han visto “afectados” por la “desviación cristiana de las tres épocas: la época de tayta Dios Padre, de tayta Dios hijo y del Espíritu Santo” ⁸. En este esquema, los incas se integran fácilmente pues pertenecen a la primera época. Según esta misma autora, la tercera época de este esquema es la de los renacientes, en donde éstos son “la creación de haciendas y la pérdida o el fraccionamiento excesivo de los terrenos, la esterilidad creciente de la tierra y el espectacular crecimiento demográfico registrado desde 1940. Los Renacientes -continúa Muñoz-Bernand- describen todas las situaciones económicas y culturales a través de la oposición antiguos/Renacientes, de la cual los Incas quedan excluidos. El único punto en común con los gentiles, pero de gran importancia, es la autoctonía”.

Ahora bien, las personas reunidas en Azogues el 20 de junio de 1598, al parecer, son mitimaes -a juzgar por sus apellidos y prácticas matrimoniales⁹ -, de las elites instaladas en el sector del cerro Abuga, y de Azogues en general, van tomando la posta a los representantes incas del sector tras el derrumbe del imperio a manos de los españoles pero al mismo tiempo van estableciendo coaliciones con los lugareños -a través del matrimonios, por ejemplo- que les permiten o facilitan, incluso, el enfrentarlos para obtener puestos de gran importancia en el nuevo sistema, especialmente dentro del ámbito de la nueva religión como funcionarios civiles de la iglesia de Azogues. De todo esto se colige que hay que anotar que la presencia de renacientes es, como se ha visto,

algunos siglos más antigua de lo que propone esta Muñoz-Bernand. Por el momento no nos es posible acercarnos a estos asuntos complejos y no abordados por los estudiosos pero que son de suma importancia para la etnohistoria regional. En todo caso, parece ser que se puede por lo menos dejar anotada tanto la existencia de una autoctonía “adquirida” por algunos mecanismos, los mismos que aún nos son desconocidos como una clase diferente de descendientes, diferentes a hijos, nietos, bisnietos, esto es, los renacientes.

⁸- Carmen Muñoz-Bernand, 1979, “Autoctonía y descendencia: contribución al estudio de las huacas”, *Amerikanistische Studien*, II, Roswith Hartmann-Udo Oberem Herausberg-Editores, Haus Völker und Kulturen, Anthropos-Institut, D-5205 St. Augustín I, p. 81

⁹- Diego Arteaga, 2010, “Apuntes sobre la ‘descendencia paralela’ en Azogues entre los siglos XVI y XIX”, *COLOQUIO. Revista de la Universidad del Azuay*, Año 12, Número 46, Julio-Septiembre, pp. 2-5

El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural investiga, rescata, conserva e incorpora a la vida y disfrute de todos los ecuatorianos el rico legado cultural material e inmaterial que poseemos



Regional 1 y 2, sede Quito,
Colón e I-93 y Av. 10 de Agosto. Edif. La Circadiana · Telefax 2227 927/
2549 257/2543 527

Regional 3, sede Riobamba,
Calle 5 de junio y 1era Constituyente "Edificio de la Gobernación del
Chimborazo" · Telefax: 2950 597

Regional 4, sede Portoviejo,
Calle Sucre 405, entre Rocafuerte y Morales · Teléfonos- 2651 722/
2651 721

Regional 5, sede Guayaquil,
Calle Numa Pompilio LLona No. 182-184, Barrio Las Peñas
Teléfonos 2303 671 / 2568 247

Regional 6, sede Cuenca,
Calle Benigno Malo 6-40 entre Presidente Córdova y Juan Jaramillo
Telefax: 2833 787 / 2831 685.

Regional 7, sede Loja,
Av. Zollo Rodríguez 06-14 y Víctor Vivar · Teléfono: 2560 652



Fiestas patronales de San Pedro y San Pablo – Machalilla, Manabí

La parroquia de Machalilla, está localizada en un contexto rural de clima tropical, donde el eje de la economía de sus habitantes es la pesca y el turismo. En este sitio se realiza una gran fiesta tradicional, cultural y religiosa en honor a sus patronos San Pedro y San Pablo. Esta fiesta católica tiene su origen en la colonización española.

Según los informantes, el evento se ha realizado desde hace más de sesenta años y con mayor intensidad desde 1981. Durante estas festividades se desarrollan varias actividades simbólicas y artísticas, que tienen la finalidad de rememorar la vida y obra de estos Santos.

La comunidad pesquera es la encargada de la celebración de esta festividad; esta comunidad se identifica principalmente con San Pedro, porque fue un apóstol pescador y con Pablo porque fue un apóstol profundamente comprometido con su fe cristiana. La fiesta en honor a estos santos inicia el 27 de junio y culmina el 30 del mismo mes.

Para la organización de la fiesta desde el año anterior se nombran los presidentes del gobierno de los blancos, que representa a San Pedro y el gobierno de los negros o de guinea, que representa a San Pablo. San Pedro predicó a los judíos e israelitas y está representado por el color blanco; mientras que Pablo predicó a los gentiles y está representado por el color negro.

Durante el año, ellos se encargan de preparar la gran fiesta, bajo la asesoría de un relacionista.

La celebración inicia con la presentación de los respectivos presidentes, cada uno va acompañado de su corte, quienes la conforman se encargan de la financiación de la misma.

Durante los días de celebración hay la siguientes actividades: pregones, elección de reinas, presentaciones artísticas, desfiles y procesiones y paseos marítimos, que van desde Machalilla hasta la localidad de Puerto López, con las imágenes de San Pedro y San Pablo.

El último día se celebra la santa misa y posteriormente se hacen brindis y agasajos ofrecidos por los presidentes y delegados. Los informantes dicen que mientras más se invierta y participa en el evento, San Pedro y San Pablo los colmará de bendiciones.

FICHA DE INVENTARIO DEL INPC, PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL DE LA NACIÓN

Código: IM-13-19-51-000-08-000259

Denominación:

Fiestas Patronales de San Pedro y San Pablo Machalilla, Manabí

Provincia: Manabí

Localidad: Machalilla

Ámbito: Usos sociales, rituales y actos festivos

Registrado por: Pamela Ortíz

Cantón: Puerto López

Parroquia: Machalilla

Subámbito: Fiestas o ceremonias religiosas

Fecha de registro: 01/01/2009



Somos la suma de todos los Patrimonios



El patrimonio es cobijo y soporte de la dignidad y la identidad de todas y de todos.

El patrimonio es un espejo, un andamiaje que le da soporte, material y espiritual, a nuestro proyecto de fundar una sociedad humana, soberana, sustentable e incluyente.

El patrimonio es el pan y la sal de cada día; el alimento que nos permite nutrir nuestro sentido de pertenencia dentro del ejercicio de la diversidad y la interculturalidad. Además, es sustento del desarrollo social y económico del país y un elemento que fortalece las identidades ciudadanas con sus entornos ambientales y culturales.

Es lo que somos y lo que tenemos.

Ministerio Coordinador
de Patrimonio



@MinPatrimonioEC

Síguenos en twitter y búscanos en facebook

www.ministeriopatrimonio.gob.ec





INPC REALIZA LA PRESENTACIÓN DEL DVD PATRIMONIO SONORO SHUAR, EN LA FIESTA DEL INTI RAYMI, INGAPIRCA 2012

El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, a través del Área de Patrimonio Cultural Inmaterial, a partir del año 2009 se ha propuesto ejecutar proyectos encaminados a la Salvaguardia del patrimonio “vivo”, entendiéndose la salvaguardia como aquellas medidas dirigidas a garantizar la viabilidad de las manifestaciones del PCI mediante su identificación, investigación y promoción.

En esta línea institucional, la Regional 6 del INPC, emprendió la ejecución de “Digitalización, Catalogación y Transcripción del Patrimonio Musical de la Nacionalidad Shuar de Morona Santiago”

Dicha investigación, enmarcada en la salvaguardia del Patrimonio Sonoro de la Nacionalidad Shuar de la Amazonía ecuatoriana, o de “la gente verdadera” como ellos se autodefinen, pretende difundir la riqueza de esta manifestación de alto valor patrimonial, fomentando así su puesta en valor.

Es por ello que dentro de los eventos del Inti Raymi de Ingapirca 2012, se realizó la presentación de esta investigación a cargo del antropólogo Juan Carlos Franco y el Etnomusicólogo Rodrigo Covacevich, quienes expusieron sus investigaciones en presencia de autoridades regionales y público que se dio cita para compartir estas festividades en la parroquia de Ingapirca.

En el presente DVD interactivo, se podrá tener un acercamiento a la extraordinaria riqueza del patrimonio sonoro de la Nacionalidad Shuar, en el que las formas poéticas y discursivas, cargadas de un profundo simbolismo, cobran un nuevo sentido al que no estamos acostumbrados, en el que la palabra y el sonido, la poesía y la música forman una unidad indisoluble.

En el presente DVD, este conjunto sonoro, ha sido recuperado de archivos de audio con varias décadas de antigüedad, lo que lo convierte en un importante aporte para la transmisión y conocimiento de esta memoria, en medio de una contemporaneidad agresiva que enfrenta a las particularidades culturales Shuar a drásticos cambios en sus formas de vida, que hoy se reestructuran entre la tradición y la modernidad. Este disco será difundido en bibliotecas, universidades y centros de consulta en todo el país.







INPC R3 inició proyecto de investigación sobre el Jahuay, Canto Ritual Indígena de la Cosecha Puruhá

Este proyecto que está encabezado por el especialista en música ecuatoriana Mario Godoy, busca la salvaguarda de los saberes tradicionales de este repertorio ancestral vinculado a la cosecha del trigo y la cebada, que tiene como ejes: una contextualización histórica en base a fuentes bibliográficas, grabaciones in situ y memoria oral.

Además, el proyecto contempla realizar un levantamiento etnográfico – musicológico, información que permitirá realizar los lineamientos para su revitalización, a través de entrevistas a informantes tales como: cantores solistas (paquis), bocineros, músicos indígenas y líderes comunitarios detentores de estos conocimientos.

Se tiene previsto que este proyecto concluya en noviembre de 2012. Los resultados serán socializados con las comunidades indígenas, líderes y demás autoridades, a fin de lograr que este canto representativo de Chimborazo continúe vigente en la memoria colectiva, propiciando una integración social y cultural.



La oralidad: hilo Conductor de la memoria ancestral

Sin duda la oralidad, es el sustento y soporte de las tradiciones de nuestros pueblos y culturas. Sin ella, la sobrevivencia de conocimientos y tradiciones heredados de nuestros mayores, sería difícil imaginar. Su importancia incide tanto en aquellas tradiciones que perviven en la cotidianidad como en las que son capaces de movilizar a grandes conglomerados humanos.

Partiendo de reconocer la vitalidad y trascendencia de la oralidad en los colectivos humanos de esta región, el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural – Región 7, tiene como uno de sus fines, fomentar el reconocimiento y promoción de aquellos valores patrimoniales, fruto de la transmisión generacional. De ahí que ha procurado aportar a la investigación de la memoria de pueblos y nacionalidades de esta región, cuya valía, hoy bien puede formar parte del torrente transformador de nuestras sociedades. En este marco, ha llevado a cabo dos consultorías que recogen: la mitología, los valores, los rituales y cosmovisiones de la nacionalidad Shuar por un lado; y, del pueblo Saraguro, por otro.

Los mencionados estudios acerca de la oralidad, sugieren buscar alternativas a corto, mediano y largo plazo, las cuales den cuenta de un proceso valorativo, cuya finalidad sea revitalizar y potenciar las identidades de cada uno de estos colectivos humanos que son parte vital esta región binacional del Ecuador.

En este sentido, nuestros mayores, como portadores de saberes y procedimientos culturales, merecen ser reivindicados, por su aporte a lo hoy somos y a lo que nos proyectamos hacia el futuro. En otra palabras, nuestras raíces culturales las debemos a la oralidad y la memoria colectiva, riqueza patrimonial de nuestra diversidad humana.

El ideal del SUMAN KAWSAY, sólo será posible, a través del reconocimiento y respeto mutuo de los conocimientos y filosofías de vida de pueblos y culturas diversas que compartimos este territorio.



PCI

Fotografía del mes



Cuzco • Negro danzante del Corpus Christi
Fotografía: Santiago Ordóñez

PCI



Patrimonio Cultural Inmaterial



GOBIERNO NACIONAL DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR



Ministerio Coordinador de Patrimonio



Ministerio Coordinador de Conocimiento y Talento Humano



Ministerio de Cultura

Avanzamos Patria!

