

TOMO
3

CRONISTAS

PICHINCHA



Puéllaro - Atahualpa - Perucho - Chavezpamba - San José de Minas
Guayllabamba - Calderón - Llano Chico - Nayón - Zámbez
Pomasqui - San Antonio de Pichincha

UN VIAJE POR LOS TOMOS DE CRONISTAS PICHINCHA

Descubre entre historias y memorias, los principales temas y protagonistas que acompañarán tu viaje...



Cronistas Pichincha: somos guardianes de la memoria, que habitamos las diferentes parroquias. Actuamos como un puente, entre el pasado y el presente, documentando y narrando nuestra propia historia.



Equipos gestores: son grupos de gestión cultural, edu-comunicación, periodistas y artistas que, gracias a su experiencia, fueron los responsables de acompañar la construcción narrativa, y de escritura de las y los cronistas, mediante encuentros, talleres creativos, entrevistas y más metodologías, utilizando herramientas audiovisuales y la participación protagónica de la comunidad.



Crónicas históricas: son textos que recopilan memorias, historias, lugares y personajes que habitan cada una de las parroquias, acompañadas con fotografías que enriquecen la lectura. Estas fueron construidas de forma narrativa y participativa por las y los cronistas.



Hitos: son símbolos representativos de cada una de las parroquias, que las y los cronistas escogieron de manera participativa. A partir de la selección de los hitos, los cronistas escribieron ensayos que contienen información descriptiva acerca del símbolo, dando valor a la memoria colectiva que se guarda alrededor de personas, lugares o elementos tangibles e intangibles que habitan cada parroquia.



Abg. Paola Pabón

Prefecta de la provincia de Pichincha

Abg. Christian Pino

Director de Cultura y Patrimonio de la Prefectura de Pichincha

MSc. Lisset Astudillo

Coordinadora de Promoción de las Culturas Vivas Comunitarias y Memoria Social de la Prefectura de Pichincha

CRONISTAS PICHINCHA TOMO 3

Equipo del proyecto Cronistas Pichincha de la Prefectura de Pichincha: Rina Tenesaca, Rosa Astudillo, Edward Mayorga, Mao Moreno y Paúl Witt.

Equipo gestor de las crónicas y ensayos del tomo 3: Fundación Quito Eterno: María Fernanda Buendía, Natalia Dávila, Cecilia Marcillo, Lucía Yáñez, María José Yáñez y María Fernanda Auz.

Creadores: Red de Cronistas Pichincha de las parroquias: Puéllaro, Atahualpa, Perucho, Chavezpamba, San José de Minas, Guayllabamba, Calderón, Llano Chico, Nayón, Zámbez, Pomasqui y San Antonio de Pichincha.

Coordinación, gestión cultural y comunicación del proyecto Cronistas Pichincha: Grupo Chukirawa Creativa: David Samaniego, Ana Sánchez, Verónica Herrera, Agustín Charvet, Mónica Aguirre, Nicolás Jiménez, Víctor Cabezas, Belén Jimbo, Evelyn Chávez y Julián Cedeño.

www.chukirawacreativa.com

Quito, Av. Mariana de Jesús Oe3-102

Cel. (593) 998 781001

Dirección editorial: David Samaniego Almeida

Coordinación de contenidos: Ana Sánchez y Verónica Herrera

Diseño y diagramación: Daniela Hidalgo y Agustín Charvet

Prólogo: Dr. Alejandro López

Corrección de estilo: Martín Torres, Yolanda Albornoz y Juan Suárez

Impresión: Active

ISBN:

Tiraje: 600 ejemplares

Primera edición: diciembre de 2024

Quito - Ecuador

Contenido

Introducción	9
Memorias locales, historias para la vida	14
Equipo Gestor	21
Puéllaro	26
Crónica: Historias de labranza y amor a la tierra.	28
Hito: Mirador Cerro La Luz	50
Atahualpa	54
Crónica: Atahualpa y su conciencia ecológica: tejiendo el futuro con Acus Mojanda Cambugán	56
Hito: Las Fiestas de San Pedro	71
Perucho	81
Crónica: Perucho, la madre de los pueblos de la Ruta Escondida de Pichincha	83
Hito: La Fiesta de Reyes: el Poder de las Mujeres y la Huella Afrodescendiente en Pichincha	100
Chavezpamba	108
Crónica: El San Pedro Chavezpambeño, dulce como el camote maduro	110
Hito: La Construcción en Minga de la Iglesia de Chavezpamba	122
San José de minas	128
Crónica: Tolas, aguardiente y quipes: la historia de lo que somos.	130
Hito: Los Arrieros	147
Guayllabamba	156
Crónica: Guayllabamba, un oasis que superó a la muerte ...	158
Hito: La producción de aguacate	172

Guayllabamba	178
Crónica: Chaquibamba: Un Tapiz Vivo de Historia entre la Hacienda y las Huacas	180
Hito: Chaquibamba: Guardianes de Pucarás, Agua Ancestral y Memoria Viva	187
Calderón	194
Crónicas de Llano Grande, Carapungo y San Juan de Calderón	196
Hito: El maíz de San Juan de Calderón	221
Llano Chico	228
Crónica: Haciendo bailar la historia	230
Hito: Sarapamba	251
Nayón	257
Crónica: Un breve paso por la historia del territorio del maíz chiquito	259
Hito: La escoba de coco, oficio y símbolo de Nayón	274
Zámbiza	279
Crónica: Danzando para San Miguel Arcángel	281
Hito: El danzante	302
Pomasqui	308
Crónica: Pomasqui se resiste al olvido	310
Hito: El Señor del Árbol	338
San Antonio de Pichincha	343
Crónica: La danza de la Montañas	345
Hito: Las Yumbadas del Valle Sagrado de Lulubamba	361

Introducción

Abg. Paola Pabón, Prefecta de Pichincha

Descolonizar la memoria es un desafío ciudadano, pero al mismo tiempo, una responsabilidad y un ejercicio consciente y necesario que debe realizarse de forma colectiva, recogiendo y reflejando las voces por años silenciadas o escuchadas con indiferencia por modelos sociales ajenos a las realidades —nuestras realidades— que, aún en medio de la vorágine individualista, defienden lo comunitario; que construyen con convicción identidades diversas que conviven, aprenden, reconocen, empatizan y se nutren de las vivencias, experiencias, recorridos de los demás. Este precepto ha sido la piedra angular que motivó la conmemoración de los 200 años de la batalla que marcó el inicio de la independencia del Ecuador y que, desde esta instancia institucional, encaminó con certeza la política pública cultural para nuestra provincia. Descolonizar la memoria y la historia de nuestros pueblos a través del arte y la cultura es, sin duda, el corazón del aporte que realizamos como gobierno provincial a la construcción identitaria de Pichincha, impulsada a partir de la iniciativa Cronistas Locales.

El proyecto Cronistas de Pichincha ha sido quizá la acción más importante implementada por la Prefectura de Pichincha para contar la historia “no contada” de nuestros territorios diversos, a partir del trabajo conjunto y mancomunado de las y los habitantes de la provincia; porque la historia escrita y recopilada en libros desde las voces de importantes y heroicas figuras de nuestra patria no necesariamente contempla las voces que tejen la verdadera historia, protagonizada por la gente común, por las mujeres

invisibilizadas, por las ciudadanas y ciudadanos que día a día libran implacables luchas por sobrevivir, por alcanzar sus sueños, por generar ambientes sanos para sus familias y comunidades, por alcanzar esa tan anhelada libertad y justicia proclamada hace más de 200 años a las faldas del Pichincha.

Cronistas de Pichincha ha sido el espacio y ocasión para conocer y reconocernos en los relatos de nuestras parroquias rurales, de los 8 cantones que conforman la provincia, de los barrios del Distrito Metropolitano de Quito, de los abuelos y las abuelas, de los niños y las niñas, de las y los jóvenes que, a través de ejercicios de investigación, redacción, edición, registro fotográfico, entre otros, han hilvanado un diálogo intergeneracional que ha permitido contar, a través de crónicas, la historia y vivencias de sus comunidades, para construir así una nueva historia que contrasta, complementa y nos permite ser críticos con aquella que conocemos. Estas crónicas buscan no solamente la consolidación de las memorias de Pichincha, sino además, de las memorias vistas y vivenciadas desde los ojos y voces de quienes han protagonizado, por generaciones, prácticas, manifestaciones, festividades, acontecimientos, transformaciones sociales, económicas y ambientales profundas, procesos de resistencia, luchas y desafíos individuales y colectivos; y han sido partícipes, testigos y protagonistas en capítulos de vida que nos forjan y nos proyectan hacia el presente y el futuro.

La publicación que se presenta contiene 5 tomos que reúnen 80 escritos elaborados por los cronistas de las parroquias rurales y urbanas que integran la provincia de Pichincha. Estos reflejan anécdotas e inquietudes que inundan el quehacer y la memoria de las poblaciones de estos territorios y que se desarrollan y evolucionan a partir de la dualidad entre el cambio y la permanencia, el afianzamiento de las identidades culturales en medio del crecimiento urbano, los impactos ambientales, los desafíos de conservar

la naturaleza, los patrimonios culturales y prácticas ancestrales que van sucumbiendo a la modernidad, entre otros que reflejan en gran medida lo que ha representado la independencia y la libertad para estas poblaciones.

Como Prefectura de Pichincha estamos convencidos de que, tanto la memoria colectiva como las acciones de fomento e incentivo a la cultura, deben construirse de manera participativa, a través de procesos de convivencia e intercambio permanente, en espacios donde escuchar al otro sea una forma de aprendizaje y reflexión que nos permita generar empatía e impulsar, juntos, acciones encaminadas a cuidar y preservar esos valores intangibles que nos caracterizan como comunidad. Agradezco a todas las personas que formaron parte de este maravilloso proyecto, a los vecinos y vecinas de Pichincha, a sus comunidades culturales, a los cinco equipos gestores que facilitaron los procesos conjuntos de construcción de las crónicas (Faro Cultural de Lloa, Red Ecuatoriana de Cultura Funeraria, Quito Eterno, Fundación Prospecta, Grupo Chukirawa Creativa) y a todas y todos quienes, a partir de hoy, busquen conocer la historia de Pichincha a través de estos libros y empaticen con sus realidades complejas, y se sumen a las acciones que, a partir del ejercicio cultural y el pleno reconocimiento de nuestra memoria, propendan a generar una sociedad más unida, equitativa y justa.

El tomo 3 nos lleva a explorar la riqueza de las identidades culturales en las comunidades, donde la vocación agrícola se manifiesta a través de rituales de cosecha y festividades que combinan el catolicismo con la cosmovisión indígena. Las memorias culturales se convierten en un hilo conductor que une a las generaciones. En las páginas de este libro se descubre, por ejemplo, la Fiesta de Reyes, que refleja la herencia afrodescendiente y la participación activa de las mujeres en la comunidad. Estos relatos subrayan la importancia de la resistencia comunitaria y la lucha por

la preservación de las identidades culturales frente a los embates de la modernidad.

Podemos descubrir el espíritu agrícola y las fiestas tradicionales, que están en constante reinvención, como el ritual de la cosecha, que hoy se presenta en espacios artísticos y culturales, sin perder su sentido profundo de comunidad. De igual manera, mostramos la danza en honor a San Miguel Arcángel, como un ejemplo de acto de fe y resistencia cultural, que ha perdurado desde el siglo XVI, mostrando cómo nuestras parroquias mantienen viva su historia ancestral, a pesar del paso del tiempo. Por otro lado, la yumbada se muestra, no sólo como una danza, sino como el corazón de la ritualidad, que conecta a los habitantes con la naturaleza y su cosmovisión, subrayando la relevancia de los sitios arqueológicos como parte fundamental de su patrimonio cultural.

La diversidad cultural se refleja en las historias cotidianas de los habitantes pichinchanos. La música y las tradiciones juegan un papel central, resaltando la importancia de preservar la identidad, el legado cultural y la memoria colectiva, poniendo énfasis en la importancia de personajes históricos y míticos que han ayudado a construir nuestra identidad.

La historia de las parroquias está marcada por pasajes históricos como el contrabando de aguardiente, una actividad ilegal que, a pesar de todo, mejoró la calidad de vida de muchos de los habitantes de las parroquias de Pichincha. En este contexto, conoceremos que, los arrieros se han convertido en figuras emblemáticas, simbolizando la lucha y la resistencia de la comunidad.

Además, estos textos nos cuentan que la migración ha dejado una profunda huella, transformando sus dinámicas y dejando a los adultos mayores como los últimos guardianes

de las memorias culturales; pero evidenciamos que, para evitar la desaparición de sus tradiciones, se están promoviendo espacios intergeneracionales para transmitir este valioso legado a las nuevas generaciones.

En conjunto, los relatos de este tomo reflejan la riqueza cultural de Pichincha, la importancia de las tradiciones y la necesidad de preservar la memoria colectiva frente a los desafíos contemporáneos como: la migración, la urbanización y la gentrificación. La participación activa de las comunidades en la gestión de su patrimonio cultural es fundamental para mantener vivas sus identidades y tradiciones.



Memorias locales, historias para la vida

Alejandro López Valarezo **Cronista de la ciudad de Quito**

La primera etapa del proyecto Cronistas Locales de la Prefectura de Pichincha culminó exitosamente y ha recopilado un abundante acervo de relatos sobre la historia de parroquias y barrios, a lo largo y ancho de la provincia. Esta iniciativa, formulada en el marco de la conmemoración del Bicentenario de la Batalla de Pichincha, buscó alejarse de la narrativa tradicional de las conmemoraciones cívicas, centrada principalmente en grandes personajes y gestas heroicas. Este proyecto puso el énfasis en las historias generadas por actores de la vida cotidiana y en las memorias comunitarias que dan forma al tejido simbólico de nuestro territorio.

El proyecto se creó con el objetivo de resaltar las historias “desde abajo”, por eso invitó a los miembros de las comunidades a repensar su pasado desde una perspectiva plural. Los ensayos receptados a lo largo de arduos meses de trabajo integran los relatos de personas comunes en la construcción de la memoria colectiva. Estas voces, históricamente marginadas por las narrativas oficiales, poseen una riqueza fundamental, aportan una comprensión más compleja de los procesos históricos que han dado forma a las identidades y la cultura de Pichincha. En ese sentido, no se pretende dar voz a los participantes de la iniciativa; lo que se pretende es poner en valor el ejercicio de pensar y construir el pasado realizado por las y los habitantes de la provincia.

La decisión de conmemorar la Batalla de Pichincha a través de las historias de barrios y parroquias tiene un profundo sentido simbólico. No se trata únicamente de recordar la independencia como un proceso político fundacional, sino de reconocer la lucha cotidiana de los pueblos por construir una sociedad más justa y solidaria. Al recuperar estas memorias locales, el proyecto no solo rinde homenaje a la batalla misma, sino que pone en valor las vivencias, sueños y desafíos de las comunidades que han habitado y construido este territorio a lo largo del tiempo.

El proyecto Cronistas Locales permitió un espacio de diálogo entre pasado y presente, donde las memorias y los saberes son el centro de las conmemoraciones históricas. Esta primera publicación de ensayos y relatos es un testimonio vivo de la riqueza cultural de las comunidades de Pichincha. Las historias recogidas, desde los páramos hasta los valles y zonas urbanas, nos permiten reflexionar sobre los cambios dentro de las comunidades a lo largo del tiempo y ofrecen una visión más diversa y compleja del territorio.

El proyecto Cronistas Locales no es solo un ejercicio de recuperación histórica, sino una invitación a pensar el presente. Al poner en valor los relatos y memorias de las comunidades, se involucra a los ciudadanos de Pichincha en un proceso histórico más amplio, subrayando que la historia no es solo del pasado, sino que también juega un papel fundamental en la construcción de las identidades en el presente con el objetivo de construir un futuro más inclusivo y respetuoso con las diversidades.

A continuación, presento un breve resumen de los productos recibidos durante la primera etapa del proyecto que abarcó gran parte del territorio de Pichincha mediante cinco (5) fases lideradas por equipos consultores de gran valía profesional y sensibilidad humanas dignas de destacar.

Se recopilaron crónicas y ensayos de 79 parroquias y barrios de Quito y de Pichincha, en espacios urbanos y rurales, con una diversidad de relatos que abarcan desde historias populares hasta la descripción de hitos relevantes

para los habitantes de la provincia.

La fase 3 del proyecto abarcó las parroquias: Puéllaro, Atahualpa, Perucho, Chavezpamba, San José de Minas, Guayllabamba, Calderón, Llano Chico, Nayón, Zámbez, Pomasqui y San Antonio. En cada una de estas parroquias, se profundizó en la recuperación de sus historias locales, resaltando las experiencias y tradiciones que han moldeado, la identidad de sus habitantes, permitiendo a su vez fortalecer el vínculo entre las comunidades y el territorio de la provincia de Pichincha.

De manera general, en cada fase se pueden observar varios temas recurrentes. Solamente como un ejercicio inicial, destacaré cinco temas, dejo así en las manos de los lectores e investigadores que utilizarán estos relatos como fuentes primarias para la construcción de nuevas historias, que alimenten nuestra comprensión del pasado, la posibilidad de generar otras formas de sistematizar los resultados del proyecto Cronistas Locales de la Prefectura de Pichincha.

1. Relatos de Memoria Histórica:

Muchas crónicas y ensayos mencionan la resistencia cultural, las luchas de las comunidades y la preservación de las identidades y tradiciones locales. Ejemplos incluyen relatos sobre luchas por la tierra, la preservación de tradiciones muy antiguas y resistencia frente a procesos de transformación externa. Si se pudiese resumir el objetivo de estos relatos sería: dejar por escrito narrativas para que no se pierdan en el tiempo y las nuevas generaciones puedan conocer las razones de la creación y permanencia de las comunidades.

2. Agua, espacios naturales y plazas:

Las narraciones alrededor de espacios naturales como: cerros, ríos y bosques son recurrentes, fundamentalmente el acceso, preservación y acceso al agua caracteriza a las

fases del proyecto. Asimismo, encontraremos abundantes descripciones de plazas, parques y otros espacios públicos de reunión comunitaria; es un tema que conecta con la vida cotidiana de las parroquias. Estos lugares se presentan como lugares de la memoria.

3. Tradiciones y Fiestas Populares:

Las festividades tradicionales y religiosas, como las fiestas de San Pedro, San Juan, entre otras, son un eje central de la vida comunitaria. Este tema aparece a lo largo de muchas crónicas, donde se narran detalles sobre celebraciones religiosas y populares, destacando la cohesión comunitaria que generan. Cabe destacar que estas expresiones culturales son vestigios de formas mucho más antiguas de integración y reproducción de la vida simbólica de las comunidades.

4. La Relación con la Tierra y la Agricultura:

Las crónicas rurales muestran una fuerte conexión con la tierra, ya sea a través de la producción agrícola, las técnicas de cultivo o la vida en el campo. Este tema resalta la importancia de la agricultura como base de la identidad local y el sustento de muchas parroquias rurales. Las crónicas destacan la necesidad de garantizar el acceso a la tierra y a alimentos nutritivos y de buena calidad.

5. Procesos de Modernización y Urbanización:

En las parroquias urbanas, varios relatos hacen referencia a los desafíos de la modernización, la expansión de la ciudad y cómo estas transformaciones han afectado a las comunidades. Esto incluye la construcción de infraestructura, el crecimiento de barrios y el impacto en las tradiciones locales.

Estos temas nos muestran cómo el territorio se construye y se valora a partir de los esfuerzos y los disfrutes de lo cotidiano, es un reflejo de la cultura popular de los

barrios y parroquias de la provincia.

El concepto de cultura popular ha sido objeto de amplio debate en los estudios sociales y culturales. Uno de los autores más influyentes en este campo es el historiador británico E.P. Thompson, quien sostenía que la cultura popular no debe entenderse únicamente como un conjunto de prácticas folclóricas o artísticas, sino como un espacio de lucha, donde las clases populares crean, preservan y transforman su cultura en respuesta a las condiciones de dominación impuestas por el sistema socioeconómico.

En su influyente obra: “La formación de la clase obrera en Inglaterra”, Thompson defiende la idea de que las clases trabajadoras no son meros receptores pasivos de las estructuras de poder, sino agentes activos que construyen su identidad a través de sus prácticas culturales. La cultura popular, en este sentido, es un campo de resistencia y negociación, donde las clases subalternas expresan sus propios valores y significados, en lugar de simplemente adoptar las ideologías de las clases dominantes.

Si vinculamos esta perspectiva con el Proyecto Cronistas Locales, podemos entender los relatos recogidos de las parroquias y barrios de Pichincha como expresiones de esa cultura popular que emerge “desde abajo”. Estos relatos, a menudo relegados al margen por las narrativas oficiales, son un claro ejemplo de cómo las comunidades construyen su propia historia a partir de sus vivencias cotidianas.

Al recuperar estos relatos, se reivindica el derecho de las comunidades a narrar su propio pasado y a construir una memoria colectiva que no esté centrada en un relato homogeneizador. Siguiendo el argumento de Thompson, estos relatos no deben verse únicamente como recuerdos del pasado, sino como testimonios activos de una lucha por el reconocimiento y la pertenencia.

La Red de Cronistas Locales de Pichincha refleja, además, la visión de Thompson sobre una historia dinámica, donde las comunidades locales son agentes de su propio devenir histórico, y no sujetos subordinados a las narrativas oficiales; cada relato responde a las necesidades de la localidad y no son la repetición de la historia heroica o presidencialista. Esta iniciativa de política pública, a favor de las comunidades, ha generado el espacio para que sean ellas mismas quienes articulen su historia. Este enfoque se alinea perfectamente con la visión de Thompson sobre la historia “desde abajo”: una historia donde las voces populares tienen un papel central en la construcción del relato histórico.

En ese sentido, la memoria de las comunidades se convierte en historia viva, que no solo nos permite entender el pasado, sino también enfrentar los desafíos contemporáneos, con una visión más amplia y participativa. Así, recuperando el concepto de “historia para la vida”, acuñado por Friedrich Nietzsche, podemos destacar que, dentro de la Red de Cronistas Locales, no se pretende generar una mera recopilación de relatos del pasado, sino que busca resignificar y proyectar esas memorias hacia el presente y el futuro de las comunidades de la provincia.

Cronistas Pichincha se distancia de una visión meramente monumental de la historia, aquella que habitualmente acompaña las conmemoraciones oficiales, como las del Bicentenario de la Batalla de Pichincha. En lugar de centrarse en figuras heroicas o grandes gestas, el proyecto pone el acento en las historias cotidianas y locales, recogiendo los testimonios de comunidades, familias y actores de la cotidianidad, que han sido protagonistas silenciosos de la historia de la provincia. Este enfoque responde a la necesidad de construir una historia crítica, en la que las comunidades no se limiten a venerar el pasado, sino que dialoguen activamente con él, reconociendo tanto los logros como los conflictos que han moldeado sus identidades.

Bibliografía:

- Foucault, M. (1976). Vigilar y castigar. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1999). Defender la sociedad. Editorial Akal.
- Guha, R. (1997). Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India. Harvard University Press.
- Guha, R. (2011). Los estudios subalternos I: La política y los campesinos en la India colonial. Editorial Traficantes de Sueños.
- Nietzsche, F. (2013). Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. En Consideraciones intempestivas. Editorial Alianza.
- Thompson, E. P. (1989). La formación de la clase obrera en Inglaterra. Crítica.
- Thompson, E. P. (1995a). Costumbres en común: Estudios sobre la cultura popular tradicional. Crítica.
- Thompson, E. P. (1995b). Pobreza y paternalismo. Alianza Editorial.

Equipo Gestor

Fundación Quito Eterno: María Fernanda Buendía, Natalia Dávila, Cecilia Marcillo, Lucía Yáñez, María José Yáñez y María Fernanda Auz.

Para la elaboración de las crónicas sobre las memorias locales de la provincia de Pichincha, enmarcada en la conmemoración del Bicentenario de la Batalla de Pichincha, la Fundación Quito Eterno implementó una metodología que se dividió en cuatro etapas clave: socialización, talleres participativos, elaboración de crónicas e hitos, y validación.

1. Etapa de Socialización

Socialización del proyecto y acercamiento a los GADs parroquiales: El proceso inició con la socialización del proyecto con las juntas parroquiales de los consorcios norcentrales y Kitu Kara, que abarcan parroquias como: Puéllaro, Atahualpa, Pomasqui y Calderón, entre otras. La presentación del proyecto a los Gobiernos Autónomos Descentralizados (GADs) locales fue clave para garantizar su apoyo y participación activa. Este acercamiento preliminar se alinea con lo propuesto por autores como Freire (2005), quienes destacan la importancia del diálogo horizontal y la construcción de alianzas en proyectos de investigación comunitaria.

Reconocimiento y acercamiento en territorio: El equipo de trabajo realizó visitas previas a las parroquias para observar las dinámicas locales y coordinar fechas propicias para los talleres, tomando en cuenta los tiempos y necesidades de las comunidades. Este paso permitió identificar estrategias de convocatoria más eficaces para garantizar una participación

representativa, reconociendo las especificidades de cada parroquia. Según Geertz (1983), el acercamiento etnográfico previo es esencial para una comprensión contextualizada de las realidades locales.

Convocatoria para talleres participativos: La convocatoria a los talleres participativos fue dirigida a actores locales interesados en la investigación y preservación de la memoria comunitaria. Se emplearon diversos medios de comunicación, ajustados a las particularidades de cada parroquia, lo que refleja la importancia de adaptar las estrategias de comunicación a las realidades socioculturales, tal como lo señala Hall (1997) en su análisis sobre los procesos comunicacionales y su rol en la construcción identitaria.

2. Etapa de Talleres Participativos

Ejecución de talleres participativos: Los talleres se llevaron a cabo con un enfoque comunitario, integrando a actores clave del ecosistema cultural local. La metodología implementada en los talleres se basó en el modelo “Llaktayuk”, desarrollado por el equipo de Quito Eterno. Este modelo metodológico consta de tres momentos: Malki (raíces), Llakta/Ayllu (comunidad) y Cronistas comunitarios, y está fundamentado en principios de investigación-acción participativa (Freire, 1985). Los talleres facilitaron la recopilación de relatos individuales, que posteriormente se entrelazaron con las memorias colectivas de los territorios.

Metodología “Llaktayuk”: Este enfoque permitió estructurar los talleres a partir de cuatro ejes temáticos: memoria social, ecosistema cultural, territorio e interculturalidad/diversidades. Estos ejes proporcionaron un marco para la recopilación de testimonios, abordando dimensiones interculturales, intergeneracionales, de género y migratorias. La metodología promovió una construcción colaborativa del conocimiento, en línea con los principios de educación popular (Freire, 1970),

lo que facilitó la participación activa de las comunidades en la producción de sus propias narrativas históricas.

- **1. Memoria Social.-** Este eje exploró la autodescripción de los territorios a través de los relatos orales, siguiendo la noción de “memoria social” planteada por Niklas Luhmann (1996). La memoria colectiva y los relatos individuales de los actores locales se abordaron como componentes interrelacionados que conforman la historia compartida de las parroquias.
- **2. Ecosistema Cultural.-** La memoria cultural fue analizada desde una perspectiva biocultural, considerando las prácticas y manifestaciones culturales locales como formas de resistencia frente a los discursos hegemónicos. La importancia del patrimonio cultural en la construcción de identidad comunitaria es discutida ampliamente por autores como Carlos Monsiváis (1987), cuyas ideas aportan a la comprensión de las dinámicas culturales dentro de los territorios.
- **3. Territorio.-** El eje territorial abordó las transformaciones del espacio y las dinámicas sociopolíticas que impactan en la configuración de las parroquias. Cristóbal Kay (2006) señala cómo la desagrarización y los cambios en las relaciones de poder afectan tanto la estructura material como simbólica de las comunidades rurales, un enfoque que resultó útil para contextualizar los relatos de los participantes.
- **4. Interculturalidad y Diversidades.-** Este último eje subrayó la importancia de la interculturalidad en el reconocimiento y valorización de las diversidades locales. La UNESCO (2005) promueve la inclusión de las múltiples formas de conocimiento y expresión cultural en los procesos de preservación de la memoria, lo cual fue central en este proyecto, al trabajar con diversas poblaciones y sus saberes.

3. Etapa de Elaboración de Crónicas e Identificación de Hitos Culturales

Procesamiento de la información levantada en los talleres:

Una vez concluidos los talleres, el equipo analizó las narraciones orales y las fuentes secundarias (prensa, fotografías, archivos locales) para construir las crónicas comunitarias. La metodología enfatizó la importancia de contrastar los relatos orales con fuentes escritas para crear una versión más compleja y matizada de la historia local. El proceso se basó en un enfoque crítico de la historia oral, reconociendo la subjetividad inherente en los relatos, como lo plantea Portelli (1997) en sus estudios sobre la memoria y el testimonio.

Elaboración de ensayos académicos: Finalmente, se desarrollaron ensayos académicos, que profundizaron en el análisis de los hitos culturales identificados durante los talleres. Estos ensayos incluyeron debates teóricos que sustentaron los resultados obtenidos, integrando las perspectivas sociales y culturales de los participantes, en un formato estructurado según las normas APA.

4. Etapa de Validación

Validación de crónicas e hitos culturales: El proceso culminó con la validación de las crónicas y los hitos culturales por parte de las comunidades, asegurando que los relatos reflejaran fielmente las memorias colectivas. Este enfoque participativo, donde las comunidades revisan y aprueban los resultados, se alinea con el concepto de “devolución” en la investigación social (Bourdieu, 1999), lo cual garantiza un mayor nivel de legitimidad y apropiación comunitaria del conocimiento generado.

La metodología implementada en la fase 3 del proyecto

“Cronistas Locales de Pichincha” se caracterizó por su enfoque participativo, interseccional y centrado en el territorio, integrando tanto las memorias locales como las prácticas culturales, lo que permitió un proceso de construcción colectiva de la memoria histórica de las parroquias de Pichincha.

Bibliografía:

- Bourdieu, P. (1999). La dominación masculina. Taurus.
- Freire, P. (1970). Pedagogía del oprimido. Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (1985). La educación como práctica de la libertad. Ediciones Siglo XXI.
- Freire, P. (2005). Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido. Siglo XXI Editores.
- Geertz, C. (1983). La interpretación de las culturas. Gedisa.
- Hall, S. (1997). Representación: cultural representaciones y significados en el análisis de los medios. Ediciones Akal.
- Kay, C. (2006). Desagrarización y poder en el campo latinoamericano. En Crisis y transformación en el campo latinoamericano (pp. 21-40). Siglo XXI Editores.
- Luhmann, N. (1996). La sociedad de la sociedad. Fondo de Cultura Económica.
- Monsiváis, C. (1987). Los rituales del caos: el sentido de la cultura popular en México. Ediciones Era.
- Portelli, A. (1997). La historia oral: un método para la investigación social. Ediciones Siglo XXI.
- UNESCO. (2005). Declaración universal sobre la diversidad cultural. Recuperado de <https://www.unesco.org/es/legal-affairs/unesco-universal-declaration-cultural-diversity>

CRÓNICA *de la parroquia*

PUÉLLARO



Cronistas de la cabecera parroquial: Carmen Moreno, Germán Torres, Janeth Galárraga, René Mosquera, Vinicio Ayala.

Cronistas de la Comuna de Aloguincho: Celso Gordón, Humberto Rodríguez, Jaime Flores, Juan Gordón.

Cronistas de la Comuna de Coyagal, barrio Sachapungo: Eulalia Rodríguez, Félix Ángel Encalada, Julio Rodríguez, María Encalada, María Lourdes Flores.

Equipo gestor:

María Fernanda Buendía y Natalia Dávila Salguero .

Noviembre de 2022

RESUMEN

La presente crónica tiene como objetivo documentar los testimonios relacionados con las tradiciones, rituales, fiestas y demás elementos culturales de un pueblo que reconoce la importancia de la vocación agrícola como eje movilizador de sus prácticas culturales. La parroquia de Puéllaro está generando estrategias innovadoras para rescatar su identidad cultural, entre ellas se destaca la transformación del ritual de la cosecha como práctica performática presentada en eventos y espacios artísticos-culturales, el apoyo colectivo para preservar las tradiciones religiosas como el personaje del animero y las procesiones y rituales de la Semana Santa.

Esta crónica está escrita a partir de los testimonios de un grupo de habitantes de la parroquia, presentando otras narrativas que constituyen también la memoria sociocultural de este territorio.

Palabras clave: producción agrícola, comunero, minga, diversidad climática, religiosidad

Historias de labranza y amor a la tierra

Tierra fértil

La vida e historias de los habitantes de Puéllaro están estrechamente entrelazadas con la vocación productiva de su tierra. Así, la identidad de la parroquia se construye en relación a la cultura y cosmovisión inserta en las personas pertenecientes a la agricultura familiar campesina. El amor a la tierra y el agradecimiento a su generosidad marcan las tradiciones e identidad de los puellareños.

En la parroquia de Puéllaro se encuentra una diversidad de pisos climáticos: desde el cálido seco, el templado y el frío que es característico de los páramos. En los alrededores existe gran cantidad de ceniza volcánica, piedra pómez y material piroclástico, elementos que hacen del suelo de Puéllaro un suelo fértil y productivo. Es por eso que, desde sus orígenes, la parroquia ha subsistido gracias a la agricultura y la explotación de los recursos naturales con los que cuenta, como la madera, el carrizo y la paja. Como indica el cronista Germán Torres:

“La producción agrícola es variada y abundante. En la cabecera parroquial, en el barrio de Alchipichí, tenemos frutales de la Costa Ecuatoriana como plátano, papaya, naranjas, mandarinas, limas, limones, granadillas, guayabas, sandías, aguacates, y las famosas —por su calidad y su condición de fruta exótica— chirimoyas”.

En el barrio Alchipichí, los agricultores cultivan fréjol, vainita, tomate riñón, pepinillo, pimienta dulce y otras

variedades de frutas. En las comunas de Pinguilla, Aloguincho y Coyagal se produce choclos en grandes cantidades y en menor proporción, el maíz, fréjol, habas, mellocos, ocas, papas y cebada.

Finalmente, en las altas cumbres del páramo andino, donde se originan las lluvias para los cultivos, encontramos moras y mortiños (Torres, 2017). Como cuenta la cronista doña María Navarrete, moradora del barrio Sachapungo de la comuna de Conyogal, desde siempre los agricultores de la zona alta de la parroquia han vivido gracias al monte y al páramo:

“Nosotros, del monte y del páramo nos hemos sostenido, eso ha sido lo que nos han dejado nuestros antepasados. El monte ha sido para sacar madera para la leña, porque más antes no había las cocinas, se cocinaba sólo de leña. Se cogía la madera para hacer las casas y leña para cocinar, y el páramo era para el pastoreo del ganado, porque ahí han sabido tener hasta 200 cabezas, entre caballos y ganado. De la paja han sabido hacer las casas, entonces, es la historia más grande que tenemos, porque de ahí el monte y el páramo es la vida de nosotros. Es como tener el pulmón con el que respiramos, de ahí sale el agua. Para nosotros el páramo es intocable, es sagrado”.

La producción de Puéllaro, a través de su historia

En los primeros años de la colonia, las tierras de lo que hoy corresponde a la llamada zona peruchana fueron encomiendas para la extracción de materia prima y la producción de alimentos requeridos en las ciudades. La explotación de madera de los bosques de Puéllaro sirvió para construir las viviendas, iglesias y demás infraestructura en Quito. Hasta la época republicana, las fuentes madereras de la Comuna de Aloguincho fueron de gran importancia para la construcción de iglesias. Cuenta la historia que el

expresidente Gabriel García Moreno construyó su casa con madera extraída de esta comuna. Por todo esto, el bosque primario de la parroquia fue devastado a lo largo del tiempo (Narváez, 2019).

Cerca del siglo XVII, con la incorporación del sistema de haciendas y huasipungos, el cultivo dominante en las zonas cálidas de Puéllaro fue la caña de azúcar y sus derivados; mientras que en las zonas altas de cerros y páramos, como Aloguincho y Coyagal, se inició con el cultivo de cereales como la cebada, el trigo y el maíz. Es desde esta época que la comuna de Aloguincho es conocida como “el granero de Quito”.

A mediados del siglo XX, con la implementación de la Reforma Agraria, desaparecen las grandes haciendas e inicia el proceso de parcelación de tierras que concluyó en el año de 1964. Los antiguos huasipungueros pasaron a tener la propiedad de las parcelas que hasta ese entonces habían trabajado, adquiriendo autonomía en su producción; no obstante, tanto el proceso de producción como los sistemas de trabajo colectivo instaurados por los dueños de hacienda, se mantuvieron para provecho de las familias campesinas y de la comunidad. La Reforma Agraria es muy importante y significativa para los comuneros de Puéllaro, pues representa la liberación del sistema de explotación de mano de obra esclavizada.

Área de sembríos



Fundación Quito Eterno. Área de sembríos. Puéllaro, DMQ, Ecuador, 2022

Respecto al cambio que significó la Reforma Agraria en la producción y la aplicación de técnicas de cultivo modernas en la década de los años 70, el cronista Germán Torres comparte que:

“Era tan abundante la producción frutícola que, para recibir a las autoridades, en vez de poner flores se ponía racimos de naranjas, limas, y mandarinas, entonces la gente que visitaba disfrutaba de los productos locales. Luego, poco a poco, fue cambiando la actividad de los primeros pobladores. Pocos años después de la Reforma Agraria, vinieron a Alchipichí agricultores de Guayllabamba y Pimampiro a impartir sus conocimientos en el cultivo del tomate riñón, el fréjol, la vainita, que son productos de ciclo corto. Para mejorar la producción se utilizó el abono de gallina, la gallinaza. Tendieron en los terrenos el abono y araron y sembraron tomate. Era realmente rentable la producción de tomate con la gallinaza, entonces eso motivó a un cambio en la agricultura.

Luego, ya aparecieron los almacenes de insumos agrícolas, se fortaleció el comercio y fuimos más competitivos en los mercados de Quito”.

En los años 70, la producción agrícola aumentó y se expandieron los cultivos. La producción de maíz, trigo y cebada se convirtió en la principal fuente de ingresos de las zonas altas de la parroquia. Por este auge en la agricultura, este período es conocido localmente como el “renacimiento productivo” de Puéllaro.

El uso generalizado de la gallinaza como insumo para los cultivos va de la mano con el auge de la producción avícola en la parroquia. En 1952 el Doctor Carlos Camacho creó la primera planta avícola en Puéllaro y gracias al éxito de la producción de huevos, las familias incursionaron también en este tipo de negocio. La financiación requerida para iniciar se conseguía a través de dos cooperativas de ahorro y crédito; así lo cuenta don Jaime:

“Se crean dos cooperativas para dar créditos porque toda la gente en esa época construía al lado de su casa un corral para tener unas gallinas, primero fue la Cooperativa Puéllaro y después la Cooprogreso. Daban crédito para poner pequeños corrales de 50 gallinas. Lamentablemente, vino una fiebre —la salmonela— y se acabó ese negocio, y quedaron solo los grandes planteles avícolas que hay hoy”.

Actualmente, los planteles avícolas de esta parroquia producen alrededor de 500 000 huevos diarios, reconocidos a nivel nacional por su calidad.

La randimpa y la cosecha de trigo

Hasta los años 90, el cultivo de trigo y cebada en las comunas de la zona alta de la parroquia Coyagal, Aloguincho y parte de Pinguilla, era abundante y muy rentable. Las cosechas

de trigo y cebada se las hacía mediante la randimpa. Esta es una forma de trabajo en minga en el que la comunidad se organiza para cosechar, de forma colectiva y por turnos, los cultivos de cada comunero. En relación a esta tradición, el cronista Ángel Encalada, comunero de Sachapungo, cuenta:

“Se planificaba: tal día, tal persona; tal día, tal persona, o sea pura randimpa. Ahí no había nada de plata, era todo ganando y desquitando, ganando y desquitando. Por ejemplo, estoy debiendo, voy al desquite. Si no debo, me voy a ganar lo que es mío. Se daban la mano el uno al otro. Llegado el tiempo de corte, el dueño de la cosecha tenía que estar preparado con chichita para brindar. En medio de eso había un canto especial: el canto de la cosecha. El canto ha sido alabanzas a Dios. Un capitán hacía cantar a todo ese grupo, el capitán decía “yajoooo”, entonces de ahí todos repetían y se cantaban unas estrofas.

¿Sabe por qué era eso?

Era para que la gente no estese conversando tanto tiempo, todos cortaban y cantaban. El capitán guiaba el canto y veía que el corte esté igual”.

El canto o himno de la cosecha tiene un orden establecido. Don Encalada cuenta:

“Primero es dando gracias a Dios. Después, agradeciendo al dueño de la cosecha. Al final, se pide la bendición de Dios, porque Dios ha dado y por eso está la buena cosecha. Acaba el canto y vuelta se empezaba a cantar nuevamente. La cosa era seguir cortando y se cantaba hasta terminar”.

En tiempos de cosecha, en los meses de junio, julio y agosto, las poblaciones que rodean los cerros donde estaban los cultivos escuchaban con emoción el canto que sonaba

de una montaña a la otra. María Navarrete, profesora de la escuela de Sachapungo, comenta: “Yo, que soy nativa de la parte baja de Malchinguí, escuchaba desde mi casa el canto y era emocionante, imagínese lo que era escuchar de la loma. Esto era de lunes a sábado en las randimpas”. Hoy, la siembra de trigo y cebada está a punto de desaparecer y, con ella, el contexto agrícola requerido para realizar el ritual. Al respecto, la cronista María Rodríguez expresa:

“Porque no había rentabilidad en el tiempo de la venta, se dejó de sembrar; porque subió el abono a más de la mitad de lo que era y el pobre campesino tiene que pagar los tractores, los insumos y todo eso. A la hora de poner a vender, no resulta. Hace unos 20 años que ya no se cultiva trigo ni cebada”.

A esto, el cronista don Ángel Encalada, acota:

“Ya no siembra nadie, no hay peones. Yo quisiera que regrese la cosecha pero sale muy caro. No nos quedaba. Ahora, toda la juventud, toda persona se van a buscar trabajo fuera de la comuna; bajan a la plantación de flores y ya tarde vuelven a la casa. Antes, nadie salía a trabajar afuera, todos eran a su casa y a su terreno”.

Otro aspecto relevante que influye en el abandono del cultivo de trigo y cebada, e incluso en la agricultura en general, es el cambio climático. En relación a esto, don Jaime, cronista de Alonguincho, expresa:

“Eso se debe al cambio del tiempo, ahora ya no es como antes. En julio empezaban los vientos, en veranos reventaban. El viento hasta quemaba las casas de pajita. O sea, uno podía seleccionar el trabajo del terreno, pero ahora no es así. En la mañana está un viento con sol, en la tarde cae un

aguacerón. Complicado resulta. Hasta horita sigue lloviendo vea. Y agosto es de cosechar el trigo, y si llueve se jode; o sea el cambio del clima en general es un fenómeno en el que ya no se puede escoger el tiempo, y las cosechas no dan los resultados que se necesita en lo que es trigo y cebada”.

Pese al contexto desfavorable que ha obligado a los agricultores de la parroquia a abandonar el cultivo de trigo y cebada, los habitantes de las comunas se resisten a perder su ritual y están generando estrategias para mantener vivo el canto de la cosecha. De esta manera, desde el año 2003 en que se origina la Fiesta de la Espiga Dorada en Alonguíncho, se teatraliza el ritual presentándose en eventos artístico-culturales, tanto dentro como fuera de la parroquia. El expresidente de la comuna de Alonguíncho dice: *“Sí hay canto, le cantamos aunque sea tomando el trago para que no se nos olvide”.*

Gracias al afán de los comuneros de Alonguíncho de mantener viva su tradición, la *Cosecha del Trigo* consta desde el año 2018 como Patrimonio Inmaterial del Distrito Metropolitano de Quito (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural).

El trueque

El trueque es una práctica vigente en la comuna alta de Coyagal. Es la manera en que los agricultores de la zona alta y fría pueden acceder a la producción, sobre todo, de frutas de las zonas cálidas de Puéllaro sin intermediación del dinero. Al respecto, doña María Encalada cuenta:

“Por ejemplo, venían de Puéllaro con frutas. Aquí como no hay frutas, se les daba granos y ellos entregaban las frutas. Ese es el trueque. El trueque se mantiene en Coyagal. La gente de ahí vive al diario y tiene maíz y pepa de zambo. Entonces, se

van con una librita de maíz y pepa de zambo a la tienda y con eso ya tienen para comprar cualquier cosa, hasta para pagar de la luz, el agua, para todo. Antes, mi papá tenía una tienda y él también recibía productos como forma de pago. El trueque se hace desde siempre”.

Los Diezmos y las Primicias

En el tiempo de las haciendas, los arrendadores y los huasipungueros eran obligados a entregar al patrón un *guacho*, o surco de sembrío, de lo producido en las parcelas a su cargo. A esta obligación se la llamaba *Diezmo*. Por su parte, la Primicia tenía que ver con entregar una parte de las cosechas para el sostenimiento del sacerdote de la parroquia. Con el fin de las haciendas, el diezmo dejó de practicarse, pero la entrega voluntaria de productos para la Iglesia se mantuvo hasta la década de los años 70. Al respecto el cronista don Ángel Encalada cuenta:

“En ese tiempo los padres (sacerdotes) que trabajaban en Puéllaro, mandaban a escoger las primicias. Venían y de aquí se les daban las primicias. Era voluntad de cada uno, se les daba cebada, trigo, eso era ayuda para el padre. Mi finado abuelo no daba poco, daba dos o tres mulas de todo, sea trigo, maíz, cebada, habas, hasta de fréjol. Cosechaba cuarenta o sesenta costales, entonces tres, cuatro costales para él era poco. Yo doy pero Dios me ha de dar más, decía. En ese tiempo, los padres no creo que tenían mensual porque ellos cogían las primicias de todos los sectores para mantenerse”.

La producción local como base de la alimentación de los puellareños

Se puede ver que en Puéllaro existe soberanía alimentaria, es

decir, las familias de la parroquia no dependen de la producción externa para comer. Los agricultores cultivan priorizando el autoconsumo de sus familias, así lo explica Don Ángel:

“Nosotros no tenemos para vender, es para nuestra alimentación lo que cultivamos. Muchos siembran solo para vender y por ganar plata se quedan sin comida para ellos. Nosotros somos acostumbrados a comer del campo, por ejemplo, un mote, un tostado, una coladita, unas bolas de harina de maíz, una chuchuca, unas tortillas de tiesto que se acostumbran más que el pan. Lo mismo, los tostados se hacen de variedad: tostado seco, el de tiesto; si al tostado en tiesto calentito se le pone en otro recipiente con agua sal, se llama tostado cenizo; el otro vuelta le hacían con panela y aquí le llamamos caca de perro; otro, al tostado seco, le sacan calentito, le pone manteca de chancho y queda dorado, ese es tostado dorado”.

En relación a la alimentación de los habitantes de las comunas de Puéllaro, el cronista de Aloguincho, don Humberto Rodríguez, indica:

“En ese tiempo era cero químico. Para abonar achicaban al ganado en un solo lado y así abonaban la tierra. Se comía orgánico, se comía lo de acá mismo. Antes, el arroz no había, era un lujo, y eso el fin de semana. La comida era mote, papas, arveja, habas, fréjol, zambo, morocho y la máchica, que es un producto de la cebada. De desayuno un buen chapo, con agua de cedrón o hierba luisa y panela. En cambio, hoy los mismos productos de aquí no consumen. Ya no se come una colada, peor un fréjol sazonado”.

Don Jaime Rodríguez señala: “Antes, la máchica era

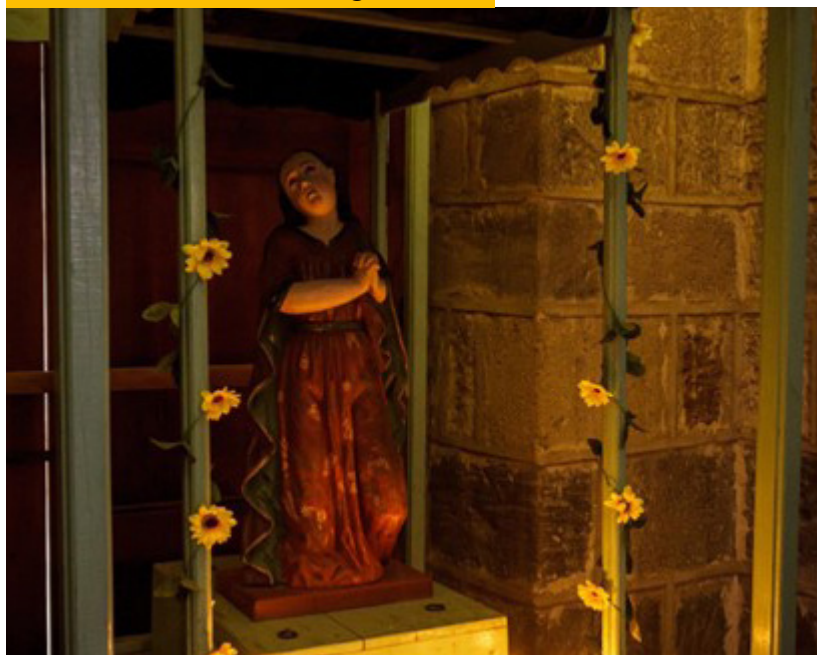


alimento valioso, se mezclaba con panela. Se hacía máchica mejorada poniendo en molino en junta la cebada, el morochillo, las arvejas y las habas, todo tostado.”

Religiosidad popular

Los cronistas de Puéllaro señalan que la parroquia se caracteriza por su tradición religiosa católica, siendo sus principales celebraciones la Semana Santa, las Fiestas Patronales de San Pedro, Difuntos, Navidad y Carnaval.

Escultura de María Magdalena



Fundación Quito Eterno. Escultura policromada del siglo XVIII de María Magdalena llevada en andas en la procesión de la Semana Santa, iglesia de Puéllaro. DMQ, Ecuador, 2022

La Semana Santa inicia el Viernes de Dolores (viernes previo al Domingo de Ramos) con la procesión nocturna llevando cuatro andas alrededor del parque. Posteriormente, el Domingo de Ramos empieza con la procesión diurna alrededor de las principales calles de Puéllaro. El Martes Santo se ejecuta la procesión nocturna llevando doce andas alrededor de las principales calles de la parroquia. El Jueves Santo se realiza el lavado de pies. El Viernes Santo se realiza la Procesión del Vía Crucis, el ritual de las Siete Palabras, se sigue con el descendimiento, y termina el día con la procesión nocturna con ocho andas alrededor de la parroquia. El Sábado de Lucernario o Sábado de Gloria se enciende la nueva luz es la noche del descendimiento. Finalmente, el Domingo de Resurrección se realiza el ritual de resurrección y el cambio de luto a fiesta de las cuatro andas en el parque central.

Todas las actividades de la Semana Mayor son acompañadas con rezos y cantos conmemorativos. La música está a cargo de la banda de pueblo local. La cronista Carmen Moreno detalla con entusiasmo el ritual de la resurrección de Cristo el día domingo:

Es un rito lindísimo. Empiezan con todo triste, con todo de negro y de ahí le cambian a la fiesta, al jolgorio. (...) La banda cambia de música de velorio a música de fiesta, y todos estos ritos religiosos los dramatizan las imágenes, porque la mayoría de imágenes son vestir y de movimientos, lo que hace que ellas dramatizen todo los ritos religiosos. Esto va acompañado de cantos extremadamente altos en tonos musicales y únicos.

En junio se celebran las fiestas patronales en honor a San Pedro, con la presentación de las danzas y comparsas de las comunidades y barrios.

En tiempo de Difuntos, la conmemoración tiene como protagonista al *Animero* y su recorrido nocturno.



Posteriormente, en la noche del primero de noviembre, las familias puellareñas se reúnen en el cementerio para la velación de los nichos de sus difuntos, y al otro día se comparte la colada morada y las guaguas de pan. Respecto a la figura del Animero, la cronista Janeth Galárraga cuenta:

“El animero es una persona vestida de blanco que entra al cementerio a las 12h00 de la noche, pide permiso al cementerio para sacar a las almas del purgatorio y recorrer las principales calles de la parroquia. Él recorre las calles del centro con su campana, y con una voz bien fuerte pide que recemos un Padre Nuestro y un Ave María por las almitas del purgatorio. Antiguamente teníamos una persona adulta mayor que por mucho tiempo fue el animero, pero lamentablemente falleció hace poco, se llamaba Enrique Angulo. Le dejó la herencia a su sobrino que se llama igual, Enrique Angulo. Ahora salen marido y mujer. Salieron este año y el año pasado también. Salen los dos vestidos de blanco, y el cantar y el hablar de la señora con él, da un tono bien bonito.

El animero inicia sus recorridos nueve noches antes de difuntos, incluso pueden ver al animero el primero de noviembre que nosotros tenemos la bonita costumbre de ir a velar a nuestros difuntos en el cementerio. El primero de noviembre, en la noche, el cementerio está llenito de velas, ahí se ve de cerca al animero”.

En diciembre, la época de Navidad inicia con el *Pase del Niño* desde la iglesia hasta la casa donde se realiza el Belén. Los priostes de esta fiesta son los moradores del barrio Túqueres. El recorrido es realizado por dos grupos, uno solo de hombres y otro de mujeres, y son acompañados por la banda de músicos que entonan villancicos, mientras que los

organizadores lanzan volatería y juegos pirotécnicos. Las festividades por el nacimiento del niño Jesús terminan el 6 de enero con el Pase del Niño encabezado por los personajes de los Reyes Magos. Entre las actividades de esta fiesta se destaca el concurso de baile de los disfrazados, la quema del castillo y el baile popular.

Las fiestas de Carnaval coinciden con las celebraciones en honor a San Cristóbal, patrono de los choferes. Los cronistas cuentan que por el año de 1998, el señor Galo Terán trajo de Europa la devoción a San Cristóbal y, junto al Padre (sacerdote) de aquel entonces, mandaron a tallar la imagen del Santo en San Antonio de Ibarra. Desde entonces, la Asociación de Choferes de Puéllaro asumió el priostazgo de la fiesta. El evento principal de esta celebración es la bendición de los vehículos, incluyendo a las motocicletas.

Gente Sanpedrera

Con respecto a la celebración de las Fiestas en honor a San Pedro, los cronistas de Puéllaro cuentan que, a pesar de que la celebración en tiempo de haciendas era usada por los patrones para compensar la explotación a la que eran sometidos sus peones, los San Pedros se conservaron como una fiesta importante que contiene tanto la tradición religiosa como el vínculo con la tierra y sus ciclos agrarios. Al respecto, René Mosquera expresa:

“Los hacendados usaron las fiestas de San Pedro y San Pablo como una especie de “agradecimiento” en medio de la explotación que recibían los peones. Ellos decían: démosles una semana de fiesta: nosotros les damos el trago, y que escojan las mejores vacas, los mejores chivos, los mejores borregos y chanchos, que los desposten y tengan una fiesta de una semana para que se emborrachen, bailen, canten hagan lo que quieran.

Con este supuesto agasajo de reconocimiento intentaban ablandar el corazón de los trabajadores para que aguanten la explotación. Por eso, los mayores decían: en mi época más bonitas eran las fiestas de San Pedro y San Pablo, ocho días comíamos, bailábamos y tomábamos. Yo noto esta nostalgia y suelo ser muy reiterativo: nostalgia de tristeza al sentir que eran explotados y la alegría del reconocimiento del “patroncito bueno, dueño de persona y hasta de pensamiento”, porque la palabra de ellos era la única con validez. Así se generaron las festividades”.

Cada comuna en la parroquia de Puéllaro tenía su forma particular de celebrar los San Pedros. En Coyagal, durante cerca de diez años, los bailes de San Pedro estaban a cargo del finado Bernardo Rodríguez, quien es recordado con cariño por los comuneros por su predisposición y compromiso con la fiesta. Bernardo creó a un personaje al que llamó “El Viejo”, que era quien hacía bailar y encabezaba la comparsa; junto con los bailarines, el Viejo iba de casa en casa invitando a bailar a las familias. Sobre este hecho festivo, la cronista doña María Lourdes Flores cuenta:

“Antes se hacía el San Pedro en fines de junio, el más promotor era Bernardo Rodríguez. Pasaba todos los sábados haciéndonos bailar. Pasaba el Corpus e iniciaban los bailes todos los sábados hasta que llegue San Pedro.

Yo tengo una careta de cuero de chivo hecha por el Señor Bernardo Rodríguez, que representaba al Viejo. Él se ponía y con eso bailaba, no era el Diablo Huma, ni nada de eso, era el Viejo. Se ponía un sombrerito o un poncho, camisa blanca y pantalón y se preparaba para hacer de bailar. Los bailarines se disfrazaban de mujeres y se iban bailando desde

arriba de la loma y bajaban bailando por las casas. La música era con la flauta, tres parejas de flautero.

Al Viejo y sus Chinas, la gente le esperaba con la comida hecha y les brindaban choclos, habas, humitas, lo que sea de comer y trago. Si le molestaban al Viejo, él salía con sus chistes. Él decía que era el papá y los otros bailarines eran sus hijos”.

El personaje del Viejo y su entusiasmo duró poco. Después de la lamentable muerte de Bernardo Rodríguez en el año 1964 a la edad de 29 años, en Sachapungo, la tradición de las visitas de casa en casa para bailar los sábados previos a San Pedro, desapareció.

En Aloguincho, los San Pedros también se celebraban en cada barrio de la comuna, incluyendo la visita de las comparsas a la casa de cada morador. En este caso el personaje principal o cabecilla era el “Negro”. Al respecto, el expresidente de la comuna, Don Gordón, cuenta:

“El San Pedro de Aloguincho, era con flautas y guitarra, con la banda mocha, era con músicos de aquí. Antes sacaban zorros, tejones, ardillas, erizos embalsamados y las chinas los cargaban como si fueran sus guaguas. En las casas se les recibía a los bailarines con pailas de mote casado, habas, choclos y trago.

Me cuenta mi papá que una vez estando de Negro, se encontró con el Negro y la comparsa de Malchinguí, que en aquel tiempo venían a bailar aquí, y el Negro de Machingui le ha dicho: “la ley es tres yo, tres vos”. Entonces, se dieron con el acial tomando distancia. La tradición ha sido que el que gane tenía derecho a quitarle las chinas al otro Negro, o sea, toditas las bailadoras para el ganador y también se quedaba con el mediano del otro. Esa vez mi papá había perdido.

A mi me pasó lo del encuentro con otro Negro, pero nos enfrentamos con la saltada de chivo que era de pecho en pecho ahí saltando. Yo era joven, entonces ahí le hice caer al otro Negro y me lleve todas las chinas”.

Los cronistas de la cabecera parroquial expresan que, en tiempos de hacienda en lo que hoy es el barrio de Alchipichí, se celebraba la fiesta de San Pedro con la tradicional banda mocha que incluía instrumentos tradicionales como dulzainas, flautas, rondador, la caja ronca y la hoja. Los “patrones” colocaban en el patio de la hacienda dos pailas grandes, una con guarapo y la otra con jugo de caña para el consumo de los trabajadores. Se hacían juegos populares como los torneos de cintas de caballos y los bailes de disfrazados.

Los cronistas de Aloguincho, al igual que los de Coyagal, coinciden que los San Pedros, desde hace unos 40 años, ya no son como antes porque ya no se festejan en todos los barrios ni se baila en cada casa. Los San Pedros se mantienen en el centro de las comunas y en la cabecera parroquial.

El San Pedro de la cabecera parroquial tiene su historia particular. Cuentan los cronistas que las fiestas de Puéllaro inicialmente se celebraban dentro de la programación de Semana Santa, sin embargo a finales de los años 90, el párroco Padre Juan Epelde se opuso a que los eventos festivos de la parroquia se realicen junto a las actividades y rituales de la Semana Mayor. En adelante, se suspendieron las fiestas parroquiales en Semana Santa.

En el año 2000, la junta directiva del GAD parroquial oficializó las fiestas de parroquialización de Puéllaro en el mes de junio en homenaje a su Santo Patrón. El San Pedro de Puéllaro se celebra con comparsas y con la participación de las escuelas y colegios del sector; mientras que de los barrios y comunas llegan bailarines y comparsas que recorren las principales calles de la parroquia. Los eventos artísticos culturales de esta celebración se realizan con el apoyo de instituciones públicas como el GAD parroquial, cantonal y provincial.

La minga y la organización social mejoraron la vida de los puellareños

Los cronistas, tanto de la cabecera parroquial como de las comunas visitadas (Aloguincho y Coyagal), recalcan que el espíritu comunitario es lo que les ha permitido prosperar. En minga se hacían las casas antiguamente, en minga se construyeron las iglesias de la cabecera parroquial, los barrios y comunas; en minga se levantaron los puentes y carreteros; en minga se cosechaba. Como dijo María Rodríguez: *“Más antes se hacía pura minga”*.

Hoy en día, la herencia de la minga y el trabajo colectivo se evidencia en las prácticas organizativas de la parroquia. Todos los barrios tienen organizaciones con un funcionamiento permanente, así la labor de las juntas de agua, las directivas barriales, y las organizaciones turísticas y productivas cumplen un papel fundamental en la búsqueda de mejores condiciones de vida para los habitantes de Puéllaro. Esa unión y valores compartidos en la parroquia ha permitido que, pese a los cambios y transformaciones generadas por las migraciones y la influencia de la cultura individualista que predomina en la actualidad, Puéllaro resista y conserve sus tradiciones, sus lazos comunitarios, y el amor y agradecimiento a la generosidad de su tierra.



Cronistas Participantes

Carmen Moreno: Habitante de la Cabecera parroquial de Puéllaro. Es una adulta joven. Es parte del grupo de emprendedores turísticos.

Celso Gordón: Comunero de Aloguincho. Ex presidente de la Comuna.

Eulalia Rodríguez: Comunera de la Comuna de Coyagal, barrio Sachapungo.

Félix Ángel Encalada: Comunero de la Comuna de Coyagal, barrio Sachapungo.

Germán Torres: Habitante de la Cabecera Parroquial de Puéllaro. Tiene 82 años. Es docente jubilado.

Humberto Rodríguez: Presidente de la Asociación Agrícola 30 de Junio.

Jaime Flores: Comunero de Aloguincho. Ex presidente de la Comuna.

Janeth Galárraga: Habitante de Puéllaro.

Juan Gordón: Comunero de Aloguincho. Ex presidente de la Comuna.

Julio Rodríguez: Comunero de la Comuna de Coyagal, barrio Sachapungo.

María Lourdes Flores: Comunera de la Comuna Coyagal, barrio Sachapungo

María Navarrete: Profesora de la Escuela Unidocente Manco Cápac.

María Encalada: Comunera de la Comuna de Coyagal, barrio Sachapungo.

René Mosquera: Oriundo de la Cabecera Parroquial de Puéllaro. Tiene 54 años. Es vocal del GAD parroquial

Vinicio Ayala: Trabaja para Administración Zonal Eugenio Espejo apoyando al proyecto turístico Cerro La Luz. Tiene 48 años.

Referencias

Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. (n.d.). *Rituales en la cosecha de cereales: trigo y cebada en Aloguincho - Puéllaro, Pichincha*. Sistema de Información del Patrimonio Cultural Ecuatoriano (SIPCE). <http://sipce.patrimoniocultural.gob.ec:8080/IBPWeb/paginas/busquedaBienes/resultadoBusqueda.jsf>

Narváez, J. A. (2019, Octubre). *El “yajoo” de Aloguincho. Construcción de la cosecha, el canto, la fiesta y el rito a partir del vínculo comunitario*. Universidad Central Del Ecuador Facultad De Ciencias Sociales Y Humanas Carrera De Sociología. <http://www.dspace.uce.edu.ec/bitstream/25000/21562/1/T-UCE-0013-CSH-259.pdf>

Qué Noticias. (2022, April 12). *Así se retomó la Procesión de las Andas en Puéllaro por Semana Santa luego de dos años de pandemia*. Qué Noticias. <https://quenoticias.com/comunidad/procesion-de-las-andas-2022/>

Torres, G. (2017). *Historia, cultura e identidad. Folleto del GAD parroquial rural de Puéllaro*.

HITO

de la parroquia

PUÉLLARO



Mirador Cerro La Luz

Cronistas de la cabecera parroquial: Carmen Moreno, Germán Torres, Janeth Galárraga, René Mosquera, Vinicio Ayala.

Cronistas de la Comuna de Aloguincho: Celso Gordón, Humberto Rodríguez, Jaime Flores, Juan Gordón.

Cronistas de la Comuna de Coyagal, barrio Sachapungo: Eulalia Rodríguez, Félix Ángel Encalada, Julio Rodríguez, María Encalada, María Lourdes Flores.

Equipo gestor:

María Fernanda Buendía y Natalia Dávila Salguero.

Noviembre de 2022

RESUMEN

El proceso de urbanización de los territorios rurales conlleva a la transformación y resignificación de sus identidades culturales, al igual que a la búsqueda de estrategias que las preserven en el tiempo. El turismo cultural puede ser una de estas estrategias, siempre que esté gestionado y expuesto por las mismas comunidades poseedoras del patrimonio que se desee dar a conocer. Este ensayo tiene como objetivo analizar cómo la identidad cultural de los pobladores de Puéllaro influye en la construcción del Mirador Cerro la Luz como un atractivo turístico gestionado desde lo local.

El Mirador Cerro La Luz es un proyecto turístico en construcción que ha sido encomendado al grupo Mirador San Pedro de Puéllaro, quienes se han comprometido en dotar este atractivo natural con elementos simbólicos que refieren a las costumbres, tradiciones, mitos, religiosidad y vocación productiva de la zona, posibilitando que el Mirador se convierta en un Patrimonio Cultural de los Puéllareños.

Palabras clave: Identidad cultural, turismo cultural, patrimonio natural, patrimonio cultural.



Mirador Cerro La Luz

Los cronistas de la parroquia de Puéllaro identificaron como su hito cultural al proyecto social ecoturístico Mirador Cerro La Luz. Ellos consideran que este lugar representa la aspiración de un futuro basado en el respeto a la naturaleza, que fomente la producción sostenible y conserve la cultura e identidad del pueblo puellareño.

Para comprender la importancia otorgada a este atractivo turístico de la parroquia, es importante profundizar en los conceptos de identidad cultural y turismo cultural. Cabe señalar que si bien el Cerro La Luz es un patrimonio natural de Puéllaro, la intervención del grupo de emprendedores llamado Mirador Torres San Pedro de Puéllaro, ha llenado de elementos simbólicos al cerro, posicionándolo como un espacio de representación de la identidad cultural, sin dejar de lado la belleza natural y la privilegiada vista panorámica del hermoso lugar.

El Mirador Cerro La Luz es un ejemplo de cómo la identidad cultural de los pueblos influye en la construcción de atractivos turísticos motivados y gestionados desde lo local.

Desde este ensayo, se entenderá la identidad cultural como aquella relacionada con el conjunto de creencias, pautas, valores, instituciones y objetos generadores de sentido en un grupo determinado; es constitutiva del patrimonio cultural de los pueblos y comunidades. La identidad no es inmóvil, por el contrario es un proceso dinámico que tampoco debe ser limitado a prácticas tradicionales; la acción contraria, de privilegiar la innovación cultural en detrimento de lo tradicional, tampoco es acertada, ya que la carencia total de tradición elimina la identidad cultural. Así, la clave para conservarla consiste en equilibrar el cambio o innovación con la permanencia o tradición. (Vallejo, 2003)

Por su parte, el turismo cultural es aquel relacionado con la vinculación con los elementos materiales e inmateriales que conforman el patrimonio cultural de los pueblos. El diferenciador cultural de una comunidad se encuentra en aquellos elementos culturales heredados, que se han enriquecido y transformado con el pasar del tiempo y que constituyen el legado para las nuevas generaciones. Esta dinámica es lo que caracteriza a una comunidad y otorga especificidad frente a las otras. Estos aspectos propios de un grupo que despiertan la admiración y curiosidad en las personas externas, son la base de este tipo de turismo. (Vallejo, 2003)

El Cerro La Luz como patrimonio cultural en construcción

El Cerro la Luz es impulsado desde el GAD cantonal y parroquial como un proyecto de ecoturismo a partir del proceso de reforestación iniciado por los estudiantes del Colegio Nacional Técnico Puéllaro hace más de 26 años, y cuenta actualmente con la intervención y empoderamiento de los emprendedores que conforman el grupo Mirador Torres de San Pedro de Puéllaro. Estos actores culturales han consolidado el cerro como un espacio cargado de elementos simbólicos de la identidad cultural de la parroquia. Gracias a la habilidad escultórica de la artista puellareña Rocío Aguilera, se han llenado los caminos del cerro con figuras representativas.

Encontramos entre estas a los principales productos agrícolas de la zona reflejando la fertilidad y diversidad de la parroquia; está el duende, recordando a las leyendas de antaño; se encuentra la representación de San Francisco de Asís, rememorando la religiosidad de los puellareños; se elaboró un cuy gigante, que ha sido consagrado como el guardián del cerro y hace referencia a la práctica de sanación y la tradición culinaria de la ancestralidad andina.

El sendero para cabalgar o caminar lleva el nombre del Trueque ya que los habitantes de la zonas cálida de Puéllaro llevaban desde ahí hacia las comunidades de los páramos productos como los aguacates, mandarinas, naranjas, y chirimoyas, para trocarlas por productos como maíz, cebada, trigo, zapallo, habas, fréjol, ocas, mellocos.

La implementación de una huerta experimental genera añoranza de aquellos tiempos en los que se cultivaba sin utilizar químicos y representa la aspiración de los agricultores de Puéllaro de que el mercado y la sociedad actual valore la producción agroecológica, recuperando y mejorando las prácticas de cultivos amigables con el ambiente.

El verdor y colorido del cerro es producto de casi 30 años de arduo trabajo de parte de los estudiantes del colegio Técnico Nacional de Puéllaro, quienes acuden constantemente a las mingas para reforestar el cerro. El éxito de la recuperación de la flora del lugar se debe a la gestión y construcción de un reservorio de aguas residuales, que posibilita el riego por goteo (Jóvenes Comprometidos Con El Cuidado Y Preservación Del Cerro La Luz, 2018).

De esta manera, la belleza del mirador del Cerro la Luz es un esfuerzo colectivo del pueblo puellareño que se comprometió con la recuperación de su patrimonio natural, compromiso reflejado en la priorización del proyecto de reforestación en el presupuesto participativo del GAD cantonal del año 2018, y en la participación en las mingas para la reforestación y construcción de la infraestructura del Mirador Cerro la Luz¹. Este trabajo colaborativo, impregnado de los valores comunitarios y el deseo de conservar la naturaleza, han ido transformando el Cerro la Luz de un patrimonio natural hacia un patrimonio que guarda la identidad cultural del pueblo de Puellareño.

¹ Las mingas de reforestación fueron realizadas con la participación de los estudiantes, padres y madres de familia del colegio, las personas dueñas de emprendimientos, los representantes del GAD cantonal y parroquial, instituciones públicas y el apoyo de empresas privadas.

Referencias

Jóvenes comprometidos con el cuidado y preservación del cerro la Luz. (2018, enero 9). Quito Informa. <http://www.quitoinforma.gob.ec/2018/01/09/jovenes-comprometidos-con-el-cuidado-y-preservacion-del-cerro-la-luz/>

Torres, G. (2019). Informe de trabajo del Vocal de Cultura de Puéllaro, período 2014-2019. Gobierno Autónomo Parroquial de Puéllaro. Ecuador.

Vallejo, M. (2003). Identidad cultural, el turismo y la recreación [Tesis de graduación en licenciatura en turismo]. En Universidad Nacional de Mar del Plata. Nulan. <http://nulan.mdp.edu.ar/1135/>

Vasco, C. (2022, April 27). El Cerro La Luz se pone más guapo. Últimas Noticias. ultimasnoticias.ec. <https://www.ultimasnoticias.ec/las-ultimas/cerro-luz-pone-guapo-turismo.html>



CRÓNICA *de la parroquia*

ATAHUALPA



Cronistas de la parroquia:

Carmela Bolaños, Consuelo Cruz, Gabriel Bolaños, Gladys Flores, Guadalupe Pinto, José Ayala, Manuel Oña, Manuel Sevilla, Marianita Ayala, Teresa Pavón, Vicente Guerra y William Castelo.

Equipo gestor:

Cecilia Marcillo y Lucía Yáñez.

Noviembre de 2022

RESUMEN

Hablar de Atahualpa es hablar de muchos relatos en la voz de sus habitantes. Desde la gran producción agrícola, hasta las historias de resistencia antes de la conquista española. En esta ocasión, es preciso adentrarnos en el impacto de la construcción de conciencia ambiental como un motivo de orgullo para su territorio.

Desde hace varias décadas se convirtieron en guardianes protectores de tres ecosistemas nativos, ubicados en las cinco parroquias de la Ruta Escondida. En sus relatos cuentan cómo aprendieron sobre la importancia de la naturaleza, la conservación de los bosques, el desarrollo de proyectos agroecológicos y la protección de especies nativas.

Esta crónica trata la importancia de la producción agrícola, el desarrollo de la conciencia ambiental y profundiza en el giro hacia nuevas alternativas que tejen una proyección a futuro desde la protección de sus especies naturales de flora y fauna.

Palabras clave: Producción agrícola, especies nativas, conciencia ambiental.



Atahualpa y su conciencia ecológica: tejiendo el futuro con Acus Mojanda Cambugán

Pocos lugares están llenos de historia, tradición y naturaleza abundante, como la parroquia de Atahualpa. Ubicada en la parte Norcentral, en la Ruta Escondida de la Provincia de Pichincha, fue conocida antiguamente como Habaspamba debido a la rica producción de habas que había en sus planicies.

Hablar de Atahualpa es elevar la memoria viva de sus moradores, ellos relatan que son casi 150 años de su conformación como parroquia y recuerdan a uno de los personajes pioneros en la conformación de estas tierras, don Miguel Herrera. Él, junto a un grupo de pequeños propietarios formaron el primer caserío en 1870. En los terrenos que fueron donados por el señor Herrera, en esos años del siglo XIX, se construyeron la capilla, la casa parroquial, la plaza y el cementerio. En 1978 se celebró la primera misa.² En 1894, Habaspamba fue elevado a la categoría de parroquia civil con el nombre de Atahualpa, por lo que en este año 2022, celebra 128 años de parroquialización oficial.

Los atahualpenses dedicaron su nombre como un homenaje al último rey quiteño, Atahualpa. Aunque sobre la presencia de este personaje en la región aún se tejen muchas historias. Estas tierras fueron ocupadas por cacicazgos y tribus étnicas existentes en la región, como es el caso de

² Tomado del libro: Memoria histórica de Atahualpa. Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, 2017.

los Caranquis que se unieron para resistir la invasión Inca. Prueba de ello son los varios vestigios encontrados como las sepulturas, las tolas, los sitios de adoración y las casi 2500 vasijas encontradas en lo que se presume fue un lugar de reunión de los Caranquis, según cuenta Gladys Flores³.

Antes, la parroquia estaba conformada por cuatro haciendas: 1) Mojandita y El Moyal, 2) Mojanda Grande, 3) San José, y 4) Piganta. Los territorios estaban unidos por el Camino del Inca que aún existe, y que se convirtieron en 13 barrios: Mojanda Grande, Mojandita, El Moyal, El Astillero, Las Palmeras, El Triunfo, Piganta, El Progreso, San José, San Francisco, Santa Marianita, San Vicente, Tinajillas.

La producción de la tierra, una forma de vida

Casi en coro, los habitantes actuales recuerdan que sus familias llegaron hace varias décadas desde Tabacundo, Imbabura, Ambato, Guaraquí, Saquisilí y otras tierras, para poder subsistir en momentos de hambruna. Muchos llegaron a trabajar las tierras en las haciendas en calidad de huasipungueros, traídos como mano de obra; es decir, recibían un pedazo de terreno para que labren la tierra. Desde allí se agruparon familias en la comunidad y tuvieron, por años, la producción agrícola como su modo de vida.

La parroquia siempre se caracterizó por las ferias y negocios de productos agrícolas que representaban el trabajo de la población. Doña Marianita Ayala, una agricultora de la zona, cuenta sobre los sembríos de camote, zanahoria, chigualcanes, chamburos, granadilla amarilla, cebada, habas, trigo, arveja, zapallos, caña de azúcar, entre otros productos que se sembraban sin químicos. Incluso había trapiches de

³ Gladys Flores comenta que en el barrio Mojanda Grande hay vestigios de un cementerio gigante de armamento, muestra de una de las batallas más fuertes de los Caranquis contra los Incas. El hallazgo fue realizado por el arqueólogo Stéfano Serrano, administrador del Museo Arqueológico de Peruchó. Hoy las vasijas están reposando en Peruchó. Pertenecen a la etnia Caranqui.

caña en la parte baja, en la Hacienda Piganta y en la Hacienda San José, donde recuerdan que cogían cañas para chupar cuando volvían de la escuela; así calmaban la sed y el hambre.

Estas eran parte de las delicias que daba la tierra de Atahualpa y que se volvieron fuente de comercio para sus moradores. Aquí se desarrollaron deliciosos platos que luego se volvieron tradicionales para la parroquia: el locro de camote, la colada de haba, las coles verdes, las tortillas de tiesto, el mote con pepa de sambo, el camote con pepa de sambo, la chicha de jora, las arepas, los tamales, el champús, el sancocho, los quimbolitos, el cuy asado y el mote casado, que tiene una mezcla con fréjol y arveja. Se pueden mencionar un sinfín de platillos nutritivos y deliciosos.

Con el pasar del tiempo la dinámica de comercio fue cambiando, desapareció la mano de obra y no hubo la apertura de mercados ni apoyo gubernamental para la venta de productos agrícolas. La gente joven comenzó a migrar a la ciudad. Consuelo Cruz lo relata:

“Hoy no hay dónde vender, no hay mercado, ese es el problema más grande, por eso hay la migración de las personas. No hay apertura para sembrar los productos de la antigüedad, por ejemplo en la parte de abajo se sembraba cebada [...] y se abrieron otros cultivos como el morochillo, el maíz, el camote y el aguacate. [...] los cultivos antiguos se fueron quedando atrás”.

Para don Manuel Sevilla, el negocio de las papas o de cualquier hortaliza ya no es rentable, lo que pagan no representa para el costo de producción, por eso prefirieron dedicarse a la ganadería o al negocio de la leche: *“Hoy solo sembramos orgánico en la parte alta y baja de la parroquia, pero para nuestro consumo [...] o preferimos dar a la gente de aquí mismo, como un trueque”.*

Sin embargo, para gestores activos como William Castelo y Gladys Flores, el comercio se incrementó con las

diversas ferias y espacios, y con la llegada de los gobiernos parroquiales, los productores y artesanos de la parroquia se reactivaron.

A pesar de los cambios en la dinámica de comercio y en la migración, la gente sigue cultivando sus productos para comercializar en ferias y para consumo personal varios atahualpenses venden lo cosechado al mercado de la Ofelia en Quito, Guayllabamba, la Esperanza y en otros espacios en los que son incluidos.

La importancia de la naturaleza como el nacimiento de una nueva fuente

El conocimiento y la memoria oral de los adultos mayores atahualpenses es muy amplia, todos tienen historias que contar ya sean leyendas, mitos o sus propias vivencias. La experiencia de los jóvenes también es extensa. Varios han sido partícipes de las nuevas formas de gobierno parroquial y del nacimiento de otros procesos de desarrollo, como la autoconstrucción de conciencia ambiental de los habitantes.

Tanto los jóvenes como los adultos tienen su lugar representativo o favorito en la parroquia de Atahualpa, que pueden ser lugares históricos o culturales; pero se marca una diferencia cuando hay quienes eligen lugares de la naturaleza como el bosque alto andino, el páramo de Mojanda, el Entable, la cascada, el balneario y otros relacionados con los ecosistemas de la zona. Es entonces cuando salen nuevas formas de mirar a la parroquia, desde su valor y riqueza ecológica.

Gladys Flores, habitante del territorio, comenta sobre la gran necesidad de reconocer el área natural inmensa de la parroquia, en donde son custodios de un relicto de bosque alto andino, tal vez, uno de los más importantes del país:

“Luego de la Reforma Agraria, en 1985, les obligaban a las personas a talar los bosques y era increíble cómo tenían que trabajar porque sino les quitaban

la tierra. En ese tiempo mi padre era [...] cazador y talador de bosques y la gente cortaba y talaba para sobrevivir. Pero llegó un grupo de gente acá que empezaron a enseñar ecología [...]. Desde entonces, de una u otra forma, muchas personas nos hemos convertido hacia ese sentir de protección de nuestros bosques, de nuestras laderas [...], mi padre incluso se convirtió en uno de los principales protectores. Los mismos jóvenes hemos hecho conciencia desde hace años atrás y hemos asumido el rol de protección de nuestros bosques, de nuestra flora y de nuestra fauna. Son años de lucha y justamente [...] logramos la declaratoria de la Acus Mojanda Cambugan, el 22 de febrero de 2022, este es uno de los acontecimientos más importantes que ha existido en nuestra parroquia”.

Hubo una época en la que se destruyeron varias especies como el cedro, las moyas, los árboles de motilón, el roble y otras que crecían en el páramo. “Habían muchos frutos en los árboles y, a veces, nosotros por cogernos el fruto, botábamos todo el árbol”, refiere Consuelo Cruz. Ellos recuerdan con nostalgia frutos como la guagramora (mora grande con pepa), la guaba de monte, los taxos, las uvillas y más, que fueron parte de la diversidad con la que crecieron. Hoy en día esas especies están protegidas, sin embargo, necesitan enfocarse en rescatar otras especies nativas.

A raíz de esto, las personas trabajaron en la conservación de los bosques, en proyectos agroecológicos y en la protección de especies nativas como el oso de anteojos y el águila andina, especie que se está volviendo un referente en la parroquia. Don Manuel Sevilla cuenta que la Fundación CEDECO llegó aproximadamente en los años 90, de la mano de Vladimir Serrano y Vicente Pólit, quienes fueron los que estuvieron al frente, dando apoyo a la gente de Atahualpa. Manuel Sevilla recuerda las acciones por parte de las autoridades:

“En esa época, cuando había el IERAC, las autoridades nos decían que si no trabajábamos los terrenos nos iban a quitar a los de la cooperativa, por eso talábamos el monte [...]. Ahora, las mismas autoridades nos dijeron que no topemos el bosque”.

La gente cada vez se sintió más motivada a sembrar árboles por lo que, en gran medida, paró la tala del bosque. Los atahualpenses piensan que se dio incentivo por parte de las autoridades para que los campesinos cambien su enfoque, creen conciencia y dejasen de talar el bosque para la comercialización. Sin embargo, si bien hubo apoyo externo, es por su propia cuenta que se dedicaron, hasta hoy, a cuidar el bosque y a buscar nuevas formas de producción para la parroquia.

Quienes se dedican a la agricultura reflexionan sobre el valor que dieron sus antepasados a los productos de la naturaleza. Ellos fueron criados con alimentos naturales y por eso había menos enfermedades, no existía la presencia de tantos químicos en los cultivos. Hoy, evitan los químicos y hacen un buen mantenimiento a sus tierras con sus propios abonos para que vuelvan a producir, por ejemplo, crean abono natural con desechos orgánicos logrando obtener un producto sano para su alimentación y comercialización; eso es también parte de la naturaleza como nueva fuente de producción de Atahualpa.

Crear conciencia ecológica, un proceso de muchas décadas

Para hablar del proceso de conciencia ecológica que llevó a la posterior declaratoria Acus Mojanda Cambugán es preciso entender el desarrollo histórico de los últimos tiempos. Durante las décadas de los años 80 y 90, se conformó el Club 4F con habitantes de la parroquia, lo que influyó a toda la comunidad en el proceso de autoconstrucción de conciencia ambiental. Gladys Flores recuerda el proceso:

“El Club 4F fue un grupo formado por muchas personas del pueblo con apoyo del Cuerpo de Paz Norteamericano y el Ministerio de Agricultura del Ecuador donde las personas se capacitaron en muchos temas como agricultura, ganadería, asociatividad y protección de la naturaleza. Habíamos personas de todas las edades desde 8 a 70 años; los adultos nos enseñaban a los niños y compartimos muchas ideas y proyectos”.

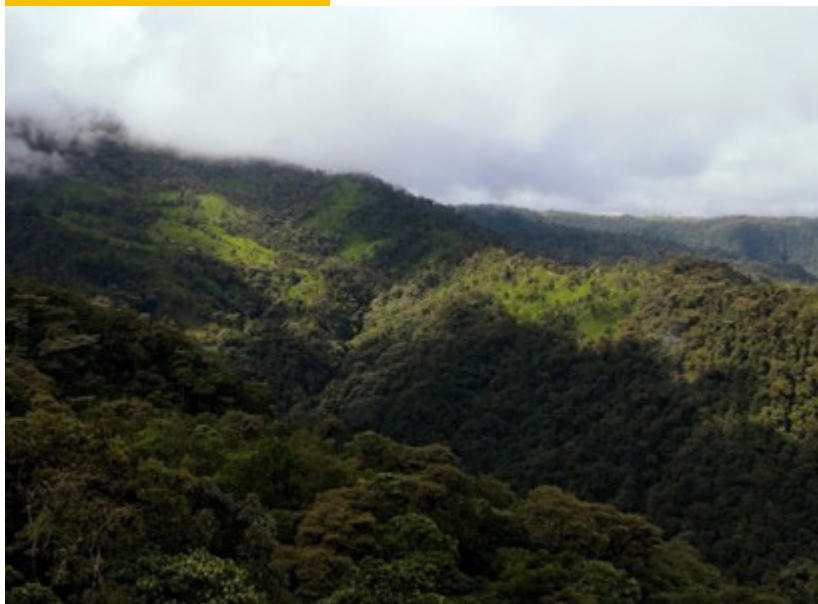
Los atahualpenses recuerdan el apoyo que recibieron de voluntarios extranjeros y del Ministerio de Agricultura de la época; sin embargo, esto no hubiera sido posible sin el trabajo constante de los atahualpenses y su apropiación por el cuidado del medio ambiente. Los cronistas relatan que el Ministerio de Agricultura instaló una oficina en la parroquia y envió a un ingeniero especialista que asesoraba en los procesos de agricultura y ganadería. La comunidad creó parcelas demostrativas con las nuevas técnicas y logró una gran producción de trigo, cebada, papas, habas, melloco, quinua, etc. La ganadería también mejoró y desde allí empezaron a conocer las nuevas razas de terneros.

Este proceso se dio especialmente en Mojanda Grande cuando se empezó a trabajar con una cooperativa agrícola, sin embargo, la influencia se dio en todo el centro de la parroquia. Gladys recuerda que fue socia del Club 4F desde sus 8 años, allí aprendió los procesos de conservación de la naturaleza, ecología, protección del agua, mejoramiento de la agricultura y ganadería:

“El Cementerio de Atahualpa por ejemplo, fue decorado con ciprés por nosotros en 1985 y hoy es un atractivo turístico de nuestro pueblo. Nos mandaban a regar agua en los árboles y allí pasábamos cargados las pomas de agua para poner en los cipreses con los niños de nuestra edad”.

Cuando Gladys entró a la adolescencia, continuó el proceso de concientización ambiental y luego lo hizo en la universidad. Al terminar sus estudios regresó y construyó nuevos procesos organizativos para la protección de la naturaleza. A nivel general, los atahualpenses recuerdan cómo empezaron a valorar los bosques de su región.

Bosques protegidos



Fundación Quito Eterno. Vista de bosques protegidos. Atahualpa, DMQ, Ecuador, 2022.

Declaratoria de Bosque Alto Andino Acus Mojanda Cambugán

En el año 2006, por iniciativa local, se conformó el grupo FEDENA, Frente de Defensa de la Naturaleza y el Ambiente de Atahualpa. Este grupo se dedicó a apagar incendios, reforestar y enseñar educación ambiental. Los atahualpenses

recuerdan a Vicente Pólit, uno de los pioneros de este proceso quien, desde entonces, junto a Tairo de la Torre, William Castelo, Gladys Flores y otros jóvenes estudiantes, lucharon por proteger los bosques nativos que albergan a diversidad de especies animales.

Entre los muchos animales a ser protegidos estaban los osos de anteojos, águila andina, 2 variedades de loros andinos, pumas de montaña, soches, armadillos, lobos, pavas de montes, mirlos azules, picaflors, pájaros carpinteros, conejos de páramo, perdices, ardillas y cóndores⁴.

Los cronistas comentan con orgullo que en el año 2007 se declaró a Atahualpa como parroquia ecológica. Una vez que los atahualpenses estuvieron concientizados, empezó el proceso de la declaratoria de Acus Mojanda Cambugán con el GAD Municipal. Esta declaratoria incluyó a las cinco parroquias de la Ruta Escondida, con Atahualpa a la cabeza, y su objetivo fue proteger, además de la fauna, a los árboles milenarios de la parroquia y la flora en general: robles, pumamaquis, chirimoyas de monte, pino silvestre, caracha, pino de monte, tarquis, naranjos, olivos, turpiales, canelos, moyas, cedros, cascarillas, motilón, watchi, matachis, colcas, hongos comestibles, gualicones, chilcas, moras silvestres, tomatillo, nogal, quishuar o árbol de Dios, los yumbos.

En el 2015, los GADs pidieron la declaratoria de Acus, que significa: Área de conservación y uso sustentable, y protege tres ecosistemas: el bosque seco, en la parte baja; el bosque alto andino, en la parte media; y los páramos, en la parte alta. Esta declaratoria ayudaría a garantizar la protección de la flora y fauna, además del agua, líquido vital para estas cinco parroquias.

El Municipio, a través de la Secretaría de Ambiente, apoyó con el financiamiento, estudios y análisis de la propuesta hasta que el 22 de febrero de 2022, se declaró como área natural protegida a más de 27.000 hectáreas de

4 Los cóndores eran temidos en la zona por desconocimiento, se les confundía con buitres, comentan los atahualpenses.

bosques seco, bosque alto andino y páramos de las cinco parroquias de la Ruta Escondida.

El objetivo principal de este gran proyecto fue la protección de los recursos naturales, fundamentalmente el agua y el mejoramiento de la calidad de vida de los habitantes de la parroquia y de la región. La declaratoria generó un gran impacto para los atahualpenses y una proyección a futuro. Actualmente se están elaborando los planes de manejo de todas las áreas.

Vista de la parroquia



Fundación Quito Eterno. Vista panorámica de la parroquia y parte de los bosques protegidos. Atahualpa, DMQ, Ecuador, 2022.

El medio ambiente como eje del futuro de Atahualpa

El Proyecto Mojanda Cambugán tiene como objetivo tanto el cuidado natural como cultural de las parroquias, es decir que, al momento en que se desarrollan tareas de conservación también se implementan tareas de mejoramiento de la agricultura, ganadería, gastronomía, ecoturismo, agroturismo, protección de las fiestas, tradiciones, cultura y música, como un proyecto integral.

La meta del proyecto de conservación es obtener fondos para el fomento de las costumbres y tradiciones de la parroquia y para el fortalecimiento de emprendimientos que promuevan el turismo. Con todo esto, la gente de la zona de Atahualpa es más consciente sobre la naturaleza, la protección de recursos y la generación de nuevas formas de producción. Gladys comparte la fortaleza que la naturaleza les ofrece:

“Ahora estamos protegiendo las especies, cuidando nuestro suelo para la producción de nuestros alimentos que nos proveen salud. A pesar de la pandemia, nosotros ahora hemos racionalizado en el tema de que todos tenemos una cosa en nuestros huertos, en nuestras casas, inclusive podemos intercambiar. Con todo esto que se ha dado hemos empezado la actividad del ecoturismo”.

El ecoturismo se ha convertido en una de sus fortalezas, tienen una ruta de cascadas, una ruta de ciclismo y una ruta de fincas agroecológicas, todas rutas establecidas que están siendo reconocidas hasta el momento. La proyección está en desarrollar nuevos servicios, como restaurantes que ofrezcan comida tradicional de la parroquia y fortalecer prácticas como la piscicultura. Atahualpa y sus habitantes se posicionan como los guardianes de la Ruta Escondida frente a la preservación ambiental buscando fortalecer procesos sostenibles y una proyección a futuro sin abandonar sus prácticas ancestrales.

Cronistas Participantes

Carmela Bolaños: Habitante de las Palmeras, estudiante.

Consuelo Cruz: Habitante de Mojandita, es ama de casa.

Gabriel Bolaños: Habitante de las Palmeras, dedicado a la carpintería.

Gladys Flores: Habitante de El Astillero, maestra, miembro del Comité de Gestión de la Acus Mojanda Cambugán, Vicepresidenta del GAD, Vocal de Cultura, educación, turismo y medio ambiente.

Guadalupe Pinto: Habitante de San Francisco, ama de casa.

José Ayala: Habitante de Santa Marianita, dedicado a la agricultura.

Manuel Oña: Habitante de Mojandita, dedicado a la mecánica.

Manuel Sevilla: Habitante de Mojanda grande, dedicado a la agricultura.

Marianita Ayala: Habitante del Progreso, dedicada a la agricultura.

Teresa Pavón: Habitante del Progreso, es ama de casa.

Vicente Guerra: Habitante de El Astillero, dedicado a la agricultura.

William Castelo: Habitante de El Triunfo, dedicado a la música y a la gestión cultural.

Referencias

Alcaldía Municipio del Distrito Metropolitano de Quito. (2017).
Memoria Histórica de Atahualpa.

Pólit, V. (2021). *La región de Alance, su patrimonio cultural y natural y la Acus Mojanda-Cambugán.*

HITO

de la parroquia

ATAHUALPA



Las fiestas de San Pedro

Cronistas de Atahualpa:

Carmela Bolaños, Consuelo Cruz, Gabriel Bolaños, Gladys Flores, Guadalupe Pinto, José Ayala, Manuel Oña, Manuel Sevilla, Marianita Ayala, Vicente Guerra y William Castelo.

Equipo gestor:

Cecilia Marcillo Ortiz y Lucía Yáñez.

Noviembre de 2022

RESUMEN

Hablar de Atahualpa es hablar de muchos relatos en la voz de sus habitantes. Desde la gran producción agrícola, la herencia religiosa, las fiestas y otros procesos culturales. Sin embargo, en los territorios siempre existe un referente que se convierte en el hito cultural más importante. Para los atahualpenses son las Fiestas de San Pedro o Inti Raymi. Las fiestas se definen como un conjunto de símbolos que integran el catolicismo y la cosmovisión indígena, a través de su reconocimiento se puede identificar debates teóricos sobre la cultura y la diferencia entre la cultura oficial y la cultura popular.

En Atahualpa, la conmemoración de la Fiesta de San Pedro es el resultado de un proceso de rescate y reapropiación de una tradición que había perdido fuerza hace tiempo. Hoy, dejó de ser una celebración únicamente religiosa y se convirtió en un proceso sincrético que une elementos populares como los personajes, la comida, las ramas de gallos, la música, el baile y una serie de representaciones que integran a la comunidad en nuevas formas de identidad.

Palabras clave: Fiestas de San Pedro, cultura popular, religiosidad popular, tradición.

Las Fiestas de San Pedro

Cada 29 de junio de cada año, en varios sectores del país se celebran las Fiestas de San Pedro, fiesta de origen religioso que involucra símbolos de la conquista española pero también el reconocimiento de la cosmovisión indígena con el agradecimiento a las cosechas. Según Pablo Hermida, en su tesis *Memoria histórica, ritualidad y performance en torno a la fiesta de San Pedro Inti Raymi*, esta fiesta se enmarca tradicionalmente dentro del calendario católico festivo, por tratarse de la muerte de San Pedro, principal apóstol de Jesús. Sin embargo, en las últimas décadas, esta fiesta ha tomado otra connotación al ser

[...] reclamada dentro de un calendario festivo con sustrato étnico indígena. Se trata de una fecha próxima al solsticio de verano o temporada de cosecha, por lo que sus comuneros han recurrido desde mediados de los años 90's a utilizar el apelativo ancestral de Inti Raymi, o fiesta del Sol dentro del calendario agro-ritual andino (Hermida, 2019).

Si bien este autor realiza su estudio en la comuna Tola Chica, su aporte tiene una perspectiva de la antropología simbólica, lo cual es pertinente pues se enfoca en un análisis etnográfico sobre la celebración de San Pedro. Es decir, define a la fiesta como un espacio simbólico de representación que produce acciones con un propósito determinado; algo definido a la vista de Victor Turner (1967) como un ritual hacia nuevas posibilidades creativas o hacia la construcción de identidades (Hermida, 2019, p. 61).

Bajo esta perspectiva, las Fiestas de San Pedro están construidas con un compendio de símbolos y su respectivo significado, que tiene hechos interconectados y una representación dominante. En este caso, el símbolo dominante de la celebración, según Hermida, es la religión en la figura de la misa católica. A pesar de ser una visión criticada por ser colonial, concluye que el ritual católico es el que delimita la fiesta, incluso por sobre otro tipo de símbolos vinculados a la cosmovisión indígena.

En el Ecuador, las fiestas San Pedrinas se celebran en varias provincias, algunos de sus referentes principales están en Pichincha y en Manabí, pero sus símbolos dominantes son los mismos y tienen una similitud en su significado, que tiene un origen religioso.

En la sierra, lugares como Cayambe, Tabacundo, Pedro Vicente Maldonado y otros, desarrollan un amplio calendario de actividades culturales y católicas que van desde misas, procesiones, comparsas, música, corridas de toros, danza y otras expresiones culturales.

Según el conjunto de otros símbolos que componen esta celebración, la Fiesta de San Pedro dejó de ser únicamente una conmemoración religiosa e involucró nuevos elementos sincréticos de la cultura indígena y la cultura popular.

La cultura es una ciencia interpretativa en busca de significaciones, “es un espacio de disputa cuya configuración está atravesada por negociaciones, impugnaciones, disputas y arreglos que van definiendo su territorio” (Cabrera Hanna, 2007, p. 26). Según analiza, las expresiones populares son formas de apropiación que acogen la interpretación

(...) y los sentidos de una colectividad que depositará en ellos, como en un recipiente, sus demandas y sentimientos, sus aspiraciones y deseos, subjetividades y exigencias propias de la vida cotidiana en el contexto de la ciudad y sus dinámicas.” (Cabrera Hanna, 2007 p. 21-22)

La noción de lo popular trata de producir saberes y sentidos diferentes a la cultura oficial, enfocados en las necesidades y demandas de quienes componen ese espacio cambiante.

(...) la cuestión de lo popular [...] es la manera de apropiarse de los objetos culturales puestos a su alcance dentro de un contexto determinado. Lo que está en juego en lo popular, más que su condición soterrada y oculta, son los sentidos y prácticas que se expresan en el usos de tales objetos. [...] un objeto cultural no tiene una asignación múltiple sino que puede ser objeto en forma sucesiva o simultánea de formas de apropiaciones múltiples, concurrentes, eventualmente contradictorias. (Cabrera Hanna, 2007, p. 21)

Por tanto, es preciso entender las diferentes formas de apropiación de las Fiestas de San Pedro, desde las prácticas, usos e interpretaciones que se dan. Las distintas manifestaciones culturales que componen esta celebración, son construidas desde la subjetividad de los habitantes en función de sus deseos y aspiraciones. Es importante entender las estructuras de significación que subyacen a las manifestaciones populares de este hito atahualpense, a fin de interpretar cómo se articulan, establecen y desplazan las prácticas que dotan de sentido a la cultura.

Cada territorio tiene sus maneras de apropiación cultural de las fiestas, según sus necesidades y formas de interpretación. En la región conocida como la Ruta Escondida de la provincia de Pichincha, las Fiestas de San Pedro se celebran cada 29 de junio y durante los días posteriores, en sus octavas.⁵ La tradición de celebrar octavas en las

⁵ Octavas refiere a los ocho días que pasan después de la celebración o “novena al santo” en el mundo católico.

siguientes semanas es parte de todas las celebraciones San Pedrinas en el país. Muchas veces las fiestas se extienden hasta finales del mes de julio.

En la parroquia de Atahualpa, las Fiestas de San Pedro fueron el referente o hito cultural elegido por sus habitantes, no necesariamente por ser un evento sostenido en el tiempo, sino por el énfasis puesto en los últimos años para su reapropiación. Estas últimas características fueron definidas por Cabrera Hanna, como un escenario de negociaciones que van definiendo sus nuevas prácticas. Años atrás, esta celebración perdió fuerza en algunos sectores de la parroquia, pero sus habitantes la pusieron en valor y la convirtieron en un verdadero símbolo para Atahualpa. Tal como lo definen Cabrera Hanna y Hermida, se trata de una construcción de nuevas identidades y apropiaciones según sus dinámicas y necesidades.

San Pedro, una fiesta fortalecida

[...] las fiestas de San Pedro aquí existieron siempre desde cuando yo era niño, mi papá me andaba a cargar con un poncho y andaba recogiendo a los que saben bailar, tocando flautas, buscando quien baile, para entregar las ramas al patrón, la banda subía, don Buendía, don Antonio Alvarez, don Manuel Elías, el señor Muñoz, todos ellos eran músicos y subían a tocar la entrada de gallos y era una fiesta escandalosa. El patrón hacía preparar la comida, hacía matar dos cabezas de res para todos, hacían preparar la chicha pero en cantidad, cosa que sobraba y a las 12 en punto la rama de gallos se entregaba y desde ahí quedamos nosotros con esa herencia.⁶ (Municipio del Distrito Metropolitano

⁶ Testimonio del señor Carlos Cruz, *Memoria Histórica de Atahualpa*, Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, 2017.

de Quito, 2017)

Es una celebración con matices católico-hacendarios que, “reproduce los ritos de las Ramas de gallos, el Arranque de gallos, los diezmos y demás estructuras de relación social festiva, pero con un sentido alternativo a lo religioso al convertirse en actos del compartir y celebrar en lo colectivo.”⁷ (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2022).

Cada 29 de junio y luego, en cada octava, se logra una inmensa organización y colaboración de los atahualpenses por el significado mismo de la fiesta. Al respecto, Gladys Flores, cronista local, resalta que San Pedro superó a todas las celebraciones en el tema cultural, ellos entendieron el verdadero significado de San Pedro como un homenaje a sus ancestros y por eso retomaron esta fiesta desde el agradecimiento. Para Gladys, en la fiesta: *“la gente del pueblo se une, baila, es una fiesta para compartir, para dejar las penas, para agradecer [...] para cantar, para disfrutar la vida, es una fiesta de amistad”*.

En esta celebración se comparte lo que producen durante todo el año, comparten la pashcarishca conocida como el diezmo, con la que reparten comida y bebida a los familiares y a toda la gente que lo necesita.

Esta es una celebración que tiene su origen en las haciendas. Se celebraba entre los huasipungueros y el patrón, generalmente en el patio de la hacienda, aunque después se extendió a la plaza central y hacia el estadio con las corridas de toros. Había guarapo, chicha, comida, danza, coplas, ramas de gallos, vaca loca y la presencia del campanillero, que era el personaje principal. También recuerdan personajes de San Pedro como: Josué Flores,

7 Tomado de Fiestas de San Pedro del cantón Pedro Moncayo, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, <https://www.patrimoniocultural.gob.ec/fiestas-de-san-pedro-del-canton-pedro-moncayo/> Acceso: 09 de Noviembre de 2022.

animero; Carlos Cruz, el campanillero; Nicolás Berrones, el cuernero.

Particularmente, las ramas de gallos son parte de una tradición que continúa en Atahualpa, a pesar de haberse perdido en otras parroquias. Los cronistas recuerdan que los huasipungueros hacían las fiestas en el patio de la hacienda, entregaban las ramas de gallo al patrón y el patrón se encargaba de darles la comida. Este es un hecho que llamó la atención de investigadores de celebraciones San Pedrinas en otros territorios. Hermida, en su investigación sobre la Tola Chica, relata:

Una acción en el San Pedro Inti Raymi fijó indeleblemente mi interés y fue La corrida del Gallo Kalpi. Aquí el acto de colgar a un gallo de una cuerda para que las personas se disputaran festivamente por agarrar y desprender su cuello, me dejó perplejo. Tal acto ininteligible me generó un profundo interés por la vivencia estética que producía en los comuneros. Iniciada mi investigación, quería partir de ciertos a priori como la pervivencia de un acto ancestral a manera de sacrificio ritual, y en esa medida rescatar lo que de original concentraría esta fiesta en pleno siglo XXI. Sin embargo, este entusiasmo poco a poco fue reemplazado por observar los relatos generales o ritos que lo engloban dentro de la fiesta. De igual forma, y a mi pesar, veía cómo con el pasar de los años esta vivencia estética iba degradándose al punto de volverse casi una caricatura del mismo: en vez de un gallo vivo se empezó a utilizar una gallina de peluche colgada de la cuerda, incluso en una edición se llegó a utilizar un chorizo de la indumentaria de un payaso en vista del olvido de llevar la gallina de felpa. (Hermida, 2019, 13)

En la parte alta de Atahualpa, en las haciendas de

Mojandita, siempre hubo la fiesta, mientras que en la parte baja se retomó hace poco. Los atahualpenses recuerdan las historias de quienes bailaban el 24 y 29 de junio. Don Manuel Sevilla, cronista local, relata que el 24 de junio bailaban en Mojanda Grande los San Juaneros, que eran don Manuel Saavedra, don Sergio Flores y don Segundo Flores. Mientras que el 29 de junio bailaban quienes eran considerados los “duros” de Mojanda Chico, que eran don Virgilio Toapanta, don Melchor Valverde y don Manuel Cusco.

A pesar de tener una celebración común, los San Juanes y los San Pedros nunca se juntaban, así lo cuenta Manuel Sevilla:

“Arriba en Mojandita, en los San Pedros bailaban con música autóctona, campanillas, flautas, flautines, rondín. Acá abajo en los San Juanes que bailaba don Manuel Saavedra era diferente, bailaban de negro y habían las chinas que eran hombres que se vestían de mujer, ellos eran don Leonidas Erazo y don Manuel Patojo”.

Para los atahualpenses, las Fiestas de San Pedro promueven una identificación cultural; la mezcla con lo indígena y lo mestizo ha logrado generar un sentimiento de pertenencia que los distingue del resto de parroquias.

El San Pedro de hoy

Desde aproximadamente 1987, se retomaron las fiestas y desde la pandemia del Covid-19 se han fortalecido aún más. William Castelo recuerda que jóvenes llegados de Tabacundo hacían labor social, con ellos se formó una gran amistad y fueron quienes influenciaron y encaminaron el proceso para retomar las celebraciones San Pedrinas. Así, se formaron grupos de música con los jóvenes y lograron motivar a la gente mayor.

Más personas se fueron integrando a la celebración y las familias empezaron a preparar comida y bebida para recibir a los músicos y danzantes. Lo que en un principio resultaba extraño, ver a un grupo de jóvenes disfrazados que bajaban bailando, luego se convirtió en algarabía, unión y agradecimiento. Para muchos es un honor que los San Pedrinos entren a sus casas; para esto se preparan todo el año y guardan ahorros para compartir; engordan chanchos, crían gallinas, preparan chicha de jora y, cuando llega la fiesta, comparten entre todos.

En la actualidad, la gente está aprendiendo las tradiciones de las Fiestas de San Pedro, cada vez se incorporan nuevos elementos y existe el apoyo y la unidad para lograrlo. La presencia y acción de los gobiernos parroquiales es una de las razones para lograr esta cohesión, además, el sentido de pertenencia, el apoyo en procesos culturales y las nuevas iniciativas de productividad han hecho de los habitantes de Atahualpa, personas orgullosas de su tierra.

A modo de conclusión, las Fiestas de San Pedro en Atahualpa se han constituido como una forma de reapropiación cultural del territorio. Si bien fueron celebradas desde hace muchas décadas atrás, hoy han buscado fortalecerse y ganar notoriedad desde el rol de gestores culturales y la comunidad. Se destaca la importancia como hito a la fiesta en mención, debido a su valor como práctica cultural y al esfuerzo de los lugareños por rescatar la tradición y darle su particularidad.

Este hito tiene valor histórico, cultural y relacional porque ha insertado la “agencia de los sujetos” (Cabrera Hanna, 2007, 18) y ha fortalecido el sentido de identidad desde la integración del mestizo- indígena, que a su vez integra lo católico con la cosmovisión andina y el culto prehispánico de la tierra.

En lo fundamental para el estudio de la fiesta, brinda algunos rasgos históricos distintivos como [...] fiestas públicas con motivos religiosos pero

a la vez lúdicos y con intencionalidad política; escenario por excelencia del mestizaje y por ende de identidad; esencia de la diversión, el juego, la liberación y la transgresión de lo cotidiano; muestra de lujo, derroche, y participación de multitudes; y el delicado uso de recursos visuales. (Hermida, 2019, 20)

Referencias

- Cabrera Hanna, S. (2007). La devoción al Divino Niño en Quito: una etnografía del consumo popular religioso. Tesis (Maestría en Estudios de la Cultura. Mención en Comunicación). Universidad Andina Simón Bolívar. Quito, Ecuador.
- GAD Municipal Pimampiro. (n.d.). Las Octavas (San Pedro). Destino Pimampiro. <http://www.destinopimampiro.gob.ec/index.php/las-octavas>
- Hermida, P. A. (2019). ¿Del Mishu Tukushka al Neo Indio? Memoria histórica, ritualidad y performance en torno a la fiesta de San Pedro Inti Raymi en la construcción de la identidad étnica de la comuna Tola Chica. Tesis (Maestría en Estudios de la Cultura. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito, Ecuador.
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. (n.d.). Fiestas de San Pedro del cantón Pedro Moncayo. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. <https://www.patrimoniocultural.gob.ec/fiestas-de-san-pedro-del-canton-pedro-moncayo/>
- Municipio del Distrito Metropolitano de Quito. (2017). Memoria Histórica de Atahualpa.

CRÓNICA *de la parroquia*

PERUCHO



Cronistas de la parroquia:

Jenny Pasquel, Manuel Humberto Pasquel, Mario Bedoya, Susana Gordón y Yanira Ayala.

Equipo gestor:

María Fernanda Auz y María Fernanda Buendía.

Noviembre de 2022

RESUMEN

Esta crónica parte de las voces de quienes que se consideran a sí mismas peruchanas y peruchanos de tradición. Sus relatos como cronistas locales retoman la presencia de sus madres y padres, testigos fieles de la vida de Perucho desde la década de 1920 aproximadamente. Para ellos, la importancia de Perucho radica en que lo que hoy se conoce como La Ruta Escondida fue llamada antes La zona Peruchana, pues esta fue la primera parroquia de este sector. De Perucho, “la mamá de las parroquias, la mamá de los pueblos”, se desmembraron Puéllaro, San José de Minas, Atahualpa y Chavezpamba. Los *patojos* de Perucho y de Puéllaro, los *bomborrotos* de Atahualpa, los *jahuallas* de San José de Minas comparten historia y territorio.

Los San Pedros, la Fiesta de Reyes, la bebida, la comida, la producción agrícola, la religiosidad y el sentido de ciudadanía de Perucho conforman este relato, cuya cronología se enlaza entre la impermanencia y la preservación del patrimonio inmaterial del territorio.

Palabras clave: Patrimonio inmaterial, Perucho, memoria, Ruta Escondida.

Perucho, la madre de los pueblos de la Ruta Escondida de Pichincha

Los participantes consideran este territorio como la primera parroquia de la zona, fundada por las misiones de los Jesuitas. Cuentan que, si bien este territorio ya contaba con habitantes precolombinos, con evidencias de 9000 años de antigüedad con pueblos como los Caranquis, los Cochasquí, los Cotocollao y los Malchinguí, los primeros colonos en llegar fueron los curas franciscanos. Según el cronista Mario Bedoya *“a partir de 1500 empezaron a llegar las misiones después de la llegada de los españoles en 1492, vinieron con su ambición de llevar todo lo que encontraban, entonces vieron esta parte como estratégica”*.

El Cristo Negro



Fundación Quito Eterno. Escultura en la Iglesia de Perucho. DMQ. Ecuador, 2022.

Por ello, la tradición religiosa católica ha conformado el paisaje de Perucho. De hecho, se menciona que en 1870 se reconstruyó la iglesia de la parroquia, considerada patrimonio material del país, luego del terremoto que la destruyera, lo que generó una de las historias cívicas del territorio: Los tres Manueles.

Según narran los moradores, los señores Manuel Alfaro, Manuel Castelo y Manuel Cifuentes viajaron en una ocasión a Quito y se presentaron ante el presidente García Moreno suplicándole que les extienda una buena suma de dinero para la reconstrucción de la iglesia y otras edificaciones de Perucho que habían sido derribadas después de los terremotos de 1859 y 1868 (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural).

Este relato surgió a partir de la descripción de las características de la gente peruchana, Yanira Ayala y Jenny Pasquel, cronistas participantes, contaron, en sus palabras, la historia de Los Tres Manueles.

A razón de la honradez que les caracterizó, este valor cívico da forma a la ciudadanía de la parroquia. El presidente de aquel entonces, García Moreno, les dio a los tres Manueles el dinero para reconstruir la iglesia y al finalizar el trabajo de reconstrucción, estos tres peruchanos regresaron a Carondelet para devolver el sobrante del presupuesto que se les asignó para la tarea mencionada, lo que habría causado una grata sorpresa a García Moreno quién les preguntó sobre su accionar. La respuesta que recibió es que ellos actuaron por un tema de honradez, *“nuestras conciencias”* fueron las que les exigieron devolver ese sobrante presupuestario. Esto les generó un vínculo político con la administración garciana pues, por orden presidencial, se les pidió trasladarse hacia Guayaquil con sus familias para administrar la aduana portuaria. El expresidente García Moreno les felicitó: “A hombres honrados como ustedes

buscaba yo. La patria necesita de ustedes” (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural), felicitación que permanece en la memoria de quienes habitan Perucho.

Hacienda y San Pedros: Perucho intercultural

Avanzando en la línea de tiempo del relato, los cronistas Manuel Pasquel y Mario Bedoya aseveraron que la fiesta de San Pedro en Perucho se remonta a inicios de 1900, cuando Perucho era parte de las haciendas de la familia Jaramillo. Esta familia era dueña de todas las haciendas de la zona. Cuentan que el Señor Arturo Jaramillo, el patrón, era quien auspiciaba las fiestas de San Pedro en la región, conformada por cuatro grandes haciendas que tenía la zona.

La familia Ribadeneira era dueña de las haciendas de Pirca, y de Aguamba en San José de Minas. En la actual parroquia de Atahualpa la familia Holguín, parientes de los Jaramillo, eran dueños de las tierras. Las voces de los cronistas dan cuenta de la vinculación entre la hacienda y estas festividades que permanecen vivas en la parroquia. A decir de Susana Gordón:

“San Pedro nace en las grandes haciendas y como esto antes era una gran hacienda, extensos cañaverales, por eso contamos incluso hasta hoy con un gran trapiche que es un atractivo turístico aquí en el centro de Perucho que están tratando de recuperar esas costumbres que ya se perdieron”.

Mario Bedoya, cronista, recuerda que las festividades inicialmente llegaron de otros lugares:

“San Pedro nació en Cayambe y Tabacundo, mi padre es de Cayambe y mi abuela de Tabacundo, ellos vinieron cuando compraron la hacienda (los Jaramillo) mi papá era administrador de la hacienda. Ellos trajeron esas costumbres y tradiciones del San

Pedro de Cayambe a Perucho”.

Desde luego, esta fiesta no hubiese logrado subsistir sin sus orígenes populares. Susana Gordón comenta que uno de los fundadores y creadores del San Pedro fue su abuelo Filiberto Gordón. Él era trabajador de la hacienda de la Florencia, bajo el mando del patrón Jaramillo, *“ahí nace el San Pedro en forma de agradecer a los patronos por darles trabajo, dónde sembrar y en muchos casos, vivienda también”.*

Esto continuó año tras año, hasta la actualidad, estableciéndose como una festividad de toda la Ruta Escondida, lo que además Mario Bedoya reconoce como un constructo ancestral que forma parte de la identidad de la parroquia en que la ritualidad indígena es manifestada en la fiesta católica de los santos, *“esas cosas se han fusionado con los San Pedros con esa presencia indígena, es parte de nuestra identidad”*, afirma Mario Bedoya.

Entre 1950 y 1965 los cronistas describen que el patrón Jaramillo fue a buscar empleados, a traer gente para trabajar en la hacienda desde Tabacundo y ahí la gente de Perucho *“mezcló”* sus tradiciones con las tradiciones de la gente de Tabacundo. Susana Gordón cuenta:

“Yo recuerdo que mi abuelito tenía una falda que mi abuelita no podía usar porque eso era para el San Pedro. Él se ponía sus botas de caucho, esa falda (floreada con colores intensos), su camisa, su saco y se cargaba niños y cuando no tenía niños, él se cargaba muñecos; se colgaba unos ajíes, iba a la tupa, se untaba las manos de hollín y se pintaba la cara con el hollín de la tupa”.

A finales de 1990 el San Pedro de las parroquias de la Ruta Escondida se ha fusionado con los San Pedros de Cayambe, en donde, según los relatos de esta crónica, inicialmente comenzaron. Hoy en día, Miguel Gordón es el único instrumentista de San Pedro tradicional que queda,

toca las dulzainas que son instrumentos musicales de viento, parecidos a las flautas, un poco más pequeñas y que se tocan dos al mismo tiempo para entonar su sonido característico.

Los fundadores populares del San Pedro fueron los señores del barrio de San Miguel, la familia Gordón; ellos solían recorrer por todos los barrios de la parroquia, incluso la vecina parroquia de Chavezpamba. Sus fundadores, Filiberto Gordón, Mesías Gordón, Manuel Gordón, Lucho Gordón, todos ellos bailaban con cabestro o látigo y la tradición decía que a quien no bailaba se le daba “juete⁸ y trago”. Don Filiberto se colgaba una cantimplora llamada “perra” hecha de cuero de pata de vaca y brindaba su contenido a los danzantes.

Las haciendas estructuraron la vida de la parroquia. Florencia y Ambuela pertenecían a la familia Jaramillo, y ahí se realizaban los San Pedros bien festejados. Ambos cronistas, Don Manuel y don Mario, trabajaron en estas haciendas en donde el guarapo en paila se servía para que la gente bebiera copiosamente. El caldo o jugo de caña se brindaba a la niñez; y el cañarico, una bebida fermentada de la caña, se repartía entre todos los asistentes de la fiesta. Se despostaban animales y el patrón Jaramillo auspiciaba la fiesta con pilche en mano; la bebida estaba a disposición de todos, y los toros se hacían presentes. El padre de Mario Bedoya habría vivido esos tiempos:

“En 1919 mi papá era el administrador de la hacienda, desde 1930 a 1950 la fiesta se mantuvo con el auspicio de los patrones, en 1966 llegó el IERAC y empezaron a retacear la hacienda y a repartir en huasipungos la tierra. Los herederos de Don Segundo Herrera, uno de los últimos mayordomos de la hacienda, todavía tiene tierra en la parroquia”.

⁸ Juete o látigo

Toda la familia Gordón fue protagonista de los San Pedros, donde se manifiesta también el mestizaje con la diáspora afrodescendiente que se estableció en la zona para el trabajo de la zafra por el cultivo de la caña de azúcar. Una parte importante del centro de Perucho era conocida como el barrio de los negritos, cerca del estadio; sin embargo, el racismo no permitió reconocer el mestizaje afrodescendiente y, a pesar de este racismo, una de las imágenes más icónicas de la parroquia es el Cristo Negro o Cristo del Encierro, figura que actualmente se mantiene en uno de los retablos de la Iglesia de Perucho.

Construido por las personas negras de la diáspora, esta imagen acompaña las celebraciones religiosas de la parroquia. Hoy en día, la celebración ya no se festeja en el centro de la parroquia de Perucho, lo que para estos relatores es una pena porque es una fiesta que ha mantenido muchos años y que ahora solo se celebra en los barrios periféricos de la parroquia. Jenny Pasquel vivió la belleza de esas fiestas en su niñez:

"Yo me acuerdo cuando yo era niña bajaban disfrazados y era algo hermoso, cosa que ahora en el pueblo ya no hay. La juventud ya ni siquiera lo conoce, los niños ya ni siquiera saben, y para mí fue grato, qué le digo grato fue para mí un momento un poco difícil cuando yo acudí por Ambuela que estaban realizando esa fiesta y qué hermosa volver ver nuevamente esa fiesta porque es una reunión completa, no existe tal vez que están por acá grupos, no, es una reunión completa".

Para Mario Bedoya, se trata de un renacimiento cultural:

"Los San Pedros en el centro se perdieron cuando se creó el huasipungo ahí se suspendió la paternidad del patrón, ahí viene la organización cultural que

cada grupo hace es importante desde cuando Jamil Mahuad fue alcalde empezaron a crearse las jornadas culturales de las parroquias, desde ahí empieza un nuevo renacimiento de la cultura y la transmisión de esta fiesta en el año 90 y 94. Arriba en Florencia se ha retomado”.

La Fiesta de Reyes, un hito en la historia de Perucho

La Fiesta de los Reyes Magos, que hoy en día se ha perdido, inició con las señoras Regina Quintana y Zoila Navarrete. Manuel Pasquel, hijo de Regina, comenta que ambas mujeres compartían negocios. Esta fiesta es una tradición considerada como una celebración única en Perucho en la que la familia Pasquel Quintana, cuyo origen se adscribe como afrodescendiente, es la protagonista de esta festividad.

Esta es una fiesta importante para los devotos del Niño Dios, constituye una forma de reciprocidad con la divinidad como forma de agradecimiento y homenaje por los milagros recibidos, relacionados con el bienestar y la salud. La celebración es un acto de fe y devoción, sobre todo, para las generaciones más adultas. Además, la temporada navideña es el momento más propicio para la reunificación familiar, pues durante este feriado retornan cientos de miembros de familias de la zona que por razones laborales y académicas han emigrado a la ciudad de Quito. Los discursos, debido a su exclusividad, incentivan la identidad local (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural).

Personajes Fiesta de Reyes



Fundación Quito Eterno, Edwin Campaña, Norma Pasquel, Angie Marshal Pasquel con elementos y trajes originales de la Fiesta de Reyes. Perucho, DMQ, Ecuador, 2022.

Esta celebración consta como parte del registro de Patrimonio Inmaterial del Ecuador. El levantamiento de esta manifestación coincide con la crónica que Manuel Pasquel Quintana y Jenny Pasquel, padre e hija, hacen de la fiesta. Comentan que, durante la procesión, las gitanas, longuitos y los yumbos danzaban y cantaban los villancicos que la banda de pueblo interpretaba. El relato de la fiesta es mágico, don Manuel Pasquel Quintana, hijo de Regina Quintana, la priosta eterna de los reyes, describe la celebración con añoranza. Cuenta que al medio día iban los niños y niñas vestidas de yumbos, y los bueyes jalaban la chamiza para hacer la fogata en la noche; la chicha de jora se daba de beber a la banda,

y el maíz criado en la zona era el elemento central de la comida en la fiesta. A decir de Jenny Pasquel:

“Mi mamá me dijo que al maíz criado se recogía y le ponían agua sobre costales, ahí se criaba el cogollito y cuando éste estaba ya de unos cinco centímetros, ponían el maíz al sol y le hacían secar, cuando ya estaba seco podían ponerle para hacer chicha. Ahora ya no dejan que crezca el cogollo, ahora le echan así no más”.

El maíz no se ha perdido, pero ha dejado de ser el cultivo principal de la parroquia. La preparación de la jora se ha sostenido con las hierbas de la zona. Antes, los hombres reconocían las plantas que las mujeres pedían para la preparación de la chicha; la panela se usaba en poca cantidad para permitir que el dulzor del maíz sea el protagonista de la receta; en los pundos o botijas se dejaba fermentar cuatro o cinco días, y luego se podía brindar a toda la comunidad.

Desde la perspectiva de Jenny, la migración de muchos peruchanos hacia Quito por motivos de trabajo o de estudio, ha impedido que estén más cerca de cuestiones como las recetas y la preparación de la fiesta. Desde el 3 de enero se iniciaban los preparativos de la fiesta por parte de quienes vivían en Perucho.

El castillo de fuegos pirotécnicos era majestuoso, todo el pueblo se deleitaba, la fiesta se tomaba la calle principal del centro, el actual parque era una plaza en donde la gente jugaba fútbol. Hasta los años noventa, se conservó intacta la fiesta, pero la vida de doña Regina marcó su vigencia: el quebrantamiento de su salud y la fuerte inversión económica que esta representa, impidió que se la preserve.

Los personajes principales de la fiesta eran los tres reyes magos, el indio, el negro y el blanco, la virgen y el ángel. Cada rey contaba con discursos que se repetían cada año, los cinco discursos se repartían entre los tres reyes; el rey indio y el negro loaban dos discursos respectivamente, y el rey

blanco tenía uno solo. Esta fiesta era el cierre de las fiestas navideñas y contenía una manifestación teatral y dancística esperada por todo el pueblo, en donde los mensajes de paz, amor y honradez se hacían presentes como un ritual de cohesión para el pueblo. Yanira, Jenny, sus hermanas, primas y amigas participaron en la fiesta activamente hasta mediados de los años noventa.

Las señoras Alegría Alvarado, Carmen Farinango y Lourdes Almeida, también se encargaban de conmemorar la fiesta de navidad y el pase del niño, siempre ayudadas por la inspiración poética de la tía Eulalia, pues Eulalia Pasquel se encargaba siempre de las loas. La idea era que en año nuevo participaran las y los jóvenes; por lo que se puede observar la activa participación de las mujeres en esta manifestación.

En año nuevo, a vísperas de la fiesta del 6 de enero, los jóvenes hombres se vestían de monos y las muchachas no podían salir porque, como cuenta Jenny Pasquel, *“ellos nos hacían correr porque nos querían pintar la cara con hollín y manteca a todas las personas del pueblo”*. Personajes como el oso, el payaso y la calzona, interpretados por Darío Pasquel, animaban la fiesta al siguiente día. Yanira Ayala cuenta que Darío *“dibujaba un círculo amplio en la calle de tierra frente a la casa de doña Regina y, disfrazado de payaso o de mono, usaba las medias de fútbol rellenas de trapos para pegarnos a todos, corríamos y nos reíamos”*.

La misa de reyes era el culmen de la celebración, “en el pretil de la iglesia, los personajes de los tres Reyes Magos montados en caballos encolchados, un ángel y la Virgen María daban los últimos discursos de reyes”. (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural). La claridad de Jenny con respecto a la necesidad de preservar la tradición secular es alentadora, pues como ella manifiesta, la fiesta dejó de ser una manifestación religiosa y se convirtió en un hito cultural de la parroquia, de la Ruta Escondida de Pichincha y del Ecuador.

Rito y religiosidad, una tierra de músicos y misterios

Cada rincón peruchano guarda la memoria oral de sus tradiciones, casi todas ellas marcadas por la imbricación entre el rito andino, el rito afro y el rito católico, configurando una espiritualidad particular que se expresa más allá de una iglesia específica. La minga peruchana es una expresión de esa espiritualidad en la secularidad de la parroquia, pues la solidaridad y la preocupación por el entorno hacen que esta actividad haya perdurado hasta la actualidad como una tradición.

En vísperas de días de muertos, en el mes de noviembre, se hace una minga en el cementerio para preparar los espacios para el ritual funerario local; los recursos salen de la gente y se reparten entre quienes realizan la minga, transformados ya en colada morada y guaguas de pan, bebida que, como se describe en líneas posteriores, tiene un toque peruchano único. En décadas anteriores, el animero de Perucho era el protagonista del ritual funerario. Se cuenta que en 1960, Josafat Gordillo era quien encarnaba a este misterioso personaje que, según la población local, volaba y no se mojaba con la lluvia pues las ánimas benditas lo sostenían. Recorría todo el pueblo llevando la luz para que las almas penitentes hallen descanso.

En este sentido, la ritualidad también se expresa en los altares de Semana Santa con los llamados Montes Calvarios. Son muestras de la plástica religiosa de la parroquia. Estos altares elaborados con sauce se montan en la iglesia central de la parroquia, la gente llega a ellos luego de la procesión de Los Pasos, un recorrido con andas donde se colocan las imágenes de Jesús y la virgen María, cargadas por los llamados Santos Varones, ocho hombres de la parroquia; y las cofradías, que al llegar a la iglesia, dan paso a los piadosos cantos de mujeres conocidas como las cantoras.

En general, la música está presente en el territorio.



Por ejemplo, en la tienda de la señora Alegría se reunían los jóvenes a cantar, se daban serenos a las muchachas del centro y se cantaban serenatas por el día de San Ramón. En el 2006, se instaura una nueva tradición local que es cantar serenatas en el día de la madre, dice Jenny Pasquel: *“en el pueblo no hubo casa en la que no dimos serenata”*. Esta tradición se respalda en la gestión de las reinas de la parroquia, cuestión que se inauguró con Maribel Parra quien fue reina en 1984 ya que la obligación de las reinas se centra en la labor social para llegar a todos los barrios de la parroquia.

Hoy en día, los trajes típicos que se exhiben en la elección de la reina de la Ruta Escondida se inspiran en los productos turísticos de la zona, sobre todo en la mandarina; sin embargo, Jenny cuenta que el traje típico de la reina del año 2019 se inspiró en el cacique Muenango y la ñusta Quilago.

Un postre para finalizar: mandarinas, sancochos, camotes y plátanos verdes

Los sabores de la parroquia marcan los tiempos modernos, los sabores de dulce y los de sal distinguen a esta tierra. De la mata a la olla, la cocina peruchana consigue sabores únicos de su tierra, los cronistas coinciden en que el sancocho peruchano, preparado con los vegetales locales y la carne tierna de animales de crianza doméstica, lo hacen delicioso; pero su sabor incomparable se obtiene por el plátano local conocido como plátano sancocho, fruta que ha adquirido fama en la Ruta Escondida.

Asimismo, la colada morada en Perucho es particular. Esta bebida tradicionalmente preparada con harina de maíz morado, en Perucho se aliña con almidón de camote. Hilda Garzón fue la pionera de esta receta en la zona, cuya preparación inicia con la extracción del almidón de los dulces camotes de la zona. Aproximadamente en los años de 1950, Arcenio Allán, trabajador de la hacienda Condorgal, construyó el primer horno del centro del pueblo, por lo que

todo el pueblo tomaba un turno para hacer su propio pan en la generosa cocina de Don Arcenio, complemento perfecto de la deliciosa bebida de finados. Hoy en día, la receta de colada morada con camote permanece vigente.

Otro fruto importante de este territorio es la mandarina, que en realidad llega a Perucho en la década de 1960, y que se ha convertido en un producto con atractivo turístico y de gran importancia. Jenny comenta que todas las personas que habitan Perucho cuentan con un árbol de mandarina en sus casas.

Luis Alfredo Pavón Loza retornó enfermo de Pichilingue, provincia de Los Ríos, y decidió tumbar todo el huerto viejo, herencia familiar, que producía un poco de aguacates, naranja, guayaba y chirimoyas, para sembrar aguacate injerto del tipo fuerte, que estaba en boga. Sin embargo, experiencias negativas en la producción y contactos técnicos agropecuarios (especialistas en fitopatología y entomología), le sugirieron sembrar mandarinas (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural).

Hoy la mandarina genera una economía artesanal para los barrios de Perucho, se elaboran vinos y conservas que promocionan el territorio pues tienen prácticas agroecológicas en los huertos frutales, convirtiéndose en poco tiempo en el postre preferido de peruchanos y foráneos, el cierre perfecto para una comida para el cuerpo y para el alma. Lo dulce y lo salado le dan un equilibrio a la gastronomía local, demostrando el carácter equitativo de sus habitantes, quienes concluyen que lo que quisieran que se mantenga en el tiempo, como herencia entre sus habitantes, es la posibilidad de mantenerse unidos y orgullosos de sus raíces. Perucho es como un festín variado, sabroso y delicado, por ello esta crónica se cierra con esta cucharada local de sabores y colores escondidos.

Cronistas Participantes

Jenny Pasquel: Peruchana, se autoidentifica como afrodescendiente, mujer de mediana edad. A pesar de que actualmente no vive en la parroquia, está vinculada a todas las actividades recreativas y culturales de Perucho.

Manuel Humberto Pasquel: Habitante de la parroquia, se autoidentifica como afrodescendiente, es uno de los adultos mayores más longevos de Perucho, mantiene viva la tradición del hito cultural de la parroquia: la Fiesta de Reyes.

Mario Bedoya: Habitante de la parroquia, historiador, adulto mayor de Perucho.

Susana Gordón: Habitante de la parroquia, mujer de mediana edad, funcionaria municipal y gestora cultural.

Yanira Ayala: Habitante de la parroquia, mujer de mediana edad, fue presidenta de la junta parroquial en dos periodos y se mantiene activa de manera individual en la vida de la parroquia.

Referencias

- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. (n.d.). *Fiesta de Santos Reyes - Perucho, Pichincha*. Sistema de Información del Patrimonio Cultural del Ecuador (SIPCE) – Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. <https://www.patrimoniocultural.gob.ec/sistema-de-informacion-del-patrimonio-cultural-ecuatoriano-sipce/>
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. (n.d.). *Leyenda de los Tres Manueles - Perucho, Pichincha*. Sistema de Información del Patrimonio Cultural Ecuatoriano (SIPCE). <https://www.patrimoniocultural.gob.ec/sistema-de-informacion-del-patrimonio-cultural-ecuatoriano-sipce/>
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. (n.d.). *Producción agrícola y elaboración de vino de mandarina - Perucho, Pichincha*. Sistema de Información del Patrimonio Cultural del Ecuador (SIPCE) – Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. <https://www.patrimoniocultural.gob.ec/sistema-de-informacion-del-patrimonio-cultural-ecuatoriano-sipce/>

HITO

de la parroquia

PERUCHO



Fiesta de Reyes

Cronistas de la Parroquia:

Jenny Pasquel, Manuel Humberto Pasquel, Mario Bedoya, Susana Gordón y Yanira Ayala.

Equipo gestor:

María Fernanda Auz y María Fernanda Buendía.

Noviembre de 2022

RESUMEN

Tanto en el levantamiento como en la validación de la crónica, el entusiasmo embargó a las personas participantes, dando cuenta de la profunda huella que ha dejado La fiesta de reyes en la memoria peruchana, un evento sostenido por Doña Regina Quintana, personaje ilustre de la parroquia, mujer afrodescendiente que construyó su propia versión de esta fiesta católica en un territorio que acogió a esta celebración como parte de su identidad desde la década de 1940.

Estudios de la CEPAL, UNFPA y ONU Mujeres coinciden en que la niñez negra con rostro de mujer es la más vulnerada y la que menos acceso al ejercicio de sus derechos tiene en América Latina (CEPAL, 2018), por lo que el fenómeno de Regina Quintana y su fantástica Fiesta de Reyes, puede ser un referente para el cambio de patrones culturales en una sociedad profundamente racista como la ecuatoriana, y constituirse como un hito histórico para la diáspora negra en territorios andinos, dando paso a la construcción de referentes comunitarios femeninos y negros en la identidad de Perucho, de Pichincha y del Ecuador.

Palabras clave: afrodescendencia, mujeres, Perucho, cimarronaje, Fiesta de Reyes.



La Fiesta de Reyes: el Poder de las Mujeres y la Huella Afrodescendiente en Pichincha

Bolívar Echeverría⁹ plantea en su obra *La modernidad de lo Barroco* (1998) el proceso de sincretismo cultural y religioso como fenómeno cultural de las sociedades modernas en Latinoamérica, planteamiento que explica la integración de las particulares formas que se describen sobre la Fiesta de Reyes de Perucho, con la presencia legítima de los cuerpos femeninos en los personajes principales de la celebración, y una suerte de *cimarronaje* empujado por la familia Quintana Pasquel, que serán los ejes de análisis de este ensayo exploratorio para abordar un hito cultural único en Pichincha.

Con respecto al cimarronaje, entendido como los procesos de lucha, resistencia, transformación y manifestaciones contraculturales ante el sistema colonial de dominación en los Andes Latinoamericanos, por parte de la diáspora africana esclavizada (Mintz y Price, 2012), en el Ecuador existe una enorme deuda histórica en cuanto al registro de estos procesos.

Los estudios de la cultura se han enfocado principalmente en la representación del legado indígena, cuya presencia, en tanto pueblos y nacionalidades, es evidentemente mayoritaria en la geografía nacional, lo que ha permitido destacar y ubicar el aporte de este sujeto social

⁹ Filósofo ecuatoriano naturalizado en México. Investigó, sobre todo, el existencialismo de Sartre y Heidegger, la economía política de Marx, la Escuela de Frankfurt, y los procesos histórico-sociales de América Latina; en base a esto desarrolló la teoría del *ethos barroco*

en el escenario cultural y el proyecto histórico del país, desde luego como un discurso contra-hegemónico que apela a la visibilización de las diversidades en un estado que reconozca la plurinacionalidad y la interculturalidad.

Sin embargo, a pesar de que el aporte del pueblo afro es parte de estas reivindicaciones, no ha logrado posicionarse en el horizonte de sentido nacional ni como sujeto histórico, ni como sujeto cultural.

Rocío Rueda, historiadora ecuatoriana que ha dedicado gran parte de su producción a la historia del pueblo afro en el Ecuador, comenta que existe un gran vacío por parte de la academia en la construcción historiográfica del aporte del pueblo negro en el país. Esta invisibilidad histórica obedece a que, hasta la actualidad, algunos sectores de la sociedad y ciertos medios académicos tradicionales “defienden el discurso sobre el mestizaje cultural en la interpretación de la historia nacional, proyecto ideológico propuesto por la intelectualidad criolla del siglo XIX como sustento de la nueva nacionalidad en construcción” (Rueda, 2019).

Existe escasa información sobre la Fiesta de Reyes de Perucho que se encuentra registrada en el Sistema de Información del Patrimonio Cultural del Ecuador (SIPCE) del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, sin embargo, no se menciona el origen afro-descendiente de la familia Quintana, o de Regina, la priosta eterna. Tampoco se explica la participación activa de las mujeres en la fiesta, ni cómo esta mujer, a través de sus propios recursos económicos y su capacidad de gestión, pudo sostener una celebración que cambió el paisaje peruchano para siempre, exponiendo indicios de una sociedad que logró expresar desde su propio *ethos barroco*¹⁰, la integración social, la interculturalidad y el ascenso social de actorías marginalizadas a lo largo de la

¹⁰ El *ethos barroco* es una teoría desarrollada por Bolívar Echeverría enfocada en la resistencia de América Latina con la posibilidad de pensar una modernidad fuera del capitalismo, lo que él denominaba una “modernidad alternativa”.

historia de la humanidad: la cimarronería y las mujeres.

El cuerpo femenino ha sido considerado un objeto de construcción patriarcal. María Jesús Zamora Calvo¹¹, plantea en su compilación de estudios corporales *La Mujer ante el Espejo* (2013) que esas condiciones han cambiado a lo largo del tiempo y que uno de los espacios de transformación más disruptivos de los discursos sobre quiénes son las mujeres, y qué están autorizadas a hacer, es el espacio de las artes plásticas, escénicas y fílmicas. Los discursos sobre los cuerpos femeninos han cambiado con la participación de las mujeres (biológicas o trans) en el espacio público, y Perucho no fue la excepción.

La participación de las mujeres en este hito cultural les permitió abrirse espacios en la vida pública del territorio, no solo como las manos detrás de todo el montaje de la fiesta, sino que muchas de ellas se convirtieron en poetisas, dramaturgas, vestuaristas, cantantes y actrices de esta; además, todas las niñas de la parroquia participaban de manera activa dentro de la celebración para llegar a convertirse en uno de los protagonistas de la fiesta: los reyes magos.

Fiesta de los reyes, un fenómeno afrobarroco

Jenny Pasquel, cronista de esta investigación y descendiente de Regina Quintana, reconoce la trascendencia del legado de su abuela más allá de la descripción de la fiesta y de su origen religioso, reconoce también que no existen estudios que puedan explicar la trascendencia de esta manifestación desde una perspectiva teórica cultural y social. Los

¹¹ Profesora titular de Literatura Española en la Universidad Autónoma de Madrid. Sus líneas de investigación se encaminan hacia el estudio de los tratados de magia y los manuales de inquisidor (siglos XVI y XVII), el cuento inserto en este tipo de libros y las Humanidades digitales. <http://www.mariajesuszamora.es/oficial/presentacion.html>

cuestionamientos de Jenny se acercan a la herida latente de quienes se identifican como afrodescendientes en la zona: ¿Por qué el legado cultural afro sigue siendo invisibilizado hasta nuestros días?

La construcción de identidad en esta manifestación cultural peruchana, impulsada por doña Regina no solamente se centró en la devoción religiosa, sino en la integración étnica de un sector de la población en las prácticas sociales legítimas y reconocidas por toda la parroquia. Las mujeres-reyes loaban los discursos del rey negro que reclamaba contra la injusticia social infringida a su pueblo, y su necesidad de ser humanizados, las plegarias al cielo eran escuchadas por Dios y la Virgen, pero no en la tierra entre sus congéneres.

De alguna manera, la agenda étnica subyacente de la familia Quintana se convertía en la agenda de toda la parroquia, que “entre llantos” (Y. Ayala, 2022) pedía justicia y redención terrenal para todos, pero especialmente para sus negros, negras y negritos, como un acto de cimarronaje y profunda reivindicación, la identidad afro se hacía visible en esta fiesta integrando el componente indígena y mestizo en las danzas de los yumbos y longuitos (J. Pasquel, 2022).

Prácticas integradoras: la cultura como camino de liberación

Regina Quintana, considerada por los cronistas como la primera negociante del pueblo, fue la única priosta de este evento. La celebración llegó a la parroquia de la mano de la iglesia, aproximadamente en 1946, y fue Regina Quintana quien se hizo cargo de la organización de la fiesta desde su primera celebración en este territorio. Se encargó de sostener la Fiesta de los Reyes en el centro de Perucho, cuya duración era de tres días, con música de banda y procesiones por todo el pueblo. A la banda, por ejemplo, se le ofrecía generosamente cubrir el hospedaje, la alimentación y

el entretenimiento durante toda la jornada (las bebidas espirituosas no podían faltar) y la comida se preparaba en su casa para alimentar a todas las personas que acudían a la celebración.

Regina fue una visionaria, a pesar de sus limitados recursos económicos. Ni su color de piel, ni el ser mujer le impidieron consumarse como un referente cultural de su parroquia. Su entusiasmo contagiaba a todas las mujeres de su territorio, incentivando así la participación de las niñas y adolescentes en la fiesta desplegada con grandes elementos artísticos, en el espacio público (Véase crónica de Perucho).

Por pedido de Regina, la participación de las hijas de las familias de Perucho era indispensable. Se les pedía a las madres que envíen a sus niñas a las jornadas de preparación de la fiesta, posiblemente ejecutadas con tres meses de anticipación, según Jenny Pasquel (2022) la primera intervención la hacían como parte del grupo de gitanas. La vestimenta de los reyes la proveía la priosta y el resto de los vestuarios eran confeccionados o heredados por cada familia participante.

Los papeles de los reyes magos eran asumidos por las mujeres de la familia Pasquel-Quintana; las voces firmes y fuertes de ellas se escuchaban en la procesión que finalizaba frente a un nacimiento, generalmente armado frente a la casa de Regina, allí los y las niñas sentados en esteras presenciaban la intervención de la banda. La preparación de las loas que las niñas daban durante la fiesta se hacía con un par de meses de anticipación, y cada año se podía ascender en el papel que se interpretaba; para Doña Regina, las niñas iniciaban siendo gitanas y su desempeño escénico les permitía cambiar de personaje e interpretar a las vírgenes, luego a los ángeles y finalmente convertirse en reyes.

De esta manera, la inclusión de las mujeres en las actividades culturales de la parroquia promovía un sentido de ciudadanía activa desde la temprana infancia, con herramientas artísticas que partían del sincretismo religioso, y que no limitaron su influencia a la fe católica, si

no que se convirtieron en dispositivos de movilidad social para muchas peruchanas, que eventualmente crecieron con la idea de poder desarrollar sus talentos artísticos en otros ámbitos de sus vidas (J. Pasquel, 2022); a este proceso, Zamora Calvo (2013) lo describe como reinterpretación de roles a través del mundo mágico y mítico de la fiesta. Las crónicas de Perucho contaron que Regina tenía “buen ojo” para encontrar las habilidades de cada participante; si alguna creía que no podía cantar, Regina la alentaba a participar en otra actividad, podía declamar las loas, ayudar a la tía Enriqueta a componerlas, decorar los altares, diseñar sus vestuarios y competir por llegar a ser rey.

De alguna manera, la Fiesta de Reyes se transformó en un evento obligatorio para el centro de la parroquia. La escuela, la curia y la familia Quintana promovían la actividad, pero el entusiasmo surgía de todo el pueblo, lo que estrechaba los lazos comunitarios intergeneracionales y la participación activa de las personas, independientemente de su género y su origen étnico. Un ejemplo de esto es la modificación que Enriqueta Pasquel, la poeta amateur de la familia Quintana Pasquel, introdujo en la fiesta, con la presencia de un coro afro en la celebración. Cuando pidió que sus hijos y sobrinos se vistieran de negros, entre risas y nostalgia, Jenny recordó una de las loas que el coro de niños negros recitaba: *“Somos los negros panchucos, que venimos de Tutumbuela. A adorar este niño, Mandados por nuestra abuela”*.

La reconstrucción de este hito cultural puede ser una fuente de inclusión que rompa con patrones culturales racistas y machistas, garantizando un intercambio cultural real de integración -más allá del intercambio comercial que generan los sectores productivos- y liberación, con el propósito de revalorizar a la población local y empoderarla, sin folclorizar su cultura o su origen étnico.

Las mujeres y el pueblo afro son los sujetos que se destacan en este hito cultural, por haber tenido una participación orgánica desde el inicio de este, de hecho, no se puede explicar dicha manifestación por fuera de estos

dos sujetos históricos generalmente marginalizados de los relatos de la historia oficial, presentes sin embargo en la memoria de la colectividad de la parroquia. Queda mucho por investigar sobre esta manifestación que ha desaparecido materialmente, pero cuyos vestigios son preservados en la colección privada de la familia Pasquel-Quintana que ha mostrado persistentemente la necesidad de que esta fiesta sea una herencia de dominio público para toda la Ruta Escondida de Pichincha.

Referencias

- División de Asuntos de Género de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2018). Mujeres Afrodescendientes en América Latina y el Caribe. Deudas de Igualdad. En CEPAL. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/43746/4/S1800190_es.pdf
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco* (Segunda ed.). Ediciones ERA. https://ia601208.us.archive.org/26/items/perspectivas_decoloniales_musica_sonido/La-Modernidad-de-Lo-Barroco-Bolivar-Echeverria.pdf
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC). (n.d.). *La Fiesta de Reyes del 6 de enero en Perucho*. Sistema de Información del Patrimonio Cultural Ecuatoriano (SIPCE). <http://sipce.patrimoniocultural.gob.ec:8080/IBPWeb/paginas/busquedaBienes/resultadoBusqueda.jsf>
- Mintz, S. W., & Price, R. (2012). *El origen de la cultura africano-americana: una perspectiva antropológica* (A. Santoveña, Trans.). Centros de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ciesas/20170504025856/pdf_409.pdf

Naciones Unidas. (n.d.). *Decenio Internacional para los Afrodescendientes 2015-2024*. Naciones Unidas. <https://www.un.org/es/observances/decade-people-african-descent>

Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. (2019, diciembre). Rocío Rueda habla sobre la investigación que le llevó a ganar el premio municipal José María Lequerica. Universidad Andina Simón Bolívar. <https://www.uasb.edu.ec/entrevista-rocio-rueda-habla-sobre-la-investigacion-que-le-llevo-a-ganar-el-premio-municipal-jose-maria-lequerica-id2970322/>

Zamora, M. J. (2013). La mujer ante el espejo: estudios corporales. Dialnet. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=652198>



CRÓNICA *de la parroquia*

CHAVEZPAMBA



Cronistas de la parroquia:

Agustín Calle, Alfredo Varela, José López, María Rodríguez, Ximena Ruiz y Verónica Aguilera.

Equipo gestor:

María Fernanda Buendía y Lucía Yáñez Pillajo.

Noviembre de 2022

RESUMEN

La migración de los jóvenes y personas económicamente activas en busca de oportunidades de estudio y empleo, ha transformado la parroquia de Chavezpamba en un territorio habitado mayoritariamente por población adulta mayor, lo que repercute en la transferencia intergeneracional de sus costumbres y tradiciones culturales; entre los cambios generados, se encuentran las formas y especificidades de celebrar sus fiestas. Los adultos mayores, guardianes de la memoria social de la parroquia, recuerdan con nostalgia las tradiciones que conforman la identidad de los chavezpampeños. Con sus testimonios logran recrear aquellas prácticas, actualmente extintas o modificadas.

Las personas que construyeron la crónica indicaron que su aspiración es generar espacios intergeneracionales para transmitir los conocimientos y prácticas culturales tradicionales a los más jóvenes, evitando así su desaparición. Los pobladores de Chavezpamba se resisten a olvidar la cultura tradicional y los lazos comunitarios que hacen de la parroquia un lugar cálido y acogedor.

Palabras clave: San Pedro, huasipungo, Reforma Agraria, tradición, comunidad, agricultura.



El San Pedro Chavezpampeño, dulce como el camote maduro

Los habitantes de la parroquia de Chavezpamba cuentan que la Fiesta de San Pedro se celebra desde tiempos de haciendas y huasipungos, es decir, desde el siglo XIX. En ese tiempo la mayor parte de lo que hoy es la parroquia, le pertenecía a Don Manuel Freire Donoso, dueño de la hacienda de Alobuela. Esta fiesta guarda los orígenes identitarios de los pueblos latinoamericanos; por un lado está la celebración católica en honor al Santo apóstol Pedro, y por otro, se festeja y evidencia la conexión con la Pacha Mama -la madre Tierra- y el Inti -el padre Sol-.

Las festividades de San Pedro se realizan en el mes de junio en agradecimiento a la fertilidad de la tierra, a las buenas cosechas y al trabajo realizado por los agricultores que antiguamente eran los huasipungueros, que eran los arrendatarios y trabajadores permanentes de la hacienda. En los orígenes de esta celebración, los responsables de coordinar y financiar las actividades festivas eran los dueños de la hacienda, o como se los decía en ese entonces: el patrón y la patrona. Con la implementación de la Reforma Agraria¹² y la consecuente eliminación de los *huasipungos*¹³, la iglesia -en la figura del sacerdote de la parroquia- asumió la responsabilidad de nombrar a los priostes¹⁴ encargándoles la gestión y preparativos de los festejos.

Las ramas de gallo

Meses antes de la fiesta de San Pedro, los priostes criaban 12 gallos y una paloma blanca. Los gallos representaban a los 12 apóstoles y al canto del gallo cuando Pedro negó a

Cristo, y la paloma blanca representaba la paz y pureza. El 29 de junio, día de San Pedro, se amarraban a los gallos de las patas a una rama; se bailaba y se recorrían las principales calles del pueblo, llevando la rama a cuestras hasta llegar a la plaza central y colocándola en medio del baile. Los participantes de la fiesta bailaban alrededor y jalaban la cabeza de un gallo; la persona que arrancaba la cabeza al animal era elegida como Capitán Mayor para el próximo año. El Capitán Mayor manchaba con la sangre del gallo y daba un trago de aguardiente a las personas que él quería que le colaboren para el próximo San Pedro. Cabe señalar que el degollamiento del gallo se relaciona con la muerte de San Pedro, quién fue colgado de pies y decapitado. (Dávila & González, 2015). En la actualidad esta tradición está vigente en las comunas de San Miguel de Uyumbuco y en Pilgarán.

Los personajes de la fiesta

En los bailes y comparsas de San Pedro participaban todas las familias de la parroquia y representaban a personajes como el Negro, la Negra, las Chinas, los Monos, los Osos con musgos y el Diablo Huma. La vestimenta tradicional de las chinas y negras (hombres disfrazados de mujeres) era una falda larga, una careta de malla, un pañuelo en la cabeza y aretes de ají. El vestuario de los diablos humas, negros y bailarines era un pantalón de tela negro y el tradicional

¹² Se hace referencia a la ejecución de la primera “Ley de Reforma Agraria y Colonización” dispuesta en el año 1964 por la Junta Militar de Gobierno, misma que dio lugar a la parcelización de las haciendas de la sierra ecuatoriana a favor de los trabajadores de estas. Esta ley permitió que los trabajadores agrícolas sean dueños de la tierra que les fue entregada por los terratenientes en la modalidad de huasipungo.

¹³ Refiere al pequeño pedazo de tierra entregada por los dueños de las haciendas de la sierra ecuatoriana (terratenientes) en forma de pago a sus trabajadores, mayoritariamente indígenas, para que construyan sus casas y alimenten a sus familias con los productos cultivados.

¹⁴ Personas designadas por la comunidad, por los priostes anteriores, o por una autoridad religiosa, para patrocinar los gastos y contribuir con los preparativos, organización y ejecución de una fiesta religiosa en las comunidades rurales de la sierra ecuatoriana.

Grupo musical



Víctor Hugo Dávila Bastidas - Fundación Quito Eterno. Tradicional rama de gallos y sus danzantes en fiestas de San Pedro de Chavezpamba. Imagen de libre difusión, 2022

poncho rojo. Se utilizaba el acial para *fuetear* (golpear con el acial) incentivando al baile y al movimiento.

Con el pasar del tiempo, los personajes tradicionales de la fiesta de San Pedro cambiaron. Por ejemplo, se incorporó el zamarro al vestuario de los bailarines, se dejó de usar careta para representar a las chinás, y poco a poco se fueron perdiendo algunas de las características que diferenciaban a los personajes del San Pedro Chavezpampeño de los otros lugares.

Las personas adultas mayores de la parroquia, quienes guardan en su memoria la tradición del San Pedro, indican que aún se puede recuperar la fiesta antigua y que mientras ellos estén vivos se puede pasar la tradición a los más jóvenes y recrear los personajes autóctonos y el espíritu del

San Pedro de Chavezpampeño.

La Banda Mocha de Chavezpamba

La Banda Mocha de Chavezpamba era la responsable de animar el baile, y lo hacían con instrumentos hechos con hojas de chilca, aguacate y naranja, que al doblarse se convertían en *dulzainas*. También usaban rondadores, flautas y bombos.

La Banda Mocha llegó a tener fama en Quito y se presentó en festivales y eventos artístico-culturales de la capital. El cronista Don Alfredo Varela recuerda que la banda existió desde 1950 hasta aproximadamente 1970, cuando él tenía 18 años. Con el tiempo, los instrumentos tradicionales fueron sustituidos por instrumentos modernos.

Las corridas de toros

En tiempos de las haciendas, éstas solían tener pequeñas plazas de toros cercadas con tapias, y durante las fiestas de San Pedro, los huasipungueros y trabajadores acudían a presenciar las corridas en las que los jóvenes intrépidos se lanzaban a la plaza haciendo frente a estos animales.

Posterior a la Reforma Agraria, las corridas de toros de pueblo se mantuvieron. La plaza provisional se construyó en el estadio de la parroquia y se la cercó con postes de caña guadua y eucalipto. Actualmente, con la vigencia de la normativa que prohíbe las corridas de toros en el DMQ, se ha dejado de realizar esta actividad.

El camote, producto estrella de la fiesta

La comida y la bebida no podían faltar en las celebraciones de San Pedro. En las casas se preparaba la comida tradicional de Chavezpamba realizada con los productos de la zona, entre los que se cuentan: zapallo, mote, aguacate, camote, papa, plátano verde, ají, gallinas, cuyes, chanchos de campo y

muchos otros alimentos producidos localmente. Se tomaba *guarapo* (licor de caña de azúcar) preparado con las cañas cultivadas en la fábrica de don Agustín Félix.

De entre la variedad de productos cultivados, el producto estrella fue y sigue siendo el *camote*. Este tubérculo tiene un alto valor nutricional, ya que es rico en vitaminas y minerales que otorgan varios beneficios a la salud. Tiene propiedades cardioprotectoras, hepatoprotectoras, anticancerígenas, antiobesogénicas, antienvjecimiento, antidiabéticas, antiulcerogénicas, entre otras (Asociación Iberoamericana de Tecnología Postcosecha, S.C., 2018). La buena salud y la fortaleza física de los habitantes de la parroquia, sobre todo las personas adultas mayores, es una constatación tangible de los aportes y beneficios del consumo cotidiano del camote.

El camote es la base de varias preparaciones culinarias tradicionales como el caldo de gallina de campo con camote dulce, el pastel de harina de camote amarillo, el camote con salsa de pepa de zambo, la ensalada de col con camote y el camote con mapahuir, entre las más representativas.

Camote



Fundación Quito Eterno. Camote producido en Chavezpamba, DMQ. Ecuador, 2022.

Años atrás, comerciantes de las ciudades aledañas, sobre todo de Quito e Ibarra, visitaban la parroquia con el fin de cargar sus carros con abundante camote, que era muy apreciado en las urbes. Los agricultores sabían que la calidad del producto aseguraba la compra, sin embargo, desde hace 20 años, el cultivo del camote fue disminuyendo. Esto se explica, por un lado, porque para los agricultores ya no es económicamente rentable producirlo y, por otro, porque muchas personas oriundas de la parroquia dedicadas a cultivar la tierra emigraron o trabajan en las plantaciones florícolas. Don José López cuenta que antes se cultivaba el camote porque se vendía toda la producción. Dice que hoy no hay mercado y que lo poco que se vende es por medio de revendedores que compran a precios menores al costo de producción:

“Ahora ya no hay agricultores que se dediquen, una, por la situación que es muy caro el cultivar y el cosechar no resulta, pierden, por eso se prefiere cultivar productos de ciclo corto como fréjol. Además ya casi no quedan agricultores porque los jóvenes prefieren trabajar en las plantaciones florícolas, o ir a buscar empleo en Quito. Hoy en día es muy difícil dedicarse a cultivar, no se puede competir con la agro-empresa, no se aprecia el trabajo de los agricultores que producimos sin químicos y productos nutritivos”.

Al respecto, Alfredo Varela, adulto mayor dedicado a la agricultura, comparte su experiencia:

“Hace un año o un poco más sembré una tabla de camote, porque un señor estaba haciendo un emprendimiento haciendo harina pastelera de camote amarillo, el señor me dijo que siembre, que él me va a recibir todo. Cuando ya estaba maduro

me dijo que ya no me podía comprar todo eso, y ese camote se me dañó y la inversión que hice para trabajar se perdió”.

El cultivo del camote Chavezpambeño requiere de conocimientos y cuidados especiales que pasaron de generación en generación entre los agricultores de la parroquia. Este cuidado especial hace que el sabor y calidad del camote sea apreciado por quienes lo prueban. De este tema, María Rodríguez cuenta que:

En el tiempo en el que el difunto Néstor Pavón era presidente de la Junta, me invitó a cocinar para el alcalde de Quito de aquel tiempo. Yo le serví el caldo de gallina de campo con camote dulce, también le serví el ají de cuy que eran papas con el cuy asado. El alcalde se acercó a la ventana donde estaba cocinando y me dijo: “Señito, me puede... con confianza le vengo a pedir, ¿me puede servir un platito más de caldo de gallina de campo para servirme con más camotitos dulces? El seco me lo puedo llevar, pero la sopa, como no puedo llevarme, me lo voy a llevar acá, en el estómago”.

El corazón de la Ruta Escondida

En la primera década de los años 2000, la migración de la población joven de Chavezpamba se aceleró, en consecuencia, el modo de vida de la parroquia se modificó pues al no tener a quién pasar la tradición, algunas fueron desapareciendo. Sin embargo, las personas mayores que decidieron quedarse en su parroquia aspiran a que las tradiciones se retomen. En el caso del San Pedro, expresan que la fiesta debe recuperar las características que la diferenciaban de los San Pedros de otros lugares, como por ejemplo, regresar a la vestimenta original de los personajes de las comparsas, recobrar el uso de la vaca loca y recuperar

la participación y gestión colectiva de la fiesta.

De igual forma se espera conservar y recuperar la tradición productiva que caracteriza a Chavezpamba como parroquia agrícola, que gracias a su excelente clima y fertilidad, la tierra es apta para el cultivo de gran variedad de alimentos.

A pesar de la influencia del mundo urbano en lo rural, los moradores de la parroquia han logrado conservar la esencia de Chavezpamba en lo referente a la calidad humana de la gente, a los buenos valores. La solidaridad, la humildad, la generosidad, el respeto, la honestidad y el amor a la tierra y a la comunidad, están presentes. Al respecto, Ximena Ruiz comparte su experiencia:

"En el campo hay tranquilidad, amabilidad. Mire, yo vivo lejos de la cabecera parroquial, pero tengo el gusto y placer de dejar mi casa abierta, me voy a volver de Quito por dos días y no pasa nada. Hay seguridad, nos cuidamos, yo tengo mis vecinos al ruedo y dejo diciendo: me voy, me dan viendo, y ya. Si alguien llega, toman el recado. O sea hay solidaridad, hay compañerismos, hay intercambio de productos".

A lo largo del tiempo, se han mantenido las características que hacen de esta parroquia tierra de gente de corazón sano, es por eso que Chavezpamba es conocida como "el corazón de la ruta escondida".



Cronistas Participantes

Agustín Calle: Habitante del centro de la cabecera parroquial. Docente jubilado.

Alfredo Varela: Habitante del centro de la cabecera parroquial. Agricultor, adulto mayor. Hijo de Juan Varela, personaje relevante en la historia de la parroquia por encabezar las mingas de construcción de la iglesia mayor y elaborar los ladrillos para dicha edificación.

José López: Habitante de Pilgarán. Agricultor, adulto mayor.

María Rodríguez: Habitante del barrio San Vicente. Ama de casa, adulta mayor.

Verónica Aguilera: Habitante del centro de la cabecera parroquial. Vocal de cultura del GAD parroquial.

Ximena Ruiz: Habitante del barrio San Vicente. Ama de casa, adulta mayor.

Referencias

- Dávila, E., & González, E. (2015, June 8). Memorias de Chavezpamba by In Revista. Issuu. <https://issuu.com/inrevista.indi/docs/chavezpamba>
- Dávila, E. C., & González, E. I. (2015, marzo). Revista digital sobre la memoria social de la parroquia rural Chavezpamba. Universidad Politécnica Salesiana. <http://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/9077>
- Pachard, J. (2019). Comunidad Chavezpamba. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=OA_nTTEwfmU
- TROPO'S Fábrica de Eventos. (2020). Chavezpamba, la parroquia de la eterna primavera. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=pkWBHkOzvY&t=4s>
- Último Minuto Turismo EC. (2021, May 22). Turismo Chavezpamba: Corazón de la Ruta Escondida. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=tuAburd9AVU>
- Vidal, A. R., Zaucedo-Zuñiga, A. L., y Ramos-García, M. d. L. (2018, diciembre 10). Propiedades nutrimentales del camote (Ipomoea batatas L.) y sus beneficios en la salud humana. Redalyc. <https://www.redalyc.org/journal/813/81357541001/html>



HITO

de la parroquia

CHAVEZPAMBA



La iglesia de Chavezpamba

Cronistas de la parroquia:

Agustín Calle, Alfredo Varela, José López, María Rodríguez, Ximena Ruiz y Verónica Aguilera.

Equipo gestor:

María Fernanda Buendía y Lucía Yáñez Pillajo.

Noviembre de 2022

RESUMEN

Partiendo de los insumos y testimonios generados por los cronistas locales, las consultas a fuentes secundarias y la utilización de un marco conceptual apropiado para el análisis del hecho social identificado como hito en esta parroquia; el presente ensayo aspira reconocer el compromiso, el trabajo, la inversión de tiempo y dinero que los pobladores de Chavezpamba pusieron en la construcción de la Iglesia Mayor de la Parroquia; además, se espera evidenciar cómo la construcción de identidad está vinculada al proceso de significación simbólica de elementos -en este caso la iglesia- que, partiendo de deseos y acuerdos colectivos, se convierten en hitos o emblemas de una comunidad.

Si bien la minga y los productos conseguidos a través de ella constituyen un patrimonio que debe ser preservado y visibilizado, se debe tener presente que es una forma de aprovechar la mano de obra voluntaria y no pagada, sin la cual mucha de la infraestructura de las poblaciones rurales no se hubiera construido.

Palabras clave: capital social, acción colectiva, metapreferencia, minga, comunidad, identidad.

La Construcción en Minga de la Iglesia de Chavezpamba

Los cronistas de la parroquia de Chavezpamba identificaron como hecho cultural emblemático la construcción de la Iglesia Mayor, ubicada en la plaza central de la parroquia. La importancia otorgada a este elemento va mucho más allá de la calidad estética del templo religioso, y se debe a su proceso de construcción a través de mingas y a la colaboración colectiva de la comunidad, lo que representa un hecho significativo que mueve las sensibilidades colectivas de pertenencia e identidad de los Chavezpampeños.

En la búsqueda de respuestas que den cuenta de los motivos por los que una comunidad decide invertir su esfuerzo, trabajo y dinero en una obra pública, como la construcción de una iglesia, se podría caer en el enfoque reduccionista de explicar el trabajo colectivo como la búsqueda de intereses y objetivos comunes, sin embargo, esta respuesta deja de lado componentes importantes como la buena voluntad, el compañerismo, la empatía y las relaciones sociales entre individuos, familias y comunidad.

Es necesario un análisis reflexivo de la multiplicidad de aspectos insertos en el trabajo cooperativo que evidencien el ecosistema cultural desde dónde se construyen los imaginarios y sentidos compartidos de pertenencia en una comunidad.

Para acercarnos a este entendimiento, es pertinente abordar este hecho social desde las teorías de la acción colectiva y el capital social.

La acción colectiva es un proceso de interacción estratégica que requiere del consentimiento moral, ideológico o político y de la cooperación racional de los individuos que pertenecen a una colectividad. El consentimiento supone una

metapreferencia¹⁵ sobre un determinado orden colectivo, la cual precede a la cooperación. Así, para que se genere y sostenga la acción colectiva se requiere de metapreferencias y emociones comunes a un fenómeno social. (Cante, 2007)

Por su parte, la categoría de capital social pone el acento en varios factores relacionados con la confianza, normas de reciprocidad, redes, formas de participación comunitaria y reglas e instituciones formales o no. (Ostrom y Ahn, 2003) En otras palabras, el capital social puede entenderse como colaboración recíproca en un contexto de alta confianza y participación voluntaria, delimitada por normas y procedimientos propios de esa red de interacciones.

En los pueblos con matrices culturales andinas, la acción colectiva y el capital social son elementos subyacentes en la minga. Esta práctica permite el logro de objetivos a favor del bien común y consolida relaciones significativas entre los miembros de una comunidad. La minga como tradición cultural ha sobrevivido al pasar de los años resistiendo a las tendencias individualistas promovidas por el mundo occidental.

La construcción en minga de la Iglesia de Chavezpamba como hito cultural

La fuerza simbólica de la Iglesia Mayor de Chavezpamba como el lugar más representativo de la parroquia, se debe a que es el centro del ordenamiento territorial de la población.

Antiguamente, las tierras que hoy conforman este territorio formaban parte de la hacienda de don Manuel Freile Donoso, quien vendió gran parte de su propiedad a don Agustín Félix. A su vez, el 10 de agosto de 1908, el Sr. Félix donó pequeñas parcelas de tierra para la construcción

¹⁵ Las metapreferencias también son conocidas en la literatura como preferencias de segundo orden, pues son aquellas que no se manifiestan directamente a través de la elección, sino que se trata de algo así como una “preferencia preferida”. Se trataría de una especie de ordenación superior de preferencias que tiene que ver con la conciencia crítica (Dalmau Lliso y Descalç i Tormo, 1999)

de la iglesia y la plaza central, dando lugar a la fundación del centro poblado. Es así, que la iglesia representa el corazón de la parroquia a partir del cual se bifurcaron las principales casas, calles e instituciones.

La primera capilla de Chavezpamba fue construida por sus pobladores de manera rudimentaria, a base de madera y cangahua. Con el pasar de los años la humilde infraestructura fue insuficiente para los requerimientos de la institución católica; esto se evidencia en la disposición dada por el Arzobispo de Quito, Carlos María de la Torre, el 25 de julio de 1948, quien al visitar la parroquia señaló:

Por lo que toca al anejo de Chavezpamba, creemos de todo punto necesario la construcción de una nueva iglesia, previo un plan aprobado por él nos, en el mismo sitio de la actual, ampliándose lo suficiente para que el Vetusto templo sirva hasta que el nuevo esté en estado de servicio para el culto divino (Dávila y González, 2015, p. 45).

Acatando la decisión eclesiástica, en 1949 se inició la construcción de la iglesia diseñada por el Padre Pedro Brüning¹⁶, Halflans, entre otros. La forma que tiene la iglesia es rectangular con elementos decorativos e influencia neogótica; para su construcción se ha utilizado piedra para los cimientos, ladrillo en las paredes, barro amasado, madera, teja de asbesto y cemento en la cubierta (Dávila y González, 2015, p. 121).

Los moradores de Chavezpamba asumieron el proyecto de construcción de la iglesia como un compromiso y deber colectivo, que además de relacionarse con la disposición de la institución católica, respondía a la necesidad de

¹⁶ Sacerdote de origen alemán, perteneciente a la orden Lazarista. Llegó al Ecuador en 1899, es un personaje importante dentro de la historia de la arquitectura ecuatoriana por ser el responsable de elaborar los planos de varios templos religiosos en el país, entre los cuales se cuentan: la Basílica del Cisne, parte de la Iglesia de Saquisilí; la Iglesia de Chavezpamba y la Iglesia de San Pedro de Puéllaro.

consolidar la recién creada parroquia. El vínculo entre la lucha del pueblo por la parroquialización de Chavezpamba (1942) y la construcción de la nueva iglesia (1949), radica en la necesidad de contar con un templo religioso a la altura de una localidad ascendida a parroquia.

En este sentido, la construcción de la iglesia fue parte del proceso de afianzamiento de la identidad chavezpampeña que buscaba en su iglesia un elemento que caracterice y refleje la esencia de sus pobladores. Este deseo intrínseco de contar con una edificación emblemática, símbolo de la parroquia, puede considerarse como la metapreferencia que dio lugar al consentimiento de los habitantes de involucrarse, desde la acción colectiva, en la ejecución del proyecto.

Es pertinente señalar que en Chavezpamba existía un elevado capital social, característico de las comunidades rurales, que les permitió responder a las necesidades públicas desde la organización de acciones colectivas, mismas que en el mundo rural andino se traducen en mingas comunitarias.

Se realizaron mingas para transportar el material de construcción como la madera y las piedras para los cimientos, las cuales eran extraídas del río Cuvi; mingas para la elaboración del barro amasado, y demás materiales; mingas para las jornadas de trabajo en la construcción; mingas para el mantenimiento de los avances, etc.

Cabe señalar que la organización interna de la comunidad obligaba a quienes no participaban de las mingas a entregar otras formas de cooperación, como materiales, dinero o mano de obra externa a la comunidad.

En este proceso de acción colectiva destaca la participación de don Juan Varela quién, gracias a su experiencia previa en construcción, encabezó los trabajos, además proveyó de ladrillos para la construcción. Al respecto, los cronistas indican que don Varela construyó tres hornos para hacer los ladrillos requeridos. Parte de los ladrillos que hizo la vendió, y otra parte la regaló para la edificación de la iglesia.

Las mingas para la construcción de la iglesia se realizaron

habitualmente por casi 30 años. Esto significa que el proceso de construcción del templo religioso formó parte del paisaje cotidiano en la infancia y juventud de los actuales adultos mayores de la parroquia, y no solo en el aspecto material de la obra, más allá, el vínculo con la iglesia se posicionó en el imaginario colectivo como la materialización de un sueño común generador de pertenencia e identidad.

Hoy, la iglesia de Chavezpamba es el centro de muchas de las tradiciones y costumbres que han perdurado en la parroquia, como la fiesta de la Virgen del Quinche, la fiesta de la Virgen de la Merced, la fiesta de Navidad, y San Pedro. En la iglesia reposan varias piezas de arte que forman parte del patrimonio cultural de la parroquia; además, es el lugar donde masivamente, cada domingo, se congregan los feligreses para presenciar la misa católica.

De esta manera, los valores comunitarios, que son los valores que conforman el capital social de las poblaciones agrarias, sumados al compromiso con la religiosidad católica, posibilitaron la acción colectiva de construcción de un templo religioso imponente que guarda la entrega y sacrificio de los Chavezpambeños.

Referencias

- Cante, F. (2007). *Acción colectiva, metapreferencias y emociones*. Redalyc. <https://www.redalyc.org/pdf/2821/282121960006.pdf>
- Dalmau, J. C., Tormo, A. D. (1994). La multiplicidad de esquemas preferenciales, una aplicación al concepto de necesidades tutelares. *VI Encuentro de Economía Pública. El gasto social y su financiación*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3143270>
- Dávila, E. C., & González, E. I. (2015). *Revista digital sobre la memoria social de la parroquia rural Chavezpamba* [Trabajo de titulación previo a la obtención del título de: Licenciadas en comunicación social]. Universidad Politécnica Salesiana. <https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/9077>
- Ostrom, E., Ahn, T. K. (2003). Una perspectiva del capital social desde las ciencias sociales: capital social y acción colectiva. *Revista mexicana de sociología*, 65, 163-166. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032003000100005
- Tricot, T. (2012, junio 22). Movimiento de estudiantes en Chile: Repertorios de acción colectiva ¿algo nuevo? *Revista Faro*, 15. <http://www.revistafaro.cl/index.php/Faro/article/view/63/49>



CRÓNICA *de la parroquia*

SAN JOSÉ DE MINAS



Cronistas de la Parroquia:

Carmita Almeida, Enrique Gómez, Edison Valencia, Germán Román, Jaime Romero, Jorge Arias, Joselo Naranjo, Juan Saavedra, Justino Flores, Manuel Sosa, Rosa Ibarra, Rosa Sosa.

Equipo gestor:

Natalia Dávila Salguero y Cecilia Marcillo.

Noviembre de 2022

RESUMEN

La historia de San José de Minas viene desde hace siglos, e inclusive milenios. Empezando por los Quitu Caras y su presencia con las tolvas funerarias, atravesaremos este territorio de la mano de la historia narrada por sus propios habitantes.

A lo largo del siglo XX, las condiciones marcadas por el Estado Ecuatoriano definieron a esta parroquia como el centro del contrabando de aguardiente, que estuvo activo por ochenta años hasta el año 1992. Pero de la mano de la ilegalidad, también se encontró la posibilidad de mejorar la calidad de vida de quienes lo practicaban y, a su vez, de toda la parroquia. El contrabando construyó este territorio mientras transportaban licor. Atravesaban el azar de no saber si regresarían con vida después de tales condiciones extremas.

Vemos, en medio de estas voces narrativas, la fuerza y lucha de una población para hacer frente a toda adversidad con tal de dar una mejor oportunidad de vida a quienes les seguían, a sus hijos, nietos, parientes. San José de Minas se construye gracias al trabajo, fuerza e intrepidez de sus habitantes.

Palabras clave: Aguardiente, arrieros, contrabando, guardas, puentes.



Tolas, aguardiente y quipes: la historia de lo que somos

Hablar de San José de Minas es contar una historia que va más allá de su parroquialización. Va más allá de lo que las tolas ceremoniales que están en Alance nos pueden contar. Todavía siendo una historia un tanto desconocida, ser de esta parroquia quiere decir conocer de aquellos entierros, de los elementos como las ollas, vasijas o hasta la ocasional figura de un hombre con cara de sapo. También es saber del lugar donde estuvieron algunos de los primeros asentamientos que luego conformaron la actual parroquia, como lo era Quitsaya donde armaron sus *bulus ayllus*¹⁷ los Quitu Caras, que hicieron uso de esa ruta siguiendo el río Shaygua después llamado Guayllabamba. Es saber también que, donde está ahora el parque central, antes llevaba el nombre de Capulispungo que significa lugar/sitio del Capulí.

Hoy y desde el siglo XIX, lo llamamos San José de Minas porque se creía que había minas de piedras preciosas, pero la historia viene desde la colonia cuando éramos una encomienda peruchana conocida como Minas por los yacimientos de cal que había en el territorio.

A la cal, en ese tiempo, se le llamaba el oro blanco. Lo que salía de aquí se lo llevaban a Quito para la construcción de las casas porque en ese tiempo, que no había cemento, todo se construía con cal. Este producto se sacaba de acá hasta la década de los ochenta, sobre todo de Guagalá, La

¹⁷ En los Andes, los *Ayllu-Bulu* son grupos de poblaciones muchas veces basadas en relaciones familiares o de amistad muy cercana, y con un fuerte componente de confianza. Es la unidad social básica de los pueblos indígenas de los Andes.

Calera, Ascilla, Quitsaya y La Cocha. Y casi siempre, donde hay esos yacimientos, también hay aguas termales.

Hoy nuestro nombre es San José de Minas, pero el nombre antiguo con el que se conocía a este territorio es Quisaya o Quitsaya, topónimos Quito Cara. Quis de Quisi: ayer, y, Aya: madre; es decir, Madre Ayer.

Las mingas: constructoras de templos, carreteras y celebraciones

A esta parroquia la hemos construido con nuestras manos, con trabajo duro. Antes, con las mingas lo construíamos todo: era la organización social más importante. Con la minga se hizo el camino a Quito, a Otavalo, se construyó la Iglesia, se hacían acequias y los canales de riego. Era tan fundamental, que incluso para la fiesta se hacía minga para acarrear la chamiza (ramas amontonadas con las que se hacía una gran fogata). Y en las fiestas se brindaba con un licor llamado hervido. Las señoras lo preparaban en unas ollas gigantes en las que ponían una bebida de mora o naranjilla, lo endulzaban, aromatizaban con especias y lo servían en vasos. Aparte, ofrecían el fuerte, que era el aguardiente. Los grandes tomaban con fuerte, y los niños, sin. Hasta hace unos veinte años celebrábamos así.

Hoy en día, celebramos el 19 de marzo a San José, patrono de la parroquia. Lo hacemos con caminatas, fuegos pirotécnicos, desfiles. También hay los pases del Niño en Navidad; y en conmemoración del 14 de septiembre de 1870, celebramos por la fundación de la parroquia.

Pero la fiesta más relevante es en honor a la Virgen de la Caridad, la cual se realiza cada 24 de septiembre. La imagen que está ahora en la iglesia del parque central estuvo en sus inicios en la Hacienda Irubí, sobre una tola de veneración con gradas de piedra. Allí estuvo el primer oratorio a la Virgen de la Caridad. Si bien ahora la Virgen ya no cuenta con su oratorio original, aún cuenta con la fe y la veneración de las personas que cada año celebran una fiesta en su honor,

tal como lo han hecho desde hace aproximadamente 222 años. Para ella celebramos con una novena, con la entrada de chamiza, con rama de gallos, con el desfile del chagra, las comparsas a cargo de todos los barrios, la procesión, y la misa a cargo del Arzobispo de Quito y con sacerdotes de la zona.

La Ley de Estancos: transitando por la ilegalidad y la supervivencia

Hoy, San José de Minas es el rostro de un territorio cuya gente lo ha transitado tanto en el día como por las madrugadas, ya sea para llevar mercadería como para tratar de sobrevivir. Sus *culuncos*¹⁸, abiertos hace siglos por los Yumbos¹⁹, fueron paso de cientos de arrieros; y los páramos escondieron cargas de aguardiente que esperaban convertirse en la posibilidad de alimentar y educar a generaciones de mineños. Esta historia sucedió a lo largo de casi ochenta años desde la primera década del siglo XX.

En el sector de Quitsaya, en época de la colonia, hubo un ingenio azucarero que producía azúcar, panela y aguardiente; aparte, toda la cuchilla de Minas Chupa,

¹⁸ Se trata de los antiguos caminos existentes desde tiempos prehispánicos y utilizados milenariamente los cuales, por efectos del tiempo y la erosión, se han convertido en zanjitas cada vez más profundas. Muchas veces, estos caminos aparecen como túneles cubiertos de flora densa, lo cual permitía atravesar grandes distancias protegidos del intenso sol o la lluvia. Los culuncos conformaban una red vial que permitía conectar territorios para trasladar productos y desplazarse entre ellos.

¹⁹ Varios investigadores, a partir de la arqueología encontrada, confluyen en el planteamiento del denominado "País Yumbo", el cual estaría entre el lado oeste del Pichincha hasta el inicio de los llanos hacia la costa. Establecidos en el bosque tropical, su organización social se establecía en cacicazgos dispersos en el territorio que habitaban, y tenían una intensa relación de intercambio de productos con los denominados señoríos étnicos de Quito.

La presencia de los Yumbos se puede rastrear desde hace aproximadamente el año 1000 d.C., pero prácticamente desaparecieron en los primeros siglos después de la conquista española. A pesar de eso, se puede constatar que en la actualidad, algunas parroquias rurales y urbanas de Quito, realizan un importante proceso de revitalización de la cultura yumbo a través de la recuperación de sus danzas. Se puede encontrar agrupaciones de danzantes yumbos en Cotacollao, la Magdalena, Pomasqui, San Antonio de Pichincha, Tanlagua.

Jatunpamba y Ninamburo estaba sembrada de café, trigo, cebada, yuca, naranja, camote y plátanos. Siempre fuimos el espacio de provisión de alimentos para Quito.

Para el siglo XX, el pueblo era tranquilo y la gente se dedicaba a la agricultura, la ganadería y a sus actividades cotidianas. Nos iniciábamos ya como parroquia separada de Perucho, apenas teníamos poco más de treinta años. Era casi la primera década, 1908-1910, cuando nos cayeron los impuestos por la ley promulgada por el gobierno, una ley que decretaba la ilegalidad de la producción de aguardiente.

Los privilegiados, las grandes haciendas, tenían cupo (patente) para producir: Pirca, Jatunpamba, La Victoria, Irubí, La Merced, Chespí, Quisaya, La Calera (en donde todavía se produce aguardiente y es la única hacienda activa en la región).

Las haciendas producían, pero la gente sin propiedades no podía, y se las ingeniaron para crear pequeños alambiques iniciando así esta gran historia del contrabando de aguardiente.

Lugar de producción de aguardiente de caña



Fundación Quito Eterno. Fábrica de aguardiente artesanal. La Barraca en el Barrio La Calera. San José de Minas, DMQ. Ecuador, 2022.

El contrabando es un tema gubernamental por la famosa Ley de Estancos que gravaba con impuestos al aguardiente, al tabaco y la sal. El afán del gobierno era recaudar impuestos; fue por esta acción que el trago se convirtió en un elemento muy rentable para proveer a las arcas nacionales. El mismo Estado tenía su destilería llamada ILEPSA (Industria Licorera Embotelladora de Pichincha S.A). Ahí nació el contrabando como una alternativa social porque las personas aquí tenían el conocimiento de cómo producir el aguardiente creando alambiques rudimentarios, con serpentinas de carrizo porque no tenían acceso a las serpentinas de cobre, fermentaban el guarapo de manera artesanal y lo producían gota a gota, y se convirtió en una alternativa económica.

Antes de la independencia de la Corona Española, nuestro territorio era parte de una encomienda que cubría lo que actualmente es Perucho, Atahualpa, Chavezpamba, Pataquí, Intag e inclusive hasta Malchinguí. Pero siendo parroquia, San José de Minas se constituyó con una gran extensión que iba desde la unión del Guayllabamba con el Intag, terminando en la Cordillera del Cerro Blanco en el límite con Imbabura. En esta gran extensión, las grandes y pequeñas haciendas producían aguardiente.

Con la ley impuesta, gran cantidad de personas se fueron hacia las montañas, hacia el occidente a Palma Real, buscando nuevas alternativas para producir el trago. De hecho, la gente de San José de Minas pobló y formó muchos caseríos a orillas del Río Intag. Toda esta migración se dio por la búsqueda de producción de alcohol.

Para producirlo, se salía a las dos o tres de la mañana a sacar el trago. A veces se bajaba a la quebrada con la lámpara de querosén, ahí se botaba el mosto, se cargaba el fermento, se prendía el horno y se sacaba el trago. La gente que lo producía “ilegalmente” lo hacía con un enorme esfuerzo y temor.

Los arrieros y la experticia para esquivar la muerte

Los arrieros, estas personas que tenían experticia para encaminar la recua y que conocían cómo transitar por esos inhóspitos caminos, se las ingeniaron para contrabandear el trago usando los viejos culuncos, aquellos huecos en medio de la montaña que dejaron los yumbos. Por ahí andaban con sus mulas y caballos buenos, fuertes y resistentes que eran capaces de hacer el traslado.

Pero primero hay que decir que los arrieros eran mercaderes. Antes de que hubiera carros y camionetas, transportaban en mulas las acémilas a las haciendas donde almacenaban el maíz en los trojes. Así mismo transportaban las papas, zanahorias, camotes; movilizaban hacia Quito productos como el café y el plátano. El transporte de esos productos fue sumamente importante, se hacía todo a lomo de mula haciendo *putsas*.

Las *putsas* eran los amarres que se les hacía a los plátanos. A la cabeza del plátano se le sacaba mano por mano y se le envolvía en hoja y cogollo para que no se golpee. Las *putsas* llegaban, se les abrían y los plátanos estaban maduros, amarillos.

De la ciudad, a su vez, traían lo que a nosotros nos hacía falta: tiestos, vasijas, lámparas, kerosene, cacao, arroz. Se transportaba también la panela, que era muy importante para la productividad. En aquel entonces era el endulzante universal y era muy apreciada, y se la llevaba a todas las parroquias cercanas, a Otavalo, a Quito. Al no ser ilegal, se la llevaba libremente y los arrieros que la transportaban a veces aprovechaban eso y también llevaban cargas de aguardiente.

Aparte, en el medio rural, los arrieros ofrecían un medio de transporte para la gente por el arriendo de los caballos para ir a distintos lugares.



Arrieros



Fundación Quito Eterno. Arrieros: Germán Román, José Miguel Pillajo, Jorge Morales. San José de Minas, DMQ. Ecuador, 2022.

Si los arrieros se dedicaron luego al contrabando, fue por necesidad económica y, paradójicamente, ellos transportaban el aguardiente legal y el ilegal. Todo este contexto fue provocado por el gobierno, ya que ni siquiera el Estado podía determinar cuál era el aguardiente legal y cuál no lo era.

Hemos hablado de los arrieros, y ahora queremos contar de la participación de las mujeres en las actividades del contrabando. Ellas también fueron arrieras, productoras de aguardiente, centinelas. Hombres y mujeres trabajaban en equipo, sobre todo cuando eran pareja. En ocasiones, su participación era preparar la comida y bebida para los arrieros para cuando hacían la ruta llevando las cargas. La bebida enviada era, casi siempre, una mezcla de cebada, panela y canela, es decir, pinol. Esta era la bebida energizante para aguantar ese trayecto.

En otras ocasiones, las mujeres eran centinelas y se

encargaban de hacer señales para avisar si todo estaba seguro o si había guardas a la vista. Para avisar a los arrieros, ellas hacían señales con sábanas o grandes telas blancas. Esa era la señal de que podían avanzar, y estos avisos los hacían de un monte al otro monte, es decir que debían ser vistas a grandes distancias. Los avisos también los hacían sonando el cacho o el churo, que era señal de que entraban los guardas.

La venta era otra de sus actividades porque eran ellas quienes se arriesgaban a vender el aguardiente. Hay algunos nombres de mujeres que resuenan entre nuestros recuerdos: doña Rosa que cargaba, como otras mujeres, tres o cinco litros de trago a la espalda; Dora Pasquel que habitaba en Palma Real, que vendía, producía, contrabandeaba y abastecía de aguardiente a los arrieros; doña Hortensia Rojas que vendía en la esquina del parque central. Ella, para que no le descubran, tenía escondido el licor debajo del entablado de su casa porque tenía grandes cantidades. Cada vez, los contrabandistas le dejaban de cien a doscientos litros de alcohol.

Los arrieros compraban el aguardiente en varios sitios, como en Las Palmas. Ahí se vendía a cinco sucres el litro de trago. En esa época, los trabajadores jornaleros ganaban 5 sucres por el día de trabajo; las mujeres ganaban 3 sucres. A veces viajaban doce horas de camino yendo a Palma Real donde se podía comprar a dos sucres el litro.

También se ingeniaron los recipientes para llevar el licor. Armaban unos costales envueltos con caucho artesanal llamados “surrunes” o “jebes”. En esos recipientes aparejaban la carga y transportaban hacia Cayambe, Imbabura o Quito, por la parte de Chespi, luego salían a Nieblí y luego a Calacalí para llegar a Cotocollao. El traslado tomaba dos, tres o cuatro días; en invierno se hacían hasta cinco días de camino. Se luchaba para llegar. En ocasiones, su ruta iba por Anagumba al páramo de Aparejos, luego hacia adentro al Olivo, a San Pablo, luego a la zona de Palma Real donde compraban el aguardiente, panela y naranjilla.

El cronista Justino Flores cuenta:

“Mi padre era arriero, se llama José Flores. Él traía mucha panela y el aguardiente que pertenecía al Estado y tenía patente, y la llevaba de la Hacienda La Victoria, del señor Arturo Rivadeneira. Él contrató a mi padre para llevar el aguardiente hasta Tanlagua y hasta San Antonio de Pichincha. Todas las semanas hacía el camino junto con 15 mulas y caballos que tenía. Con mucho honor soy hijo de arriero”.

Una vez allí, había que distribuir el aguardiente. Eso se hacía con los contrabandistas “gruesos”, así los llamaban. Ellos compraban las cargas que llegaban e iban repartiendo en cantinas y otros lugares. Pero eso también creó mafias terribles. Los representantes del gobierno también eran cómplices, y entre ellos se delataban y se traicionaban.

Una historia en la que todos coinciden: los guardas eran malas personas

La historia del contrabando es una historia de trabajo muy duro. Los guardas del estanco, que eran representantes del Estado, perseguían mucho a los arrieros. A veces, hasta sesenta guardas seguían a un solo contrabandista. Mucho se recuerda que los guardas no eran buenas personas y abusaban de su poder, las historias de escape a veces eran exitosas, pero también hay quienes no escaparon de un machetazo o disparo a cargo de estos personajes de control impuestos por el Estado. Doña Rosa Ibarra, que fue productora y arriera, guarda en sus recuerdos estas historias:

“Mi papá era un famoso contrabandista, teníamos el alambique de cobre, bien hecho. Por eso nos perseguían. Hacían la estadía en la casa de mi papá más de sesenta guardas. Se comieron dos chanchos, sesenta gallinas, todo lo que estaba

en la casa, pero nosotros salíamos corriendo. Yo pasaba el río Cambugán, que es en Las Palmas, con dos niños y los guardas al otro lado nos gritaban. Yo, para despistar, les decía: "Yo soy cocinera de don José Valencia". Él tenía la fábrica con patente. Él molía con los guardas, a él no le perseguían, él molía con permiso. Cuando llegaban los guardas teníamos que desarmar el alambique, esconder y correr. Había un guía de aquí, pero el hombre tuvo mala muerte porque nos hacía seguir con los guardas. Esa era nuestra vida: dura".

Los arrieros llegaban escondidos y siempre andaban en grupo. Al salir al páramo había que tener cuidado de los guardas porque casi todos los días iban allí. Don Germán Román, que fue arriero, nos cuenta que también ayudaba el espíritu de solidaridad de la gente. Que a veces la gente avisaba y ayudaba a esconderse, otras veces salían los arrieros mismos para revisar si había guardas en el camino:

"Unos nos adelantábamos y llevábamos los papa truenos que eran voladores, como pequeños tacos de dinamita. Si oíamos algo, encendíamos el papa trueno y el resto se regresaba a esconder la carga. Si no, salíamos tranquilamente porque sabíamos que no había guardas".

En cada fábrica de las haciendas grandes que tenían permiso para producir el aguardiente, había un guarda que vivía ahí y controlaba que no se robaran el licor. En los tanques del depósito donde llegaba el aguardiente, ellos colocaban un sello que era prohibido romperlo. En la parte de afuera había una pesa para marcar el litraje que estaba almacenado y cuando autorizaban, ellos rompían el sello, abrían la puerta y se destilaba el aguardiente para llevar a ILEPSA. Pero el contrabando también se daba ahí cuando los dueños no tenían para pagar a sus peones y sacaban el trago

aparte a que no vaya al depósito del estado y eso se vendía a los contrabandistas, y así conseguían el dinero para pagar a sus trabajadores. En otras ocasiones, los guardas atrapaban a los arrieros, les quitaban la carga y los mismos guardas le vendían ese trago a otro arriero. Había mucha corrupción.

Durante esos ochenta años, el contrabando fue el mayor medio de subsistencia económica de nuestra parroquia de San José de Minas y se mantuvo activo hasta el año de 1992, cuando durante el gobierno de Rodrigo Borja se derogó la Ley de Estancos. De esa época nos quedó un impacto bueno y otro negativo. El positivo fue que el contrabando dinamizó la economía. La rentabilidad del aguardiente era de 5 a 1, y a veces era inclusive mayor. Pudimos mejorar nuestra economía y calidad de vida. Hay muchos arrieros que lograron educar a sus hijos gracias al contrabando. El impacto negativo fue que al haber tanta facilidad de conseguir aguardiente, se incrementó su consumo en la parroquia.

Al terminar el contrabando, nos dedicamos con más fuerza a la agricultura y la ganadería. Sembramos maíz duro para morochillo y maíz suave, entre otros muchos productos para abastecer en gran medida a Guayllabamba, Otavalo y Quito.

El morochillo fue un producto importante para nosotros porque desde los años 70, con el desarrollo de la producción avícola en Puéllaro, lo empezamos a sembrar más para abastecer de alimento a las gallinas de esa parroquia. En época de cosecha era hermoso acá porque los campos se veían dorados del maíz crecido. El dorado del maíz duro es distinto al suave, y acá todo se ponía dorado con esos sembríos. Cerca de cinco décadas duró esta intensa producción. Fue tan importante este producto que en un barrio crearon el evento Festival de la Canción Nacional El Morochillo de Oro, que cada año, el 14 septiembre, se organiza en el contexto de la parroquialización de San José de Minas.

A los Cotopaxenses se les agradece haber llegado

Si bien el contrabando marcó a la parroquia a lo largo del siglo XX, también existe otro capítulo necesario de mencionar para complementar las situaciones que desarrollaron la economía de la parroquia. Se trata de mercaderes que traían sus cargas en la espalda o a lomo de mulas y que popularmente se les conocía como *Puendos*. Ellos eran originarios de Pujilí y Saquisilí. Sus apellidos eran San Pedro, Oña, Guamaní, y fueron los grandes dinamizadores de la economía local. Llegaron en cantidad hacia fines del siglo XIX y se quedaron de manera permanente; de hecho, hacia mediados de octubre de 2022 murió una persona ícono de esa población, de casi cien años de edad, que se llamó Rosalino Oña. Don Rosalino tenía una tienda con catapultas, molinos, voladores, telas, útiles escolares, medicinas, tiestos, pundos, escobas, frutas como mangos y capulíes, caramelos “claritas”, caramelos de maní, entre muchas otras cosas más.

Los cotopaxenses llegaban cargados de mercadería en atados llamados *Quiipes*, en los que llevaban tiestos, pundos, esteras, telas, sombreros, lámparas de querosín, cacao. El quipe era prácticamente una tienda ambulante, lo abrían y ahí tenían toda su mercadería bien organizada. Estaban en su respectivo lugar los hilos, las agujas, el pinol, y otros productos; y usaban mucho el trueque: dejaban sus cosas y se llevaban otras a cambio. Por ejemplo, dejaban una libra de pinol y se llevaban diez huevos.

El chigualcán también llevaban. Esta fruta es similar a la papaya, con un aroma increíble, pero que ha perdido demanda. Antes el chigualcán tenía importancia económica y tenía mucha demanda en Quito. Allá había gran cantidad de chicherías y se usaba esta fruta para aromatizar, dar buen sabor y buena calidad a la chicha. Pero al cerrarlas, se perdió la demanda. Ahora ya casi nadie cultiva chigualcán, y los pocos que lo cultivaban, los eliminaron.

Volviendo a los cotopaxenses, hay que mencionar que los mejores puestos de comercio los tenían y tienen ellos,

inclusive alrededor del parque central. Se les agradece a ellos porque movieron la economía de Minas. Cuando se terminó la caña y llegó la ley agraria cerca de 1970, las haciendas vendieron sus tierras parceladas y la gente se quedó sin trabajo y no había de qué vivir. Esto lo sabe muy bien don Enrique Gómez:

“Yo me dediqué a sacar cabuya a tabla y hacer sogas, y los cotopaxenses nos compraban las sogas. Juana Oña, ella llegaba cargada en sus burros con grandes cargas de sogas y nosotros trabajábamos 100 sogas diarias para ganar 100 sucres y poder vivir. Era un trabajo muy duro porque hasta causaba alergia y sacaba ronchas en las manos y el cuerpo, era tan fuerte que se dejó de hacer. Luego vino otra forma de cultivar y empezamos a cultivar el morochillo, la mora de castilla. Todo esto nos compraban ellos”.

La cabuya también fue importante en nuestra economía. Todos los cercos, los linderos, estaban llenos de pencos. Se cortaba las hojas del penco, luego lo desfibraban y se procesaba para hacer cabuya. Antes esto se hacía a mano, luego con maquinaria y eso se vendía por quintales, sobre todo se vendía mucho en Imbabura. Era una buena fuente económica.

Lo que está por venir...

Hay tantas historias que han construido nuestra parroquia. Nos han quedado por fuera las *Brujas Arias*, el *Guagua Auca* y tantas otras remembranzas. Ya hemos construido esta memoria, que ha sido dura pero bonita también. Aún es la tierra donde podemos sembrar y cosechar nuestro alimento, aún nos llena de emoción hacerlo. Aún, siendo mayores, nos tomamos de la mano y nos llenamos de sentimiento mientras contamos nuestras historias pasadas, algunas con

dolor pero también con mucha pasión.

Ya hay otra juventud con otros emprendimientos, con cultivo de uvilla, mora, babaco, tomate, zanahoria blanca, fréjoles. Hay innovación en los cultivos, hay bonitas casas, hosterías y quintas; estamos criando truchas e impulsando el ecoturismo con Las Termas de La Calera y dando más fuerza a nuestro lado agrario.

Ahora solo falta que nuevas memorias vengan a juntarse en esta tierra, a traer nuevas ideas, nuevas posibilidades e historias. Mientras tanto seguiremos celebrando, seguiremos contando de nuestras tolas, de los arrieros y de cómo levantamos esta tierra, y seguiremos aspirando el aire de lucha que nuestras vidas han dejado aquí.



Cronistas Participantes

Carmita Almeida: Habitante de San Francisco. Tiene 54 años de edad y es parte del GAD de San José de Minas.

Enrique Gómez: Habitante de San Francisco. Tiene 60 años de edad y es agricultor.

Edison Valencia: Habitante del centro de la parroquia. Tiene 45 años de edad y es vicepresidente del GAD Parroquial y emprendedor.

Germán Román: Habitante del barrio Panamá. Tiene 75 años de edad y es carpintero.

Jaime Romero: Artista plástico y gestor cultural.

Jorge Arias: Habitante del barrio Morascocha. Tiene 83 años de edad y es agricultor.

Joselo Naranjo: Habitante del barrio Alance. Tiene 29 años de edad y es agricultor.

Juan Saavedra: Habitante de San Francisco. Tiene 46 años de edad y es agricultor.

Justino Flores: Habitante del centro de la parroquia. Tiene 68 años de edad y tiene una pequeña industria.

Manuel Sosa: Habitante de San José de Minas.

Rosa Ibarra: Habitante del barrio Morascocha. Tiene 82 años de edad y es agricultora.

Rosa Sosa: Habitante del barrio Alance. Tiene 27 años de edad y es trabajadora del hogar.

HITO

de la parroquia

SAN JOSÉ DE MINAS



Los arrieros

Cronistas de la parroquia:

Carmita Almeida, Enrique Gómez, Edison Valencia, Germán Román, Jaime Romero, Jorge Arias, Joselo Naranjo, Juan Saavedra, Justino Flores, Manuel Sosa, Rosa Ibarra, Rosa Sosa.

Equipo gestor:

Natalia Dávila Salguero, Cecilia Marcillo.

Noviembre de 2022

RESUMEN

El presente ensayo expone la importancia de la visibilización de la historia que nos construye como comunidades, aun tratándose de situaciones que pueden ser vistas bajo los lentes del juicio moral por tratarse de transgresoras. Sin embargo, poder entender el contexto que genera esas condiciones y las búsquedas que como sociedades tenemos para sobrevivir a ellas, otorga nuevos sentidos e identidades resignificadas que nos permiten asumirnos desde aquellos lugares otrora vistos como ilegales y socialmente cuestionados. Así, se presenta a los Arrieros, personas que transformaron su oficio de mercaderes en una acción aguerrida para buscar medios de subsistencia económica a partir del traslado ilegal de aguardiente.

Si existe un personaje emblemático de San José de Minas, ese es el Arriero: hombres y mujeres que se dejaron la vida con el fin de sacar adelante a sus familias.

Palabras clave: arrieros, aguardiente, contrabando, minas.

Los Arrieros

Para entender la importancia de los arrieros dentro de la configuración cultural de la parroquia de San José de Minas, este ensayo se basará en los postulados de James Clifford, historiador, antropólogo y literato.

Los arrieros, personajes que tenían a su haber el transporte del aguardiente ilegal, y que su vida dependía en aquellos tres a cinco días que duraba ese desplazamiento. Ese ir y venir se constituyó en la cotidianidad que marcó nuevas dinámicas de vida para todo un territorio, ya que además se trataba de un desplazamiento limitado por un sistema de opresión dirigido por el Estado.

Clifford plantea el análisis del movimiento, tanto en su desplazamiento como en su inmovilidad. El viaje que supone este movimiento y los contactos que suceden son los que van configurando una cultura y sociedad que no deja de construirse de forma continua. El concepto de viaje obliga a sacar el concepto de cultura de un contexto, lugar o territorio cerrado, dando como resultado un desplazamiento que llena de significados culturales:

El viaje, desde esta perspectiva, denota una amplia gama de prácticas materiales y espaciales que producen conocimientos, historias, tradiciones, comportamientos, músicas, libros, diarios y otras expresiones culturales. Incluso las condiciones más duras de viaje, los regímenes más explotadores, no reprimen enteramente la resistencia o la emergencia de culturas (...).²⁰

²⁰ James Clifford, Itinerarios transculturales "Culturas viajeras", p.51.

A partir de esta noción, se valida que el personaje del arriero es un símbolo representativo de la cultura de esta parroquia.

Los arrieros como personajes emblemáticos de la parroquia

San José de Minas presenta una historia que viene de épocas prehispánicas y que se desarrolla de manera intensa a lo largo del tiempo colonial, pero a decir de sus pobladores actuales, el mayor impacto generado en su desarrollo como parroquia sucedió a lo largo de casi todo el siglo XX con la Ley de Estancos impuesta por el gobierno de inicios del siglo. Esta ley impactó negativamente en la posibilidad de generar recursos económicos suficientes para que los pobladores mineños pudieran contar con lo necesario para cubrir sus necesidades más básicas, y fue por esto que, de manera contraria a las leyes impuestas en ese entonces, inició el contrabando de aguardiente en esta parroquia.

De manera muy breve, se puede explicar que esta actividad cubría todos los aspectos de la cadena de producción y salida del producto; es decir, en San José de Minas se producía el alcohol, se transportaba a distintos destinos y se vendía. Todas estas actividades ocurrían de manera oculta ya que eran castigadas por el Estado, quien las había definido como ilegales.

La única producción y venta permitida la establecía el gobierno, pero daba solamente beneficios a quienes eran dueños de grandes haciendas con la capacidad de producir en grandes cantidades. De este modo, se precarizó aún más a la población que contaba con pocos recursos y que eran pequeños productores.

Al ser ilegal producir fuera del control del Estado, también se tuvo que transitar por caminos ocultos y peligrosos, para evadir a los emisarios del gobierno, que eran llamados "Guardas".

Finalmente, distribuir ese producto ilegal también era castigado, así que se lo entregaba en cantinas y otros sitios en Quito, Otavalo e Ibarra, y generalmente se lo vendía a escondidas. Este brevísimo recuento de esta actividad que levantó económicamente a la parroquia, duró prácticamente ochenta años, hasta 1992 cuando durante el gobierno de Rodrigo Borja, se derogó esta y otras leyes que estaban caducas y que no contribuían de ninguna manera al Estado ni a los otros territorios de aplicación de esas leyes.

En toda esta historia del siglo XX existe una figura que emergió como el centro del movimiento alrededor del contrabando. Este personaje es el Arriero. Mencionar a los arrieros significa tocar historias que aún están presentes, en las memorias y cuerpos que guardan los relatos de lo que fue vivir el contrabando de aguardiente. Para algunas de estas personas representó un par de años de actividad, mientras que para otras llegaron a ser cincuenta o más años, es decir, la vida entera. Y aún, entre el peligro y lo incierto de este oficio, en muchos casos, sus protagonistas afirman que lo volverían a hacer.

Los y las arrieras son los personajes emblemáticos de San José de Minas, y reconocen en ellos el hito cultural que los define como parroquia.

Como antecedente histórico, el oficio de ser arriero viene desde España y tiene cerca de diez siglos de tradición. La palabra arriero viene de arrear, que significa: “estimular a las bestias para que echen a andar, o para que sigan caminando, o para que aviven el paso” (Real Academia Española, 2022).

En algunos pueblos y ciudades de España, surgieron como mercaderes que movilizaban los productos en recuas de mulas o caballos. Por varios siglos fueron el único medio de movilización de esos productos y en algunas épocas llegaron a tener tanta relevancia y confianza de parte del pueblo y las autoridades, que gozaban de privilegios especiales y categoría gremial. En algunos lugares, el pago por su trabajo era alto pero se les contrataba porque tenían una bien ganada y confirmada fama de ser honrados.

La gente les confiaba dinero y hasta oro molido para ser trasladado.

Fueron, por siglos, el monopolio del traslado de productos como el pescado a la Corte Española; mientras que de regreso llevaban paños, jabones y aceite, siendo estos productos cotizados y bien pagados. De allí, llega a hispanoamérica la tradición de los arrieros como mercaderes y están presentes en varios países, desde México hasta Chile, y Ecuador no fue la excepción.

Volviendo a San José de Minas, los arrieros se encargaban de llevar la producción agrícola hacia los pueblos y ciudades más grandes donde había demanda; y de regreso también llevaban elementos que eran necesitados, pero no se producían, en la parroquia. Como todo esto lo hacían con animales como los caballos, burros y mulas, ellos ya tenían experiencia en el manejo de las recuas. Sabían controlarlos, armar las cargas y montarlas en los animales; y conocían los caminos para llegar a distintos lugares. Es decir, como mercaderes, manejaban muy bien su oficio.

A los arrieros, aparte de que ya se los conocía por su oficio, también se los reconocía por su vestimenta y aparejo. Lo más característico en su vestir era el sombrero, que era elaborado de paño y de ala corta; el poncho de lana de borrego o a veces los ponchos de agua; y las alpargatas de cabuya. El aparejo, en cambio, era el grupo de herramientas básicas para montar y trasladar las cargas de aguardiente. Dentro del aparejo estaban los siguientes elementos: *macana* tejida, usada para cubrir los ojos a los caballos en situaciones específicas; la *albarda*, una especie de almohada de tela de cabuya rellena con paja de páramo colocada en la panza del caballo o mula, y que ayudaba a aliviar las cargas pesadas; la *sincha* que era la cinta con la que se amarraba la albarda; los *jebes*, hechos con liencillos y recubiertos con caucho, que se utilizaban para contener el aguardiente; el *acial*, una especie de látigo utilizado para azotar a los animales para su avance; el *cabestro*, una cuerda hecha de cuero de ganado vacuno que se utilizaba para amarrar las

cargas; las *alforjas* de cabuya, en donde se llevaba la comida y bebida para el traslado; la *jáquima*, una cuerda trenzada de cabestro, colocada en la cabeza de los caballos o mulas para guiarlos o sostenerlos en situaciones de riesgo; el *machete*, para abrirse camino en la montaña. Estos elementos, entre algunos otros, eran el equipamiento básico de los arrieros.

Al iniciar el contrabando, ellos se convirtieron en la pieza clave de esa actividad. Hacían lo mismo que cuando mercaderes, solamente que con el aguardiente; pero en este caso el factor de riesgo era nuevo, ya que se trataba de una actividad penalizada en la que se podía perder la libertad y hasta la vida. Las historias de los y las arrieros conmueven y apasionan. Pusieron su vida en esta actividad que les permitió generar recursos para alimentar a sus familias, para educar y vestir a sus hijos, para construirse una casa, o hasta para ponerse un negocio pequeño. Para muchos, representó el dinero del día a día pero, aun así fue una posibilidad que de otra manera no hubieran tenido.

Imposible contar aquí las tan diversas historias de los arrieros, pero hay que dejar constancia de que las cargas semanales que transportaban podían llegar hasta los 500 litros. Sus destinos eran Otavalo, Ibarra, Atuntaqui, Cotacachi, Quito.

La lista de personas que fueron arrieros es enorme, pero hay algunos que son recordados por sus historias y personalidades peculiares. Uno de los más famosos arrieros fue Malaquíás Meza, conocido como *Al Capone*, que con ocho caballos y una mula transportaba hasta 500 litros por semana.

Otro arriero reconocido fue José Miguel Pillajo, quien por 15 años se dedicó a ser arriero. Amaba a sus caballos y con tres de ellos transportaba hasta 270 litros.

Telmo Ruiz Vera empezó a arrear a los 13 años y lo hizo por 22 años. Siempre tuvo seis caballos, pero durante toda la época de contrabando, llegó a tener 150 caballos.

Segundo Santander tuvo que huir de los guardas con 80 litros en su espalda, los escondió en la montaña y se fue a su

casa. Volvió cuando el peligro había pasado acompañado de gente del pueblo que lo ayudara a llevar la carga de regreso. Solidariamente fueron a ayudarlo, él en agradecimiento les regaló dos litros de aguardiente que fueron bien recibidos y bebidos.

Teófulo Cueva, en cambio, engañó a los guardas transportando las cargas de aguardiente frente a ellos. El engaño consistió en simular un cortejo fúnebre con músicos y gente llorando en procesión, cargados de un ataúd que, en vez de llevar a un muerto, llevaba las cargas de alcohol. Los guardas vieron pasar al difunto, mientras Teófulo salía triunfante de este acto.

A Luis Román un guarda le quitó la vida a su hermano. Un balazo directo al corazón de su hermano y su cuerpo quedando en medio páramo lo decidió a retirarse del contrabando.

Pepe Vera fue uno de los más famosos arrieros. Todos lo conocían y las historias más comentadas eran protagonizadas por él. Le recuerdan porque cuando se le rompían las alpargatas en el camino, las botaba y seguía lo que faltaba de camino a pie desnudo. También cuentan de él que solía quedarse en calzoncillo cuando llovía en el páramo, y que por eso la gente decía que era como un sapo. También se cuenta de cuando empujó a uno de sus caballos por un precipicio matándolo cuando el animal golpeó a uno de sus gallos de pelea y este murió. Mientras el animal rodaba por la quebrada, Pepe Vera le gritaba que aun estando muerto le quedaba debiendo su gallo.

Las mujeres también estuvieron presentes y fueron pieza clave para el desarrollo de esta actividad. Una de ellas, Laura Espinoza, trabajó con su esposo en el traslado del licor, luego tenía que esconder las cargas para finalmente venderlas en Minas o en Quito. Cuando llevaba a la ciudad vendía en la Vicentina, en el Camal y en Guápulo; y siempre debía hacerlo a escondidas. En una ocasión la atraparon y la llevaron a la dirección de Estancos, donde tuvo la buena suerte de ser conocida por el gerente. En esa ocasión, él mismo la llevó a vender la carga contrabandeada en las cantinas.

Dolores Serón, productora y arriera, se dedicó al contrabando por 32 años. En ese tiempo aprendió a preparar el aguardiente y trasladarlo para la venta en viajes que duraban hasta una semana. Siempre llevaba consigo el acial y el machete para defenderse de las culebras equis que solían estar en varios tramos del camino.

Rosa Ibarra, productora y arriera, dedicó su vida desde los 8 años a la elaboración del aguardiente, y años después ya podía sacar el trago, pero como vivía en un lugar por donde no pasaban caballos, la única manera de hacerlo era en la espalda así que se acostumbró a cargar de 5 a 10 litros de alcohol cada vez.

Tomando como referencia a las personas entrevistadas para el libro *Arrieros*, de autoría de Juan Fernando Saavedra (mineño) y con fotografías de Martín Jaramillo, los nombres presentados son de quienes todavía podían contar su historia. Solamente de allí se extrajeron 55 nombres, pero a lo largo de 80 años, fueron muchas más las personas que participaron de esta actividad.

Compartimos los nombres de quienes todavía guardan esa memoria por haber sido arrieras y arrieros: Gerardo Morales, Malaquías Meza, José Pillajo, Pedro Almeida, Luis Armendáriz, Telmo Ruiz, Luis Ruiz, Segundo Santander, Pedro Rengifo, Germán Román, Teófilo Mediavilla, Jorge Montalvo, Hugo Saavedra, Teófilo Cueva, Leonardo Herrera, Luis Román, Segundo Sampedro, Félix Flores, Héctor Benalcázar, Carlos Melo, José Valle, Tulio Flores, Ernesto Almeida, Walter Flores, Luis Mena, José Flores, Laura Espinoza, Rosendo Garzón, Saúl Manosalvas, Luis Flores, Manuel Vera, Plutarco Benalcázar, Moisés Navarro, Nelson Flores, Floro Vaca, Juan Dávila, Pastor Mediavilla, Rafael Flores, José Valencia, Delfín Guamaní, William Melo, Álvaro Melo, Jorge Valencia, Ángel Proaño, Dolores Serón, David Nicolalde, Jorge Flores, Rosa Ibarra, Jorge Betancourt, Marco Ayala, Washo Manosalvas, Darwin Melo, Heriberto Flores, Rafael Vaca, Segundo Rea.

A través de la escritura de este ensayo también queremos honrar la memoria de todas aquellas personas

cuyos nombres no constan, pero que se expusieron a los peligros que suponía el contrabando con tal de poder contar con algo de dinero para su subsistencia diaria y de su familia.

El contrabando marcó toda una dinámica de vida, construyó rutas, generó nuevas prácticas comunitarias de resistencia, definió una identidad de la cual son parte los caballos y todos los elementos con los que vestían los arrieros para sobrevivir los traslados; marcó una alimentación en la que predominaba el pinol (cebada, canela, panela); fijó los procesos de destilación de la caña de azúcar en pequeña escala; permitió desarrollar nuevos modos de comunicación a partir de sonidos, símbolos, o elementos que avisaban del peligro. Toda una cultura se desarrolló en torno a esta situación.

Ser arriero, con las condiciones precarizantes generadas a partir de las decisiones estatales, se convirtió en la afirmación de una pertenencia colectiva de resistencia frente al gobierno; del surgimiento de una identidad a partir de la lucha por la supervivencia; de la existencia de prácticas culturales que iban conformando redes con determinadas dinámicas sociales.

No cabe, en este reconocimiento cultural el cuestionamiento moral de la ilegalidad de la actividad, sino de los procesos que dieron lugar a esa manera colectiva de ser y de articularse, a partir de la realidad compleja que se convirtió en su cotidianidad a lo largo de casi un siglo.

Es por esto que, culturalmente, San José de Minas reconoce en la figura del arriero a quienes la construyeron económicamente. Es una figura de identificación social y cultural, que evoca la memoria de sus pobladores y que construyó mucho de la estructura simbólica y cultural de lo que hoy en día es esta parroquia.

Referencias

- Bernis, C. (n.d.). *La fuerza de la palabra: retazos antropológicos y etnológicos de la Maragatería entre 1803 y 1848 a través del libro de cuentas de un arriero*. / BERNIS, Cristina. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-fuerza-de-la-palabra-retazos-antropologicos-y-etnologicos-de-la-maragateria-entre-1803-y-1848-a-traves-del-libro-de-cuentas-de-un-arriero-784240/html/>
- Clifford, J. (2019). *Itinerarios transculturales: culturas viajeras* (Editorial Gedisa ed.).
- Jaramillo, M., & Saavedra, J. F. (2018). *Arrieros, historias de caña y contrabando*. Nuevo Arte Impresiones.
- Ley derogatoria 2 para la depuración de la normativa legal. (2010). In Vlex. Vlex. <https://vlex.ec/vid/ley-2-ley-derogatoria-645314433>
- Mato, P. (n.d.). *Arriero*. Wikipedia. <https://es.wikipedia.org/wiki/Arriero>
- Míguez, D. (2008). *Delito y cultura: los códigos de la ilegalidad en la juventud marginal urbana* (Editorial Biblos ed.).
- Ministerio de Hacienda, República del Ecuador. (1917). *Sinopsis de las Rentas e Impuestos Nacionales y servicios a que están destinados* (Vol. VI). <http://hdl.handle.net/10469/10745>



CRÓNICA *de la parroquia*

GUAYLLABAMBA



Cronistas de la parroquia:

Israel Merino, Mónica Gordón, Friedrich Neumann, Santiago Rivadeneira, Rita Mosquera, Luis Rodríguez, Luis Guaytarilla, María Romelia Vicente.

Equipo gestor:

María Fernanda Buendía y Lucía Yáñez.

Diciembre de 2022

RESUMEN

A lo largo de las décadas de 1930 y 1940, varios lugares del Ecuador padecieron la enfermedad del paludismo, convirtiéndose en una de las primeras causas de muerte en el país. Guayllabamba fue uno de los territorios más golpeados por esta enfermedad que mermó a una gran parte de su población, sobre todo a los infantes, quienes difícilmente escapaban de la muerte si se contagiaban. Hasta los años 40, Guayllabamba era conocida como un territorio malsano que los viajeros y comerciantes que debían atravesar la parroquia evitaban. Debían, a toda costa, pasar cerca del gran pantano que se encontraba en el centro del poblado.

El Guayllabamba de hoy, reconocido por su excelente clima, su gastronomía, la producción de aguacate y el zoológico, le debe su prosperidad al trabajo arriesgado y comprometido de los participantes en la Campaña Antipalúdica que logró erradicar esta enfermedad en la parroquia.

Palabras clave: Paludismo, mosquito *anopheles*, enfermedad, saneamiento, campaña antipalúdica.



Guayllabamba, un oasis que superó a la muerte

Al evocar a Guayllabamba, vienen a la memoria el exquisito aguacate, la dulce chirimoya, el inigualable locro de papa, el famoso zoológico, su maravilloso clima y el paisaje característico de los bosques subtropicales secos.

Desde la ingenuidad y la ignorancia, se cree que esto fue siempre así. Nada más alejado de la realidad. Los cronistas de Guayllabamba relatan que los inicios de la parroquia están marcados por la muerte y la desolación, productos de una enfermedad denominada paludismo²¹ o malaria, que flageló la parroquia hasta la década de 1940.

En aquellos años llegó la misión antipalúdica conformada por médicos ecuatorianos quienes, apoyados por el Ministerio de Previsión Social y la Comisión Interamericana de Salud Pública, realizaron una campaña de prevención y exterminaron los criaderos de los mosquitos causantes de la enfermedad, logrando erradicar el paludismo de esta zona.

Este triste pasaje de la historia de Guayllabamba no solo ha sido superado, sino incluso olvidado por la población. Es por esto que los cronistas decidieron basar este relato en una breve descripción de los tiempos en que acechaba el paludismo, en la campaña que logró la erradicación de esta enfermedad, y la transición hacia un pueblo saneado que renació y se transformó en el lugar productivo y acogedor que hoy en día conocemos.

²¹ Esta enfermedad es causada por la picadura del mosquito *Anopheles* que está infectado con el parásito *Plasmodium*. Los síntomas incluyen fiebre, dolor de cabeza, escalofríos y vómito; y puede llegar a ser mortal.

Miembros de la campaña antipalúdica y personajes destacados de Guayllabamba



Fundación Quito Eterno. Miembros de la campaña antipalúdica, acompañados de personajes destacados de Guayllabamba. De izquierda a derecha: Dr. Luis Camacho, Sr. Guillermo Carrión, Párroco Padre José Ibarra, Ig. Stone, Sr. Flavio Quimbiulco, Dr. Jaime Rivadeneira, Sr. Isaac Carvajal, Sr. Federico Aguayo, Sr. Miguel Carvajal. Fotografía tomada alrededor de 1954, Ecuador.

El paludismo marca la historia de Guayllabamba

Su cálido clima, sumado a la gran cantidad de vertientes, como ríos, ojos de agua y sobre todo a la presencia del pantano, convirtieron a esta zona en el lugar propicio para la existencia y reproducción del mosquito anopheles, causante del paludismo. En relación con esto, el cronista Luis Guaytarilla, reconocido dirigente de la parroquia, señala:

“Todo Guayllabamba era puras vertientes de agua que iban a las partes más bajas de la parroquia y la parte más baja era en lo que hoy es la Merced, entonces ahí se formaba un pantano que era infestado de zancudos” (Guaytarilla, 2022).

Por su parte, el cronista Santiago Rivadeneira, al referirse a los criaderos del mosquito causante del paludismo, indica:

“Las vertientes de agua dan la vida para la agricultura, para las plantas, pero así mismo, son la fuente donde los mosquitos causantes del paludismo, se reproducen. El mosquito pone huevos en los charquitos, donde se producen las larvas y de ahí salen nuevos mosquitos, estos pican a las personas infectadas adquiriendo la enfermedad. Al picar a otras personas van esparciendo el mal” (Rivadeneira, 2022).

Las primeras poblaciones de Guayllabamba se ubicaron lejos de los pantanos, es así que los vestigios arqueológicos encontrados demuestran que las comunidades preincas, como los quitu caras, caranquis y posteriormente, los incas, habitaron la zona alta de la parroquia.

Cabe señalar que el paludismo es una enfermedad endémica del África que llegó a América por intermedio de los colonizadores, al igual que la gripe, la viruela y un sinnúmero de enfermedades que diezmaron a la población indígena.

En tiempos coloniales, las haciendas de Guayllabamba también se ubicaron lejos de las zonas húmedas, habiendo zonas despobladas, e incluso temidas, como El Charco, la Merced, Concepción y Pichincha. El temor se justifica, ya que infectarse de paludismo en aquellas épocas, cuando no se conocía la medicina que contrarrestara la enfermedad, implicaba una alta probabilidad de muerte.

Por mucho tiempo no se relacionó la enfermedad con la

picadura del mosquito, aunque las personas sabían que los lugares pantanosos eran malsanos. Por eso antiguamente la ubicación de Guayllabamba se encontraba en lo que hoy se conoce como Pueblo Viejo. Cuando, en el siglo XVIII, trasladaron el centro de la parroquia hacia el lugar donde actualmente se encuentra, la mortalidad a causa del paludismo aumentó sobre manera.

Cuentan que en la presidencia de Gabriel García Moreno, el Estado donó terrenos cerca del pantano para que algunas familias que perdieron sus viviendas en el terremoto de 1867 se reubicaran. Así se originó el primer barrio poblado de la cabecera parroquial actual, el barrio Cachicocha, lugar insalubre donde era común ver a gente humilde emponchada y abrigada, tiritando en la puerta de las casas, bajo un fuerte sol (Benalcázar, 2004). El libro *Guayllabamba, el valle del Inca* pone en evidencia el nivel de mortandad de inicios del siglo XIX, señalando que, en 1926, la escuela del pueblo tuvo que cerrarse por la muerte del 90% de su población estudiantil (Jurado & Neumann, 2013).

Los caminos de Guayllabamba

La ubicación estratégica de Guayllabamba como puerta de entrada a las poblaciones del norte del país y vía hacia Colombia, la convirtió en lugar de paso para viajeros y comerciantes, quienes utilizaron los caminos construidos por los incas (Qhapac Ñan o Camino Real) por mucho tiempo, evitando así la enfermedad del pantano. El Camino Real cruzaba por los ríos Guayllabamba y Pisque, por lo que era indispensable el mantenimiento de los puentes que permitían atravesarlo.

En el siglo XVII, el Camino Real formó parte de la travesía de las cargas de oro y plata que se extraían de Potosí y que eran llevadas por tierra hacia Cartagena de Indias para evitar el asalto de los piratas del Pacífico. Ya en tiempos de la República, en el gobierno de García Moreno, se construyó el camino del Norte —actualmente Av. Simón

Bolívar— que atravesaba el territorio selvático pantanoso de Guayllabamba. Pese a la construcción de esta carretera, la mayoría de personas, conscientes del peligro que representaba acercarse al charco²², siguieron utilizando el Camino Real, también conocido como Camino de los Arrieros. Al respecto, Luis Guaytarilla señala:

“Mi padrino de bautizo, el Doctor Jarrín, me contaba que él nunca pasaba por el centro, siempre cogían por el puente del río Pisque, por el puente de los arrieros, y de ahí cogían a Calderón; también daban la vuelta y salían por la panamericana a la altura de un vivero que había, después pasaban por el tambo de don Goya, y de ahí ya seguían a Quito” (Guaytarilla, 2022).

La gente que obligadamente debía pasar por el centro del pueblo, llegando a Cusubamba, se envolvía cubriéndose los brazos y la boca antes de arrancar en un solo galope hasta llegar a Calderón (Benalcázar, 2004).

Si bien el Camino de los Arrieros evitaba el contagio del paludismo, éste exponía a los viajeros y comerciantes a otro tipo de peligros. Los cronistas relatan que se sabía de los asaltos y robos en la zona por lo que, para protegerse, debían organizar caravanas de entre siete a diez personas para viajar juntos y evitar las emboscadas. Cuentan, también, que una vez cometido el delito, los asaltantes desaparecían sin dejar rastro. Con el pasar del tiempo, se descubrió que, debajo del puente del río Pisque, lugar en donde se perpetuaba la mayoría de asaltos, existen unas cuevas en donde muy probablemente se refugiaban los malhechores. Al respecto, la cronista Mónica Gordón comenta:

“Mi abuelo me contaba que ellos salían de Puéllaro a caballo con los productos, a dejar al mercado a Quito,

²² Denominación popular que se le daba a los actuales barrios de La Concepción, La Merced y Pichincha, por ser zona pantanosa.

pero eran interceptados aquí en Guayllabamba, justo a la orilla del río Pisque. Él cuenta que eran un montón de tipos, por eso les pusieron el nombre de “Los 40 ladrones” y ellos fueron los que abrieron esas cuevas para guardar lo robado” (Gordón, 2022).

El origen de estas cuevas no está claro, sin embargo, de los testimonios de los cronistas consultados, se ha determinado que el origen de las cuevas se relaciona con un suceso acontecido en el siglo XVII, tiempo en que el Camino Real era utilizado para llevar los cargamentos de oro y plata del Perú a Cartagena de Indias. Se cuenta que en uno de estos viajes, 50 mulas cargadas de plata cayeron al río Pisque y en el intento por recuperar la carga, las autoridades de la época pretendieron desviar el río, sin lograr su cometido. Y el tesoro nunca pudo ser recuperado.

Según la información a la que ha accedido el cronista Luis Guaytarilla, el origen de las cuevas se dio cuando se realizaron trabajos de excavación para desviar el río. Con el tiempo, las cuevas fueron usadas por los ladrones para esconderse ellos y a sus tesoros. Luis Rodríguez, joven cronista interesado en conocer y exponer la historia de la parroquia, indica que él conoce estas cuevas e ingresó a ellas, sin embargo, se encontró con un precipicio que no le permitió avanzar. Luis cuenta que la leyenda es que en estas cuevas se esconden los tesoros robados por décadas a los arrieros y demás personas que atravesaban el camino.

El Renacer de Guayllabamba con la campaña antipalúdica

El azote del paludismo duró hasta los primeros años de la década de 1940; para ese momento, la población de lo que hoy es el centro de la parroquia era escasa. Los cronistas indican que ahí habitaban unas siete u ocho familias, quienes convivían con la enfermedad y sus secuelas. La cronista

María Romelia Vicente, adulta mayor de 102 años de edad, comparte sus recuerdos de juventud:

“Todito monte era Guayllabamba; ahí donde está el Centro de Salud, monte; todo era monte. Apenas se pisaba el agua ya daba el paludismo, ahí tocaba ir a Cayambe, ahí nos daban una pastilla blanca gruesa, ahí teníamos que estar en el hospital. Ya estábamos bien, pisaba el agua y otra vez nos enfermábamos. Tres veces tuve que ir al hospital. Al hospital iba caminando y descansando, porque ni un chumado está así como deja el paludismo, se pone uno bien débil. Los que no iban al hospital, bonitos temblando con el paludismo, a veces dos meses, a veces tres meses y se morían. Bastante gente moría con el paludismo, pobre gente. Guagüitos de dos meses ya muertos, ya no criaban. No llegaba nada de ayuda, qué fregado era. Vino un señor Jaime Rivadeneira, él hizo de combatir el paludismo. Con el finado señor Timoleón daban cositas para comer porque el paludismo no dejaba trabajar. Vino la sanidad, ya una cosa, ya otra y se saneó el paludismo, ya por fin los guagüitos pudieron criar” (Vicente, 2022).

El testimonio de María Vicente resume la transformación de Guayllabamba, de un lugar malsano a una tierra segura para sus habitantes, donde las niñas y niños pueden desarrollarse saludablemente. El saneamiento se dio gracias a la labor de la Campaña Antipalúdica encabezada por el Doctor Jaime Rivadeneira y apoyada por el Ministerio de Previsión Social y el Servicio Cooperativo Interamericano de Salud Pública. El hijo del Doctor Rivadeneira, Santiago Rivadeneira, indica que la campaña inició en el valle de los Chillos a finales de los años 30. Con los favorables resultados de las acciones realizadas, la campaña se extendió a otros rincones de Pichincha como el Valle de Tumbaco, Puembo, San Antonio, Guayllabamba, Puéllaro, entre otros. Además,

se recorrió otras provincias como Imbabura, Santo Domingo y Esmeraldas. El cronista Rivadeneira explica en qué consistía la campaña:

“Se ubicaban los criaderos de larvas, los anopheles que se reproducen en los charquitos de los ríos y aguas estancadas, y con escobas se iban barriendo. Se buscaba gente de la zona que conozca el territorio, muchos guayllabambeños trabajaron en eso” (Rivadeneira, 2022).

El cronista Luis Guaytarilla señala que en las campañas de saneamiento, además de la limpieza para eliminar los criaderos del zancudo, se drenaba el agua del pantano y se construían zanjas y canales que recogían las aguas, encausándolas al río más cercano para secar el terreno.

Entre los personajes destacados de la Campaña Antipalúdica destacan: el Dr. Jaime Rivadeneira Dávila; el Dr. Benjamín Wandemberg; el Ministro de Prevención Social de aquella época, Dr. Carlos Andrade Marín; y las personas que trabajaron en la limpieza, muchos de ellos habitantes de Guayllabamba quienes, con su esfuerzo, salvaron a sus familias y al pueblo.

La intervención de la campaña duró alrededor de 6 años y finalmente, en 1947, se declaró la erradicación del paludismo en Guayllabamba. Tan importante acontecimiento ameritó una gran celebración en la que los participantes de la fiesta tendieron en el piso las esteras, donde bailaron al compás de la famosa banda de San Lorenzo de Guayllabamba (Benalcazar, 2004).

La erradicación del paludismo constituyó un nuevo comienzo para la parroquia, gracias a lo cual se pobló el centro de la parroquia. Donde antes había pantanos y enfermedad, hoy se encuentran importantes infraestructuras como el Centro de Salud, los Bomberos y el Estadio; los espacios que antes eran temidos hoy son los más frecuentados, pues ahí se ubican los restaurantes, tiendas y demás

locales comerciales. Las personas que tuvieron que salir de Guayllabamba por miedo a la muerte, regresaron para producir sus tierras y aprovechar los beneficios climáticos que este oasis ofrece.

Señora María Vicente



Fundación Quito Eterno. Sra. María Vicente (102 años de edad), habitante de Guayllabamba, sobreviviente al paludismo. Guayllabamba, 2022.

Cuentan los pobladores de Guayllabamba que, en retribución a los trabajadores que participaron en la campaña, que no tenían propiedades, las autoridades de la época, representadas en el teniente político, les donaron lotes de terreno de la zona saneada. Luis Guaytarilla comenta que, una vez secado y saneado el “charco”, los terrenos antes pantanosos fueron donados a las familias que decían

necesitar de un espacio para vivir:

“La gente iba con regalos, con cuyes y productos para el teniente político, con el objetivo de que él autorice la donación de los terrenos que habían sido saneados. El Teniente Político, a cada familia, les daba un lote de más o menos 20 metros, y de ahí, los que les donaron heredaron a los hijos una casa de 2,50 de ancho, pero de 3 pisos. Esa era tierra de gobierno” (Guaytarilla, 2022).

Guayllabamba en tiempos de paludismo, una historia que inspiró una película

Escuchar los testimonios de los cronistas locales sobre el impacto que tuvo esta enfermedad, que mermó a gran parte de la población, es escalofriante e incluso pareciera una historia ficticia, sacada de una película. Ciertamente, los acontecimientos en torno a la enfermedad y el éxito de la campaña que la erradicó dieron origen a una producción cinematográfica denominada: *Los que nunca fueron* (1954). Los cronistas recuerdan haber visto la película en el teatro de la parroquia a inicios de los años 50. Los actores eran parte del grupo de teatro local dirigido por Issac Carvajal; la protagonista de la trama era Dolores Galarza.

La película inicia mostrando la muerte y desolación del pueblo de Guayllabamba, azotado por el paludismo. Describe el trabajo de la campaña antipalúdica y termina mostrando una tierra que superó a la muerte y con un futuro prometedor, donde los niños sonríen seguros y sanos. Esta película se realizó con el auspicio del Servicio Cooperativo Interamericano de Salud Pública. La dirección estuvo a cargo del cineasta boliviano Jorge Ruiz, quien es considerado uno de los mejores exponentes del cine de inicios de los años 40. Cabe señalar la importante labor de asesoría a cargo del ecuatoriano Dr. José Gómez de la Torre.

Guayllabamba de hoy

Hoy en día, Guayllabamba es visitada continuamente por gente que va en busca de su exquisita gastronomía, para fascinarse con los animales del zoológico, para comprar sus productos como aguacates y chirimoyas, o solo para escapar del tumulto y bullicio de la ciudad disfrutando de los hermosos paisajes y el cálido clima de esta bendecida tierra. Sin embargo, es importante tener presente que este oasis superó al paludismo, y que este triunfo se debió en gran medida a cambios de hábitos en los habitantes, cambios relacionados con la limpieza y el tratamiento de las aguas estancadas.

La pandemia de COVID-19, por la que acabamos de pasar, se nos presentó como aterradora y muchos creímos que era la primera vez que se vivía algo parecido, sin embargo, la historia nos dice lo contrario. Es importante recordar que las enfermedades son parte de la vida pero que, con la unión y transformaciones en nuestros hábitos de salud y limpieza, podemos prevenir, controlar, y como en el caso del paludismo, incluso erradicar las enfermedades.

Guayllabamba es un ejemplo de superación y esta historia de cómo superó el paludismo debe ser parte de la memoria colectiva, no solo de esta parroquia, sino de la nación.

Cronistas Participantes

Mónica Gordón: Estudiante de comunicación social, directora de Valle verde radio y TV online.

Luis Guaytarilla: Morador del barrio el Rosario. Agricultor, dirigente de Guayllabamba, Presidente de la Junta Regional de Agua de riego “Tombatu pueblo viejo”, vocal principal del GAD Parroquial.

Israel Merino: Estudiante de arquitectura. Diseñó el escudo de Guayllabamba.

Rita Mosquera: Interesada en la historia y cultura de Guayllabamba.

Friedrich Neumann: Dueño y administrador de una hacienda florícola, coautor del libro “Guayllabamba, el valle del Inca”.

Santiago Rivadeneira: Ingeniero civil, hijo de Jaime Rivadeneira quién encabezó la campaña antipalúdica en los años 40.

Luis Rodríguez: Creador de contenidos para redes sociales.

María Romelia Vicente: Adulta mayor, con 102 años de edad, es una de las personas más longevas de Guayllabamba, en donde vive desde los 12 años.

Referencias

Benalcázar, M. (2004, Abril). Guayllabamba en tiempos de paludismo. En *Ecos de Guayllabamba*. Ecuador.

Jurado, F., & Neumann, F. (2013). *Guayllabamba. El valle del Inca*. L. autores Editores.



HITO

de la parroquia

GUAYLLABAMBA



La producción de aguacate

Cronistas de la parroquia:

Israel Merino, Mónica Gordón, Friedrich Neumann, Santiago Rivadeneira, Rita Mosquera, Luis Rodríguez, Luis Guaytarilla, María Romelia Vicente.

Equipo gestor:

María Fernanda Buendía y Natalia Dávila.

Diciembre de 2022

RESUMEN

El aguacate es considerado por los habitantes de Guayllabamba como su producto estrella, complemento clave en la gastronomía de la parroquia y un medio de generación de ingresos económicos para muchas familias guayllabambeñas.

El cultivo exitoso del aguacate marca la cotidianidad de la parroquia siendo un móvil para el comercio local, ya que parte de la producción se vende en los comercios del centro de la parroquia siendo muy apreciado por los visitantes. Adicionalmente, se reconoce a Guayllabamba como un ícono natural, cuyos mayores atractivos son el zoológico, la gastronomía y la producción agrícola, con el aguacate como su producto más notable.

Este ensayo utilizará el enfoque de la sociología del paisaje como un herramienta teórica para reflexionar sobre la relevancia de este producto en la parroquia, y analizará por qué el aguacate es considerado un símbolo que representa al territorio de Guayllabamba como lugar e ícono natural del cantón y la provincia.

Palabras clave: sociología del paisaje, lugar natural, ícono natural, aguacate, clima.

La producción de aguacate

Los cronistas de Guayllabamba identificaron como hito cultural de su parroquia al cultivo del aguacate, ya que este fruto es considerado símbolo de la fertilidad de su tierra y del cálido clima propicio para la agricultura. Además, el aguacate es el acompañante perfecto para un gran número de platos típicos como el famoso locro de papa, el yaguarlocro y la fritada.

Comprender la producción del aguacate como un hito cultural requiere romper con la noción tradicional, que ubica el ámbito de la naturaleza por fuera de la acción social, para esto, este ensayo utiliza el enfoque de la sociología del paisaje, desde donde la categoría *paisaje* se entiende como un constructo ecológico-psicológico-social que, además de los aspectos físicos, abarca los modos en que es percibido por las personas y sus comunidades. Desde esta teoría se puede analizar la representación social del paisaje, la influencia de este sobre la comunidad y cómo esta influencia repercute en la interacción con el medio (Echavarren, 2010).

Una interpretación desde la sociología del paisaje requiere, a su vez, tomar en cuenta las variables de capital natural (lugar e ícono) para conceptualizar estas categorías. En este ensayo, se utilizará lo descrito por el sociólogo José Manuel Echavarren en su artículo *Conceptos para una sociología del paisaje*:

Capital Natural: se entiende como el conjunto de posibilidades y limitaciones que ofrece el medio natural a la acción social. Es el conjunto de recursos naturales disponibles en un espacio dado para una sociedad concreta, así como aquellos elementos que ofrecen oposición a la acción social.

Lugar Natural: un espacio con una vida social particular, caracterizado por una alta función social y sentido de pertenencia. Este espacio normalmente está relacionado con la comunidad por flujos de explotación de diversa intensidad. Aquí, los miembros de la comunidad social son capaces de advertir la historia y las relaciones de propiedad y poder que implica el paisaje.

Ícono Natural: constituye una interpretación del territorio donde las personas se relacionan con el símbolo en lugar de hacerlo con el territorio. El ícono natural se crea principalmente en comunidades alejadas del paisaje. El espacio se convierte en un ícono, un símbolo de la identidad colectiva y parte inherente de la identidad de las personas que configuran esta amplia unidad. Un ejemplo local de un ícono natural puede ser las Islas Galápagos, a través de la forma en que todo un país asume a este parque natural como parte de su identidad, incluso sin conocerlo.

La producción de aguacate como resultado del paisaje de la parroquia

El aguacate en Guayllabamba es un recurso que forma parte del paisaje del territorio desde el tiempo en el que esta estaba conformada por grandes haciendas, siendo un producto altamente apreciado en el mercado. También fue (y es) cultivado por las personas de la agricultura familiar campesina, quienes antiguamente utilizaban el aguacate como uno de los principales productos de intercambio o trueque entre las zonas cálidas de Guayllabamba y los lugares más altos, donde se cultivan cereales, verduras y tubérculos, lo que lo convirtió en un cultivo clave para acceder a otros

productos y asegurar la alimentación de las familias.

Luis Gauytarilla, dirigente histórico de Guayllabamba, indica que antes, en las partes altas de la parroquia como el Molino, Villacís y Santa Ana, existían árboles de más de 100 años, solo de aguacate nacional²³. Es entre los años 1963 y 1965, que se introducen las variedades de aguacates guatemaltecos que se injertan en los árboles nacionales. Esta innovación significó mayor producción de aguacates, sin embargo, el sabor del llamado aguacate nacional²⁴ es más estimado por la población local, quienes, a pesar del menor rendimiento de estos árboles, los siguen cultivando y manteniendo, sobre todo para el consumo familiar.

La producción de aguacate forma parte de la historia de Guayllabamba, así su renacer surge después del proceso de saneamiento que erradicó el paludismo en la parroquia en el año 1947. A partir de este hecho, el paisaje se fue transformando de un espacio despoblado y temido por la presencia del mosquito anopheles —causante del paludismo—, a un territorio frecuentado y un punto turístico importante en el Distrito Metropolitano de Quito.

El capital natural de Guayllabamba, es decir, la vocación agrícola de su tierra, favorecida por el acceso a vertientes de agua y pluviosidad, permitió la especialización de la parroquia en el cultivo de aguacate. Esto no significó la exclusividad de esta producción, ya que también se cultivan con éxito otros productos como la chirimoya, el pepino dulce, frutas cítricas y fréjol, entre los principales.

Entre los pobladores de Guayllabamba hay una tradición de sembrar aguacate y, en consecuencia, se han generado conocimientos locales que aseguran una producción exitosa; entre estos “tips” se señala el de injertar las variedades más productivas (centroamericanas) en árboles nacionales,

²³ Este apelativo es utilizado de manera informal para hacer referencia a las variedades de aguacates presentes en el Ecuador antes de los años 60.

²⁴ Cabe señalar que en la denominación de aguacate nacional, se incluye más de una variedad de aguacates, que llegaron a la parroquia en tiempos coloniales.

ya que las variedades nacionales son más resistentes a enfermedades y plagas. Esta técnica productiva ha permitido que se preserven las semillas del aguacate nacional.

Uno de los hechos más relevantes de la historia de la producción de aguacate en la parroquia ocurrió en la década de los años 60, cuando una plaga llamada “polilla” afectó a los árboles de aguacate, ocasionando pánico entre los agricultores. Para frenar el avance de la plaga se talaron muchos árboles nacionales y se injertaron las variedades guatemaltecas. Santiago Rivadeneira, habitante de la parroquia, cuenta que en aquel tiempo el Ministerio de Agricultura fumigó con plaguicidas fosforados, lo que afectó a los árboles de aguacate nacional y, en general, a toda la flora y fauna de Guayllabamba. Este acontecimiento, sumado a la mayor productividad de las variedades denominadas guatemaltecas, ocasionaron la escasez actual de variedades de aguacate nacional.

El aguacate es el producto estrella de Guayllabamba, alrededor del cual está presente mucha de la tradición culinaria local. Este fruto es infaltable en platos típicos como el famoso locro de papa, plato renombrado y solicitado por afuereños, sobre todo de Quito, quienes se trasladan hasta Guayllabamba a degustar este y otros platos típicos como papas con cuero o librillo, fritada, yaguarlocro, todos estos acompañados de aguacate.

El origen de la fama del locro de papa con aguacate también es parte de la historia de Guayllabamba y se remonta a los años 50, tiempo en el que se abrió una pequeña fonda donde los buses, que iban hacia el norte del país, paraban para que los pasajeros pudieran comer. Cabe señalar que el locro de papa era un alimento tradicional de las familias guayllabambeñas. Luis Guaytarilla indica que por la rapidez y facilidad de la preparación del locro de papas con col, aguacate y salsa de ají molido en piedra, este era el plato favorito de su familia. Comenta además que los ingredientes de esta comida son producidos localmente: la papa se cultivaba en las zonas altas a orillas del río Pisque, la

leche para el queso es del ganado criado en la parroquia, y el infaltable aguacate es parte de la zona cálida. Lo que era una sopa cotidiana de Guayllabamba adquirió el rango de plato especial convirtiéndose en parte del turismo gastronómico.

Luis Guaytarilla señala que el locro de papa debe incluir el aguacate y comparte una anécdota reciente: comenta que se había olvidado de madurar aguacates para el locro, por lo que fue a comprar unos a la tienda y allí le vendieron uno por 50 centavos de dólar, hecho que indignó a Luis porque a los productores se les compra el aguacate a diez centavos de dólar cada uno. Con este testimonio se evidencia que, lamentablemente, la injusta forma de comercialización del aguacate es un ejemplo más de la inequitativa distribución de la renta agrícola en el país.

El paisaje de Guayllabamba, entendido en su relación con la acción social, se ha modificado y afectado por la contaminación de las fuentes de agua que deriva en el daño de los cultivos por el agua de riego. Los árboles de aguacate también están sufriendo por esto; según los productores, el agua de riego contaminada está provocando mayor incidencia de la enfermedad llamada “tristeza”. Por eso, en algunos casos, se está optando por buscar otros mecanismos de riego.

Desde la sociología del paisaje, la historia en común y el conocimiento compartido sobre la producción, comercialización y consumo del aguacate en la parroquia, son concebidos como elementos que configuran a Guayllabamba como un lugar natural, donde el aguacate es un elemento importante de la identidad y sentido de pertenencia de los habitantes de la parroquia.

Considerando a Guayllabamba como un ícono natural se puede afirmar que, gracias al clima cálido propicio para la agricultura, el buen sabor y la calidad del aguacate utilizado como complemento de los platos típicos, esta parroquia es la tierra del aguacate. El aguacate es su símbolo y es un punto importante del turismo interno del Distrito Metropolitano de Quito.

Referencias

- Echavarren, J. M. (2010, Febrero 19). *Conceptos para una sociología del paisaje*. Revista Papers. <https://papers.uab.cat/article/view/v95-n4-echavarren>
- Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquia Rural Guayllabamba. (2019). *Parroquia de Guayllabamba*. <https://gad-guayllabamba.gob.ec/>
- Martínez Valle, L. (2012, Junio). Apuntes para pensar el territorio desde una dimensión social. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). https://www.flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1340313175._Apuntes_Martinez_Luciano.pdf
- Restaurante El Riobambeñito. (2019). *Historia*. Restaurante El Riobambeñito Guayllabamba. <https://www.restauranteel-riobambenito.com/historia>

CRÓNICA *de la parroquia*

GUAYLLABAMBA



Cronistas de la parroquia:

Lucinda Quinchiguango Puma, José Salcedo, Lusmila Salcedo, Esteban Suárez.

Equipo gestor:

Grupo Chukirawa: David Samaniego Almeida y Verónica Herrera O.

Octubre de 2024

RESUMEN

La crónica sobre Chaquibamba nos sumerge en un lugar donde la historia, la identidad y la lucha de sus habitantes se entrelazan en el presente. Ubicado en un valle rodeado de altas montañas, Chaquibamba es un territorio cargado de memoria, desde sus raíces preincas hasta las experiencias cotidianas de sus residentes.

A través de testimonios de sus habitantes, como José Salcedo y Lusmila Salcedo, se revela cómo la comunidad ha comenzado a redescubrir su rica herencia, forjada por la conexión con la tierra y el agua que la nutre. La historia de trabajo y resistencia se entrelaza con la vida diaria, donde las quebradas y lomas no sólo son un paisaje, sino una parte esencial de la existencia comunal. La crónica enfatiza que la historia no es sólo un recuerdo, sino un presente vivido, donde cada vecino aporta su voz a una narrativa colectiva que sigue escribiéndose.

Palabras clave: Identidad, resistencia, memoria, conexión, comunidad, herencia, lucha, naturaleza.

Chaquibamba: Un Tapiz Vivo de Historia entre la Hacienda y las Huacas

En lo alto de las montañas de Chaquibamba, el viento trae consigo no sólo el aroma de la tierra húmeda, sino también las voces de sus habitantes, que narran una historia cargada de identidad, de luchas cotidianas y de un pasado que sigue presente. Como escribió James Baldwin, “la historia no es el pasado, es el presente. Llevamos nuestra historia con nosotras y nosotros. Somos nuestra historia”. Y así, en cada esquina de Chaquibamba, los recuerdos emergen, no como fantasmas lejanos, sino como raíces que siguen sosteniendo el andar de sus pobladores.

Chaquibamba, cuyo nombre en raíces barbacoanas significa “quebrada abrupta”, ha sido testigo de generaciones que han trabajado su tierra desde tiempos preincas. Bajo sus suelos, aún reposan tolas y vestigios de antiguas civilizaciones, y aunque sus habitantes, cronistas de su propia historia, desconocieron por mucho tiempo la riqueza de este pasado enterrado, han comenzado a redescubrir sus propios caminos. Un proceso que ha sido parte de la vida cotidiana de esta comunidad, forjada no sólo por la naturaleza, sino por la memoria compartida de sus antepasados.

Quebrada del río Pisque



Movimiento de protección Pucará de Chaquibamba. Quebrada del río Pisque.
Chaquibamba, Guayllabamba, 2024

En una de las recientes reuniones comunitarias, los vecinos y vecinas se congregaron para narrar su historia desde sus propias voces, reafirmando lo que siempre supieron: la historia no es algo ajeno, es el presente vivido. Uno de los moradores recuerda con nostalgia:

“Como hijo de comunero, en mi niñez sabía trabajar la tierra. Allí, en colaboración con más comuneros, se realizaban zanjias para llevar el abastecimiento de agua potable desde el sector de la vertiente de El Balcón hacia la comuna, la cual fue mentora de estos procesos, y sólo los comuneros podíamos fortalecer este trabajo. Somos parte de las lomas”.

El gran logro comunal del Agua Potable fue gracias a Hermógenes Guerra, Aníbal Flores, Luis Carillo, Eduardo Flores y Amado Reivan y Modesto Cárdenas. Las lomas, cubiertas de quebradas, se conectan íntimamente con el agua que corre bajo y sobre la tierra. Las vertientes de Cercopamba y el río Pisque serpentean desde el Cayambe, alimentando de vida a la comunidad. *“El río Chitayacu pasa por la comuna”, añade Esteban Suárez, uno de los cronistas más activos. “Estas lomas están junto a las fuentes de agua que han sido fundamentales para nuestra existencia”. Aquí, las fuentes no solo dan vida, también moldean el carácter de un pueblo que ha aprendido a trabajar y convivir con ellas.*

Una de las mujeres que ha visto crecer a Chaquibamba desde su niñez, cuenta cómo, en los años 70, las quebradas no eran sólo paisaje, sino escenario de vida diaria. *“Nosotras hemos sido criadas en el monte. Las vacas tomaban agua de las vertientes, eso desde que éramos niñas. Salíamos a lavar la ropa en las acequias en el potrero de San Lorenzo”. A través de sus palabras, se teje una memoria colectiva que, aunque marcada por la simplicidad de la vida rural, resuena con una profunda conexión con la naturaleza y su entorno.*

Chaquibamba no sólo fue un huasipungo; también fue la cuna de una cultura ancestral. Sus habitantes recuerdan con claridad el paso de los hacendados y los comuneros, que vivían y trabajaban en simbiosis con la tierra que compartían. El territorio de Chaquibamba fue en su momento una de las haciendas más grandes de la región. *“Los hacendados llamaban a los comuneros y a sus hijas e hijos a trabajar”, relata un vecino. “Así se fue formando la comuna”.*

Esa historia de trabajo y resistencia sigue presente en cada rincón de Chaquibamba, donde las tolas preincas, las lomas y las quebradas son testigos silenciosos de una herencia que, aunque a veces olvidada, nunca desapareció del todo. Es así como los vecinos, en sus dinámicas de

cronistas, recordaron no sólo los paisajes físicos, sino los espirituales y místicos. Entre risas, contaron cómo sus padres y abuelos hablaban del duende que habitaba en los árboles de chirimoya y en las quebradas.

El Pucará de Chaquibamba, esa loma mítica que una vez fue un lugar sagrado y de observación astronómica preinca, sigue siendo un punto de referencia en la memoria colectiva. Allí, la vida comunal se construyó no sólo sobre los cimientos de piedra, sino también sobre las historias transmitidas de generación en generación. Como señala María Ayala, *“los Chaquibambeños somos parte de las lomas”*, no como simples habitantes, sino como guardianes de una herencia viva.

Chaquibamba es mucho más que un lugar en el mapa. Es una historia en constante escritura, donde cada vecino, cada comunero, contribuye con su voz y su memoria. Aquí, la historia no se guarda en libros polvorientos ni en monumentos olvidados, sino en las conversaciones de sus habitantes, en las caminatas por las lomas, y en el flujo constante de los ríos que continúan nutriendo la vida de la comunidad. Es, como bien dijo Baldwin, la historia que llevamos con nosotros, porque somos nuestra historia.

Cronistas Participantes

Lucinda Quinchiguango Puma: Ama de casa, antigua habitante de Chaquibamba, mujer de fuerza recia.

José Salcedo: Antiguo morador del sector, vive fuera, pero visita siempre a su comunidad.

Lusmila Salcedo: Antigua moradora del sector, forma parte de las cronistas por su legado siempre vívido.

Esteban Suárez: Nieto de un antiguo morador del sector, hermanado por la memoria e historia de su territorio, defensor de los pucarás.

HITO

de la parroquia

GUAYLLABAMBA



Pucará de Chaquibamba

Cronistas de la parroquia:

Lucinda Quinchiguango Puma, José Salcedo, Lusmila Salcedo, Esteban Suárez.

Equipo gestor:

Grupo Chukirawa: David Samaniego Almeida y Verónica Herrera O.

Octubre de 2024

RESUMEN

El hito de Chaquibamba se erige como un símbolo de resistencia y conexión cultural en la región andina, determinado por la intersección de tres elementos fundamentales: el pucará, el agua y la escuelita. Este ensayo explora la riqueza histórica y cultural de este lugar, entrelazando testimonios de cronistas y la historia que ha sido olvidada, pero que sigue viva en la memoria colectiva de sus habitantes y la resistencia de estos.

Palabras clave: Pucará, tolas, lomas, agua, resistencia, escuela.

Chaquibamba: Guardianes de Pucarás, Agua Ancestral y Memoria Viva

Chaquibamba, una comunidad enclavada en la región septentrional andina, es un territorio estratégico cuya geografía no sólo lo define, sino que también lo conecta con la historia preincaica, prehispánica y colonial. La presencia de pucarás, sistemas de caminos y puentes que vinculan a Chaquibamba con los valles de Guayllabamba, Pisque y Coyago, hacen de este lugar un testigo silencioso de un pasado lleno de resistencia y lucha. Como sostiene Cevallos (2006), *“estos símbolos arquitectónicos constituyen la riqueza cultural e identidad del pueblo guayllabambeño”*, legado dejado por los ancestros y que aún resuena en la memoria de sus habitantes.

Uno de los hitos más significativos de Chaquibamba son los pucarás, fortificaciones que, según Jurado y Neumann (2013), se erigieron en respuesta a las incursiones incaicas y la expansión imperial hacia el norte. Estos sistemas defensivos y de huacas no sólo tienen un valor arqueológico, sino que también son fundamentales para la memoria colectiva de la comunidad. Una cronista comunera de Chaquibamba, comparte: *“Mi familia fue siempre parte de la hacienda y eso hizo que conozca las lomas y los pucarás, recorría estos espacios con mis animalitos, pero al final, nadie sabía bien qué eran estas lomas”*. Este testimonio refleja una relación íntima y cotidiana con el territorio, donde las lomas y los pucarás no sólo eran testigos de antiguas civilizaciones, sino también espacios de vida y trabajo.

Los pucarás de Chaquibamba, como en muchas otras partes de la sierra norte ecuatoriana, han sido objeto

de estudios arqueológicos que revelan su importancia ancestral. Plaza Schuller (1976) los describe como *“lomas naturales modificadas en su cima con muros”*. Estos monumentos, dispersos en la región, son testimonios de la resistencia local contra el poder incaico. Según Pérez (1978), la construcción de los pucarás fue una respuesta estratégica de la Nación Cayambe para resistir la invasión, y estas estructuras sirvieron para controlar el territorio y las rutas de comunicación.

El valle de Guayllabamba, donde está ubicada la comunidad de Chaquibamba, fue un eje central en esta resistencia. Según las crónicas, la Reina Quilago, Señora de Cochasquí, hizo frente al ejército de Huayna Cápac en este valle. Los pucarás de Chaquibamba no solo fueron fortalezas, sino también sitios ceremoniales, funerarios, astronómicos, residenciales; guardianes de la historia de una comunidad que, aunque pequeña, fue parte de los grandes movimientos que moldearon la región andina.

El agua, otro elemento fundamental de este hito, ha sido siempre crucial en la vida de Chaquibamba. Los cronistas locales recuerdan cómo las vertientes y los ojos de agua han alimentado tanto la agricultura como las memorias de sus habitantes. La riqueza hídrica de la región se extiende a lo largo de los ríos Guayllabamba, Pisque, Uravia, Coyago y Chitayacu, creando un sistema que permite el riego y el sustento de las tierras agrícolas del valle. Sin embargo, como mencionan los cronistas, el aprovechamiento de estas aguas no siempre ha sido equitativo, y algunas fuentes, como el río Uravia, han permanecido subutilizadas debido a su lejanía de las zonas agrícolas.

El agua no sólo ha sido vital para la agricultura, sino también para las prácticas culturales y espirituales de la comunidad. *“Mi papacito labrando la tierra se encontraba con esos entierros...”*, recuerda una comunera, al referirse a

las huacas o sitios sagrados cerca de las vertientes de agua. Esta conexión entre el agua y las prácticas ancestrales es un testimonio vivo de la relación simbiótica que la comunidad ha mantenido con su entorno natural durante siglos.

El hito de Chaquibamba no puede entenderse únicamente como una serie de elementos aislados. El pucará, las vertientes de agua y la escuelita conforman un sistema integral de significados que representan la vida, la resistencia y la memoria de la comunidad. Estos tres símbolos no sólo hablan del pasado, sino también del presente y del futuro de Chaquibamba. Las lomas que una vez fueron sitios ceremoniales, ahora son guardianas silenciosas de los recuerdos de los cronistas. El agua que ha fluido por el valle durante siglos sigue siendo fuente de vida y continuidad, mientras que la escuelita, un humilde edificio en apariencia, continúa siendo el epicentro de la historia y la cultura de la comunidad.

Como señala Ontaneda (1998), la historia de Chaquibamba, enmarcada en los sistemas de tolas y pucarás, es un legado que debe ser protegido y valorado. Este hito, que ha resistido el paso del tiempo, es una evidencia de la capacidad de la comunidad para adaptarse y sobrevivir. Los cronistas de Chaquibamba, a través de sus relatos y recuerdos, han consolidado este hito como una parte vital de la identidad colectiva, y es su labor la que permitirá que las futuras generaciones sigan conociendo y valorando el legado de este rincón de los Andes.

Sin embargo, este legado histórico y cultural ahora se enfrenta a una nueva amenaza. En un contexto donde el desarrollo económico y la expansión urbana presionan cada vez más sobre los territorios rurales, los pucarás han vuelto a ser objeto de disputa. Actualmente, empresas privadas y proyectos de construcción han fijado su mirada en estas tierras, proponiendo la edificación de infraestructura moderna en áreas que incluyen estos antiguos sitios de

resistencia. Esta situación ha movilizado nuevamente a la comunidad, que ve en estos proyectos una amenaza no sólo para su entorno físico, sino también para su memoria y su identidad cultural.

Esteban Suárez, cronista de Chaquibamba, lo expresa claramente: *“Antes defendíamos el pucará de los invasores incaicos, ahora lo defendemos de las excavadoras. Es la misma lucha por nuestro territorio”*. La comunidad, a través de reuniones y movilizaciones, ha comenzado a organizarse para resistir esta nueva invasión que, aunque no viene de un imperio como antaño, amenaza con destruir el legado ancestral. Esta resistencia contemporánea es una continuación de la lucha histórica que los pueblos andinos han librado para proteger su tierra y su identidad.

La intención de construir en los pucarás no sólo tiene un impacto físico, sino también simbólico. Como apunta Zambrano (2012), *“el pucará no es sólo una construcción antigua, es un lugar de poder y resistencia para las comunidades andinas, un espacio donde el pasado y el presente convergen en la memoria colectiva”*. Este tipo de proyectos atentan contra la esencia misma de lo que significa el pucará para los habitantes de Chaquibamba y para las generaciones futuras.

El riesgo de que estas construcciones modernas avancen sobre el patrimonio es real, y es por ello que la comunidad ha solicitado el apoyo de organizaciones defensoras del patrimonio cultural y Ambiental (Arqueosapiens, Cabildo Cívico de Quito, Acción Ecológica y Movimiento de Protección), así como la intervención del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC), para que se reconozca la importancia de los pucarás como sitios históricos protegidos por la ley.

La resistencia de Chaquibamba frente a los proyectos de construcción sobre los pucarás refleja la continuidad de una lucha que trasciende generaciones. Los mismos elementos

que alguna vez sirvieron para proteger a la comunidad de invasiones externas, hoy se convierten en un campo de batalla en la defensa del territorio frente a los intereses económicos modernos. Como señala Ontaneda (1998), *“los pueblos andinos no solo protegen sus territorios físicos, sino también sus espacios simbólicos, donde se entrelazan la historia, la espiritualidad y la memoria colectiva”*.

El caso de Chaquibamba pone de relieve la necesidad de un desarrollo que respete el patrimonio cultural y natural, una perspectiva que reconozca el valor de estos espacios no sólo como sitios arqueológicos, sino como parte viva de la identidad de la comunidad. La resistencia frente a las nuevas amenazas no es simplemente una defensa del pasado, sino una afirmación del derecho de la comunidad a decidir sobre su futuro, preservando su legado para las generaciones que están por venir.

Cronistas Participantes

Lucinda Quinchiguango Puma: Ama de casa, antigua habitante de Chaquibamba, mujer de fuerza recia.

José Salcedo: Antiguo morador del sector, vive fuera, pero visita siempre a su comunidad.

Lusmila Salcedo: Antigua moradora del sector, forma parte de las cronistas por su legado siempre vívido.

Esteban Suárez: Nieto de un antiguo morador del sector, hermanado por la memoria e historia de su territorio, defensor de los Pucarás.

Referencias

- Cevallos, R. (2006). Identidad y resistencia en la sierra norte ecuatoriana: Los pucarás de Guayllabamba. Quito: Editorial Andina.
- Jurado, P. & Neumann, A. (2013). Arqueología defensiva en el Ecuador: Los pucarás como estrategias de resistencia. Quito: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Ontaneda, L. (1998). Patrimonio cultural y resistencia comunitaria en los Andes. Cuenca: Editorial Universitaria.
- Pérez, M. (1978). Resistencia Cayambi ante la invasión incaica. Quito: Abya Yala.
- Plaza Schuller, M. (1976). Los Pucarás del Ecuador: Arqueología y resistencia indígena. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Zambrano, F. (2012). Patrimonio vivo: Espacios sagrados y de resistencia en los Andes. Quito: Editorial Pacari.



CRÓNICA *de la parroquia*

CALDERÓN



Cronistas de Llano Grande:

Carmen Cruz, Carmen Suquillo, Cecibel Navas, Cecilia Sanguña, Diana Ponce, Francisco Loachamín, Jessica Tasintuña, Lucrecia Tituaña, María Belén Loachamín, María Quinatoa, Mónica Simbaña, Nelly Guamán, Silvia Guachamín

Cronistas de San Juan de Calderón:

Edgar Quisilema, Emilio Shugulí, María del Carmen Carvajal, Mauricio Ushiña, Roberto Velasteguí, Rolando Shugulí, Víctor Gualoto

Cronistas de Carapungo:

Geovanny Cevallos, Ricardo Aguirre, Rosa Mosquera.

Equipo gestor:

Natalia Dávila Salguero, María Fernanda Buendía, Lucía Yáñez.

Diciembre de 2022

RESUMEN

Calderón es el gran espacio en donde la diversidad étnica, social, cultural, intergeneracional, se ha hecho presente; y esta condición nos ha llevado a tratar de incluir una mayor diversidad de voces en esta crónica. Es por eso que presentamos a continuación las breves historias de San Juan de Calderón, un barrio consolidado hacia mediados del siglo XX, con una población indígena y mestiza; Llano Grande, territorio ancestral descendiente de los Quitu Caras; y Carapungo, barrio novísimo conformado en los años 80 y centro de acogida de la gran migración del país a Quito.

Conscientes de la limitación del marco de este documento, por su extensión, presentamos unas historias que podrán empezar a acercarnos a la riqueza y dimensión de este gran territorio denominado Calderón.

Esta crónica está escrita a partir de los testimonios de un grupo de habitantes de la parroquia, presentando *otras* narrativas que constituyen también la memoria sociocultural de este territorio.

Palabras clave: Diversidad cultural, ancestralidad, migración, interculturalidad.

Crónicas de Llano Grande, Carapungo y San Juan de Calderón

Previo a la colonización, y hasta inicios del siglo XX, el territorio que actualmente constituye la parroquia de Calderón era llamado *Carapungo*, palabra derivada del kichwa conformada por los términos *Kara* y *Pungo*. El significado de esta palabra aún no está claro, sin embargo, las investigaciones históricas han posicionado dos posibles traducciones: “Puerta o entrada del pueblo Quito-Kara” y “Puerta de Cuero”, por la antigua costumbre de utilizar el cuero para elaborar las puertas de las casas (GAD Parroquial, Calderón, 2019).

En 1897, con la separación de Carapungo de la parroquia de Zámbez, este territorio adopta el nombre de Calderón en honor al héroe independentista Abdón Calderón. Por la escasez de fuentes de agua²⁵ por mucho tiempo la población de Calderón fue reducida.

El historiador Manuel Espinoza Apolo señala que “es probable que el caserío de Carapungo (hoy Calderón) surgió como un espacio territorial libre, marginal del sistema de haciendas que se establecieron en la zona desde el siglo XVIII”. Desde esta interpretación se deduce que el pueblo de Carapungo es el resultado de la confluencia de familias provenientes de lugares cercanos, como Zámbez, Pomasqui y Guayllabamba (DMQ, 2012). Este territorio está atravesado por la vertiginosa expansión urbana que inició en la década de los 90 y que se aceleró a inicios de este siglo, posicionándose como área preferencial en la búsqueda de alternativas de vivienda propia (Guerrero Miranda, 2010).

²⁵ En la memoria persiste la imagen de los aguateros indios, con sus maltas o pundos a la espalda, acarreando el agua desde el pogyo de Umayacu y la quebrada Guevara, hacia el centro parroquial, en donde se la vendía.

Estos antecedentes convierten a Calderón en un lugar que refleja la diversidad y multiculturalidad del país. En la parroquia conviven diferentes microculturas, en la que la autoidentificación mestiza es la mayoritaria; mientras que familias de Oyacoto, Santa Ana, La Capilla se autodefinen como Caras. Por su parte, los pobladores de las comunas de San Miguel del Común, Tushumbuy, Collas, Chinguiltina, Tajamar, La Capilla, Churolooma, Landázuri y Llano Grande se reconocen como descendientes del pueblo Quito Cara. La población afroecuatoriana se encuentra radicada mayoritariamente en Calderón, en los barrios Zavala, La Bota, y Carapungo (DMQ, 2012).

Llano grande: el matrimonio tradicional

Los matrimonios tradicionales de Llano Grande fueron una costumbre que se practicaba hasta fines de los años 70. Después de eso, se fue dejando de hacer porque mucha gente migró fuera de la parroquia y se fueron a vivir a la ciudad. Esta migración se dio por la falta de servicios básicos para la comunidad, como el transporte. Otra razón para la pérdida de esta tradición es el fallecimiento de los mayores de la comunidad, ya que con ellos “mueren” la historia y las tradiciones. Sucede también que muchas veces los hijos ya no desean heredar esas prácticas, y ahí se pierden, porque no se puede hacer una transmisión intergeneracional.

La fiesta empezaba tiempo antes, de hecho, desde el enamoramiento pues sin eso no había matrimonio. Aunque a veces, sí. Sin embargo, este primer paso era deseable. Así que lo primero que sucedía era el enamoramiento, que comenzaba en los ríos de las quebradas, a donde bajaban los jóvenes.

Bueno, antes ya les echaban el ojo a las guambras que les gustaban, pero en el río se concretaba. Cuando estaban allí, el muchacho escondía una prenda a la joven que deseaba enamorar, y repetía esta especie de ritual hasta que ella le aceptaba. Una vez que los dos se confesaban este amor, lo

avisaban a los padres. Era así cómo funcionaba en antaño: si a los papás del muchacho les caía bien la joven, entonces era bien recibida; cuando no, la joven tenía que empeñarse para conquistar el corazón de la familia del muchacho.

El siguiente momento era la pedida de mano, que se hacía en casa de los padres de la joven. El muchacho debía llegar con su canasta de “mediano”, es decir, una canasta llena de alimentos, con una malta de chicha y una botella de trago. Era un presente para los padres de la joven con el que pedían su mano. Si el joven les caía bien, le recibían de buena manera; y en esa misma visita, los padres de las dos partes se ponían de acuerdo y definían la fecha del matrimonio. Siempre se celebraba primero el matrimonio civil y luego el eclesiástico. Sucedió el mismo día, pero sucedía en ese orden.

No siempre era tan fácil y, en ocasiones, las suegras ponían “pruebas” a sus futuras nueras. Una de esas solía ser la pelada de papas. La muchacha debía pelar bien delgadito las papas, porque si no le decían que era “carishina”. También se hacía la prueba de moler el morocho en la piedra de moler y luego preparar morocho de sal y de dulce. A veces la futura nuera lo lograba, y cuando no, pues el proceso de agradar a la suegra demoraba más, o nunca llegaba a darse.

Seguido a esto, madres y padres de los novios escogían a los padrinos y, para pedirles que lo sean, llegaban a la casa de estas personas con un mediano. Los padrinos eran muy importantes, ya que daban consejos cuando se hacía el *masalla*, vestimenta para los novios, y debían ser una guía y compañía para sus ahijados a lo largo de su vida.

Luego, para empezar a preparar la fiesta, se pedía jocha a las personas conocidas, que podían ser familiares, amigos, vecinos. La jocha es una contribución que se pide y que debe ser devuelta en el futuro, cuando la persona que da la jocha lo solicite. Esto se hacía porque no había dinero para organizar una fiesta tan grande como un matrimonio. Era la costumbre dentro de la comunidad y se iba de casa en casa pidiendo. Entonces pedían que hagan jocha de chicha, mote, papas, huevos, gallinas.

Finalmente, llegaba la fiesta, la que se desarrollaba a lo largo de días y con varios rituales. El sábado se hacía la primera fiesta, en la casa de la novia. Ese día se entregaba un mediano a los padrinos. Desde ese día hasta el domingo estaban presentes la banda y el pijanero, quien tocaba el pingullo y el tambor.

El domingo, la fiesta se hacía en la casa del novio. Primero se celebraba el *quiruaysana* que es el amarre de los novios. A cada uno de ellos, al novio y a la novia, se les amarraba con *chumbis* (fajas). Dos tías sujetaban la faja del novio por su espalda; lo mismo se hacía con la novia y su faja era sujeta por dos tíos. Luego, se hacía la carrera “a la ganada”, desde la casa de la novia hasta casa del novio, con personas sujetando los chumbis desde atrás. Ayudando. El novio debía ir por el camino largo y la novia corría por el camino más corto. Quien llegaba segundo perdía y le tocaba tomar unos cuantos pilches de chicha.

Ya en la casa del novio, se hacía la *misamanta*, una tela que partía de una mesa y se extendía para colocar el mote con cáscara y otras comidas. A la cabecera de la mesa estaban los novios y abajo los padrinos; alrededor se ubicaban las personas que acompañaban.

Luego de eso, la nuera daba el *hachun* a la suegra. El hachun era una colada de maíz con arroz que se colocaba en un pondo de barro, el cual debía llevarlo cargado la nuera con ayuda de familiares y amigos. Lo deseable era que la suegra lo recibiera bien, pero en ocasiones, la nuera no era del gusto de la suegra, quien al recibir el pondo, lo rompía. Este día nuevamente se entrega un mediano a los padrinos.

El domingo por la noche se hacía el *masalla*, tocando tambor y pingullo. La familia llevaba velas alrededor del espacio, formando un círculo alrededor de los novios en el medio. En la masalla el padrino aconsejaba a la novia y al novio. Una vez terminada la música de la masalla, esta vez con la banda, los padrinos llevaban a acostar a los novios a la cama, con lo que terminaba la celebración del domingo. Al día siguiente, los padrinos debían llegar a levantar a los

novios, es decir que los novios debían permanecer en la cama hasta que llegaran a levantarles. Pero si el padrino llegaba y les encontraba levantados, los papás de los novios —ahora esposos— les castigaban a los padrinos diciendo que habían “descuidado” a los novios.

Luego del festejado domingo, la celebración seguía el lunes. Ese día se iba a la casa de los padrinos que brindaban un chocolate, y preparaban una gran comilona con los medianos que habían recibido el día sábado y domingo. Sobra decir que la fiesta continuaba uno o dos días más, dependiendo de la cantidad de chicha que quedara, porque había que terminarse la chicha.

También estaban los invitados quienes aportaban dando plata a los padres de los novios, a eso se le llamaba *charichina*, y cuando llegaban a la casa de los novios, se hacía el “ajuste”. Esto era el agradecimiento que se hacía por el aporte, entonces se les ajustaba con comida, con grandes platos de barro llenos de carne, queso, huevos y un pilche de chicha.

Parte importante de los elementos del matrimonio era la vestimenta realizada por tíos y tías (personas mayores de la comunidad). Ellos solían bordar el anaco y la camisa, los chumbis y el capisayo. Los padrinos solían dar la vestimenta a los novios y a los papás; tanto el vestido para el día del matrimonio como para el día siguiente.

La vestimenta de la novia constaba de camisa larga, hasta por debajo de las rodillas, y era bordada; anaco azul o verde oscuro de paño con bordados; debajero; *mama chumbi* (faja gruesa); *guagua chumbi* (faja delgada); *lishta*, especie de pañolón grande para cubrir la cabeza; collares de coral rojo con monedas de plata; y aretes de plata.

Los bordados: de las vestimentas de las novias, a nuestra vestimenta cotidiana

De estos bordados visibles en las vestimentas de las novias, pero también en la ropa utilizada cotidianamente,

hablaremos un poco más. En la actualidad, Llano Grande cuenta con un grupo de bordadoras que revitalizan la vestimenta tradicional de esta parroquia. Hasta hace pocos años, habiendo estado en riesgo de desaparecer, la vestimenta de Llano Grande era bastante desconocida a pesar de ser una de las vestimentas indígenas propias de las comunidades ancestrales de estos territorios. A partir del impulso promovido por una familia, desde el 2015 se retomó el bordado característico de esta vestimenta y se inició un proceso de formación en este oficio para todas las personas interesadas en aprender, ya sea por distracción o por el deseo de mantener vigente una tradición en la vestimenta.

De la familia Simbaña, dos hermanos que viven en Madrid organizaron unos talleres de bordado con mujeres que habían migrado desde aquí. Ellos, al trabajar en el Museo del Traje de Madrid, establecieron una alianza para iniciar esta actividad, con lo que fue allá donde se inició este proceso. Luego ya se lo estableció acá, cuando la compañera presidenta del cabildo, en el año 2016, abrió un taller de bordado junto con Mónica Simbaña, al cual ingresaron 25 mujeres. Luego terminó el cabildo de la compañera, pero Mónica decidió continuar y desde allí ha llevado adelante este trabajo de enseñar el bordado y revitalizar la vestimenta tradicional de Llano Grande.

Muchas de las mujeres que son parte de los talleres, llegaron sin ningún conocimiento en el bordado, sin embargo, aprendieron y ahora ya se han vuelto expertas en bordar camisas, y en realizar todo tipo de trabajos para adornar bolsos, adornos, tapetes y demás.

Los motivos que bordan refieren a su territorio y a lo heredado de sus mayores. Bordan flores de papa porque era uno de sus alimentos básicos. Para las bordadoras, representar esa imagen refiere al respeto a la memoria de sus abuelos y abuelas, del campo, del alimento que siempre estuvo presente. También bordan colibríes, no solamente porque es la marca de su organización —Kinti—, sino porque se tiene la creencia de que, cuando un colibrí llega a una

casa, se trata de un abuelo que llega a visitar y decir que se encuentra bien. Son buen augurio.

Vestimenta tradicional de Llano Grande



Fundación Quito Eterno, doña Carmen Suquillo con la vestimenta tradicional.
Llano Grande, 2022.

Las camisas, como ellas llaman a las blusas largas usadas por las mujeres, están formadas por ocho piezas: dos hombreras, dos mangas, cuatro pechos. Hacer estas blusas, desde su confección, su bordado, y luego compartir este conocimiento, es lo que las motiva a continuar; ya hay grupos de jóvenes que se han interesado por el bordado al

darse cuenta de que, con ese oficio, pueden elaborar sus propias vestimentas. Ha sido una buena motivación para jóvenes que participan en grupos de danza y que antes alquilaban sus trajes, pero que, luego de aprender el oficio, ya los elaboran ellos mismos. Esta es la manera en la que promueven que la vestimenta tradicional continúe vigente, a través de procesos formativos, de la motivación de que contiene la memoria de los mayores de la comunidad, de ser la posibilidad de generar ingresos económicos, y —lo más importante— ser parte de un grupo que se apoya, se acompaña, en donde aprenden juntas y son motores de avance para su comunidad.



Cronistas Participantes

Carmen Cruz, Carmen Suquillo, Cecibel Navas, Cecilia Sanguña, Diana Ponce, Jessica Tasintuña, Lucrecia Tituaña, María Belén Loachamín, María Quinatoa, Mónica Simbaña, Nelly Guamán, Silvia Guachamín: Habitantes de Llano grande y bordadoras.

Francisco Loachamín: Habitante de Llano Grande.

Carapungo: La diversidad está en la fiesta

Carapungo se fundó a raíz de las 10 000 casas que se hicieron y entregaron durante la presidencia de León Febres Cordero (1984-1988). El plan “Pan, techo y empleo” fue la posibilidad para miles de migrantes de todo el país de conseguir una vivienda propia. Es así como Carapungo empezó a poblarse de manera acelerada, sobre todo a partir de la década de los 90. Antes de eso, contaba con población indígena huasipunguera, que trabajaba en las haciendas que se extendían en el territorio actualmente comprendido como la parroquia de Calderón.

Para la década de los 80, y con el proyecto de vivienda, empezaron a llegar personas de todas las provincias del país. Para la gente que ya residía en la zona, fue un cambio abrupto cuando dejó de ser un lugar en el que no había calles, ni luz, no había iglesia. Es decir, Carapungo apenas empezaba a poblar sus desérticas lomas con casas, las cuales en cuestión de décadas se convertirían en una gran mancha urbana que no detiene su expansión.

Aunque en 1894 se construyó la primera etapa, recién el 18 de noviembre de 1986 se hizo la entrega simbólica de la primera casa. Es por eso que las fiestas de Carapungo se celebran en esa fecha.

A pesar de tratarse de un territorio poblado de manera reciente, éste ya cuenta con una diversidad poblacional que representa a todas las regiones del país. Los cronistas cuentan que hay habitantes de Manabí, Esmeraldas, Loja, Sierra Centro, Amazonía, Sierra Norte; es decir, una muestra de todo el país y cada grupo con sus particularidades y dinámicas establecidas.

A diferencia de lo que puede pensarse, esta diversidad puede convertirse en su gran fortaleza, ya que se trata de la posibilidad de generar intercambios culturales de gran potencia, pero siendo una población que recién empieza a tener raíces carapungueñas; es decir, personas que ya han nacido ahí y no han llegado por temas de migración, ya han logrado encontrar un punto de convergencia: su fiesta.

La fiesta del 18 de noviembre

Esta fiesta mencionada anteriormente, que es celebrada el 18 de noviembre de cada año, se ha convertido en la coyuntura de encuentro para la diversidad de culturas que allí se encuentran. Esta celebración, que es organizada por el Comité Central Pro Mejoras de Carapungo, empieza con el Desfile de Confraternidad, que es la actividad más característica, ya que allí se puede ver desde el folclor andino hasta la cumbia colombiana.

El desfile es financiado por las organizaciones que participan, pero también cuenta con apoyo de la Junta Parroquial, quienes, junto al Comité, gestionan auspicios y buscan apoyos. La comunidad también da sus auspicios, a veces con comida, o con equipos que se necesiten para la fiesta, como por ejemplo carpas. Son más de 50 organizaciones que desfilan entre colegios, grupos de danza, grupos deportivos, cheerleaders, bikers. El desfile inicia en la calle principal y termina en el estadio, y va desde las 8 am hasta 2 pm.

Son parte de la fiesta también las ferias de comida, luego viene el pregón y la elección de la reina, que suele cerrar con baile popular. También se realizan campeonatos deportivos.

Cronistas Participantes

Geovanny Cevallos, Ricardo Aguirre, Rosa Mosquera:
Habitantes de Carapungo.



San Juan de Calderón: conectando familias a través de los tiempos

Nosotros, habitantes antiguos de San Juan de Calderón, les invitamos a compartir una parte de nuestra historia. Sabemos que es necesario mirar el pasado y conocer de dónde venimos para entender nuestro presente y futuro. Hablemos más allá de Calderón como centro parroquial, hablemos de Calderón a partir de uno de sus barrios más grandes, como es San Juan de Calderón. Aquí tenemos nuestra historia, costumbres y tradiciones, y nuestras propias dinámicas de desarrollo.

San Juan, en su origen, está compuesto por familias originarias del pueblo Quito Cara, nunca nos sumamos al incario y teníamos nuestro propio idioma, que era el chachipano²⁶, muestra de esto son los nombres con los que se denominan a ciertos lugares cercanos como Pomasqui, Pusuquí, Chinguiltina. Justamente, en la antigüedad, el territorio donde nos encontramos era conocido como *Chinguiltina*, que era un tipo de maíz cuyos granos tienen uniformidad y que era la variedad que se producía y produce hasta la actualidad en el sector. Aquí todavía podemos rastrear a las familias antiguas de este lugar por medio de nuestros apellidos; algunos de esos son: Ushiña, Gualoto, Guañuna, Quisilema, Shugulí, Simbaña, Lluglluna, Montas y Farinango.

En la época de la colonia, el territorio fue tomado por los hacendados, y en la República también perteneció a grupos

²⁶ Alfredo Costales, investigador, etnólogo y antropólogo, en sus investigaciones planteó que en la época prehispánica, los Quitus hablaban la lengua "shillipanu", que derivó en "chachipano".

con poder económico y político; en ese tiempo, el sector estuvo dividido en tres grandes haciendas: Tajamar²⁷, la hacienda de Elena Enríquez²⁸ y la hacienda de la Comunidad Oblata. A lo largo de los siglos, en esos espacios, hubo racismo y explotación. A los habitantes de aquí nos tenían como peones y huasícamas²⁹, y el huasipungo³⁰ nos tenía imposibilitados de acceder verdaderamente a la tierra. La Reforma Agraria³¹ de 1964 permitió que nuestros abuelos tuvieran sus terrenos y que se conformara este espacio que es San Juan.

Las nuevas familias y la articulación en torno a las fiestas

Ya para ese tiempo, San Juan era un pequeño pueblito con una calle principal donde había unas pocas casas hechas de barro con techo de paja. Éramos una población eminentemente dedicada a la agricultura y al pastoreo de chivos y borregos; aunque también otras personas trabajaban de albañiles en la ciudad. Desde estos primeros tiempos, ya teníamos nuestras fiestas que eran amenizadas con arpa, hoja de capulí, violín y guitarra. Con el paso del tiempo, fueron llegando familias nuevas con apellidos como Puebla, Almeida, Molina, Jiménez, Carvajal, Encalada,

²⁷ La Hacienda Tajamar perteneció a Marietta de Veintemilla, mujer relevante en la política del Ecuador de fines del siglo XIX e inicios del XX. Posteriormente fue adquirida por la familia Romoleroux.

²⁸ Habitante de Pomasquí y heredera de la Hacienda Bellavista perteneciente a su familia Enríquez Espinoza. Al llegar la Comunidad Oblata al sector, entregó parte de la hacienda para la construcción del centro educativo que hoy en día lleva su nombre: "Unidad Educativa Elena Enríquez".

²⁹ Indígenas a cargo de la limpieza de las casas en las haciendas.

³⁰ Era un espacio de tierra, una parcela, que entregaban los hacendados a los indígenas para ser cultivada y trabajada, sin recibir compensación económica o recibiendo valores insignificantes. En aquella parcela, los indígenas, solían construir sus pequeñas chozas para vivir. La producción de aquel trabajo era propiedad del hacendado.

³¹ La Ley de Reforma Agraria y Colonización fue aprobada en 1964 y estableció una serie de políticas para desconcentrar las tierras de manos de los terratenientes, así como las administradas por IERAC (Instituto de Reforma Agraria y Colonización), a través de las que se adjudicaron tierras a los campesinos más pobres.

Gonzáles, Cabezas, Jaramillo, López, Velasteguí, Paredes, Tufiño, Aguirre.

Evidentemente había una separación entre las familias antiguas y las recién llegadas, por lo que la Iglesia tuvo un rol importante al aglutinarnos como comunidad en torno a la Fiesta de los Santos, celebrada el 24 de junio en honor a San Juan. Ahí también se conjugaron las tradiciones nativas con el ritual religioso, lo mismo sucedió en el resto de fiestas como las de María en el mes de mayo y en Navidad.

Las fiestas celebradas

Aquí hemos celebrado varias fiestas, algunas de las cuales se dejaron de hacer por los cambios en el barrio, pero que se están retomando. Ejemplo de eso es una celebración que nos impactó ver: el recibimiento de los Yumbos de Pomasqui en junio; con ellos antes llegaban también los santos *padres*, los *pingulleros* y los *monos*³². Antiguamente, cuando llegaban a nuestro barrio, entraban a las casas. Las familias antiguas les recibían con comida y chicha; y cuando no, los monos se iban a recoger zambos, maíz o lo que encontraban para dar de comer a los yumbos. Los abuelitos cuentan que una vez hasta se llevaron un chivo. Esta es una costumbre simbólica que muestra la reciprocidad, porque ellos iban a danzar por nuestros santos y nosotros agradecíamos con la comida que les dábamos.

Otra fiesta era la del Mes de María (mayo) en la que sólo se le nombraba prioste a la gente soltera porque se decía que “les va a hacer el milagrito”, y eso se cumplía porque pasaba la fiesta y los que habían sido priostes se casaban. La fiesta duraba sábado y domingo, y el lunes se brindaba el “calentado”, que era una continuación de la fiesta, y se desarrollaba así:

Lunes, a las siete de la mañana sonaba el primer volador, que era el llamado del prioste. Ahí nos daban chicha y caldo

³² Personajes y músicos de la fiesta popular.

recalentado de lo que había sobrado de la fiesta. A veces, si llegaba más gente, el prioste cocinaba de nuevo: cogía dos gallinas y ponía a cocinar. A veces duraba hasta 3 o 4 de la tarde, si ya se quedaban, volvía a tocar la banda. Y la gente que regresaba del trabajo se unían a bailar de nuevo.

El martes era otra fiesta. Y el miércoles tocaba ir a lavar las ollas. Ese día había un juego entre las cocineras:

“Mi mamá sabía llegar a la casa cargada de la cabeza, patas, manos. Venía con el mondongo. Parece que la dueña de casa les daba cinco partes del chivo o borrego a cada una, y si se descuidaban, la que era más pilas le quitaba y era para ella. Yo me acuerdo que mi mamá venía agarrado bastante porque era buena para robar. Llegaba picadita y llegaba tiznada³³ la cara y las piernas” (Quisilema, 2022).

Carnaval era otra celebración hermosa, aunque brusca. Los muchachos nos reuníamos y agarrábamos baldes con agua, y estábamos pendientes porque a la persona que encontrábamos, le bañábamos. ¡Hasta nos metíamos a las casas! Como no había agua potable, y toda el agua que teníamos era por abastecimiento de tanqueros, entonces entrábamos a robar el agua que tenían guardada en las casas, llenábamos los baldes y con eso mojábamos a cualquiera que encontrábamos. ¡Hasta nos revolcábamos en la tierra! De casa en casa íbamos subiendo, golpeando cada puerta para mojarles porque “encontrar a alguien seco, era pecado”, como decimos aquí. Jugábamos así hasta hace unos 25 años, y lo retomamos hace unos 8 años. Inclusive llegamos a hacer un desfile, tal como se hace en Amaguaña, pero por diferencias con el objetivo del evento dejamos de hacerlo. Ahora hay tantas ordenanzas, que ya no se puede jugar, aunque todavía nos damos maneras para celebrar

³³ Pintados los rostros con hollín de la tullpa o del horno de leña.

como antes, con agua, con harina, con lo que hubiera; y a cualquier hora, así sean las diez de la noche, nos ponemos a jugar. ¡Carnavaleros de peso!

Otra fiesta es la de San Juan, nuestro santo patrono, que se celebra el 24 de junio. La fiesta empieza con la misa y una vez que termina, antes de salir de la iglesia, el padre pasa el priostazgo a los responsables para el siguiente año. Al salir, los priostes llevan al santo patrono de aquí por todo el parque y van acompañados de la banda. En las fiestas, cada participante tiene su rol, siendo uno de los principales el del prioste; y también hay elementos infaltables como son la banda de pueblo, los personajes como los capariches y payasos, los toros populares, la quema de chamiza, los castillos y los fuegos pirotécnicos.

La chamiza, que es la quema de ramas secas para formar el fuego en el centro de la fiesta, es muy importante. Para tener lista la chamiza, un mes antes de la fiesta, es decir desde mayo, los priostes convocaban a las familias, y a quienes quisieran ayudar, para ir a cortar chilcos por los sectores de arriba de San Juan. Entre todos hacíamos esta actividad y dejábamos secar a lo largo del mes. El sábado de vísperas subíamos en camiones para llevar las ramas, pero antes de que hubiera camiones, cargábamos en la espalda. Todo se traía hasta acá y cuando empezaba la fiesta prendíamos la chamiza y con ese fuego nos calentábamos y se amenizaba la noche. Esa era nuestra costumbre y todo se hacía con la banda.

Ahora, las autoridades restringieron la chamiza porque ya no hay dónde hacerlo, solíamos hacerlo en la plaza, pero ahora ya no se puede. Antes lo hacíamos porque esto era una cancha de fútbol de tierra y los muchachos salíamos el fin de semana a jugar los partidos, las planchas, los trompos; más allá, en otro lugar cerca, jugaban la pelota nacional; pero en alguna directiva adoquinaron, hicieron el edificio de la casa comunal y todo se acabó. Es decir, ya no se puede prender la chamiza ni hacer las fiestas como antes.

Estas fiestas de las que hemos hablado tenían un

objetivo, no era sólo bailar, sino construir y luego mejorar la iglesia. Se trajeron las piedras de los ríos, e inclusive de Papallacta las traían. Sobre todo en las fiestas de San Juan, se llamaba la atención a los priostes del aporte que iban a dejar ese año al barrio, entonces pintaban paredes, mejoraban la iglesia, entre otras acciones de colaboración.

Iglesia de San Juan de Calderón



Fundación Quito Eterno. Novena en la iglesia de San Juan de Calderón, 2022.

El elemento sagrado para San Juan de Calderón

Pero la ritualidad no solamente está presente en la fiesta popular, sino en otro elemento esencial para la vida: el agua. Habiendo sido desde siempre una zona seca, había

una consideración especial del agua como sagrada por lo escasa que era. Era muy valorada y se optimizaba el uso de toda el agua que había. Si había agua de lluvia, ésta se recogía, porque si no, el pueblo tenía que hacer grandes sacrificios para traer agua. Cotidianamente había que bajar a Pomasqui, al río Villorita, para proveerse de agua para las necesidades más básicas, como cocinar y asearse. Hacia allá bajaban las personas de Marianitas, Bellavista y San Juan.

Cuando llovía también se aprovechaba para recolectar agua de las tejas, haciendo las canaletas en las casas con chaguarquero o con las hojas de cabuya para recoger en pundos. Hasta 1970, aproximadamente, había que bajar a ver el agua en el río Villorita ya que en esos años llegaron los tanqueros. Aquí no solamente faltaba el agua, sino también la luz:

“Tenía 35 años y rogaba a que venga a dejar el agua, lloraba duro yo. Yo vivía en Quito, mi señora estaba aquí con mis hijos, pero falleció mi señora y me tocó venir acá a vivir con mis hijos. No había ni luz ni agua. Cómo sufría yo, yo sí lloraba, lloraba duro. Madrugado para ir al trabajo, corre a rogar a los tanqueros que vengan a dejar el agua” (Gualoto, 2022).

“Ir a la quebrada para traer agua tomaba todo el día: mi mamá se iba, salía a las cinco de la mañana y regresaba a las seis de la tarde. Una sola jornada se iba mi mamá. Un burro llevaba dos barriles para traer el agua sólo para la comida, porque no había agua ni para bañarnos; y el otro burro llevaba los costales de ropa porque éramos ocho hermanos. Llevaba la ropa, mamá venía de noche porque todo el día se quedaba a lavar y venía ya oscureciendo con el barril de agua y la ropa mojada para secar en la casa. (...) No bajábamos a bañarnos allá porque el río era bien crecido, si se descuidaba se iban los

guaguas ahí (en la corriente del río). Yo era la mayor y me quedaba cuidando a mis hermanos hasta que mi mamá venga. Iba mamá pasando un día a llevar el agua para la comida” (Carvajal, 2022).

El agua fue y es un tema complejo para nosotros, que desde siempre nos hemos dedicado a la agricultura, pero cuando faltaba el agua organizábamos rogativas para pedir la lluvia para los sembríos:

“Aquí nunca hubo riego. Aquí se hacían rogativas. Cuando no llovía, salíamos en procesión con el santo San Pedro, el santito San Juan y el Señor del Árbol. Íbamos de Bellavista a San Juan. Cuando era pequeñito recuerdo que le sacaron a San Pedro de Tajamar, que le tenían fe. Ahí salían tres: San Pedro, San Isidro Labrador y la Virgen de la Merced, y a veces llovía. Ya cuando estábamos por Bellavista, caía un aguacerón. Es por la fe que tenemos todavía. Solo la hacienda de Tajamar tenía esos santitos y tenían su propia capilla. De verdad sí llovía. Las rogativas se hacían de acuerdo al tiempo cuando no llovía, tal vez tipo marzo. No se hacía todos los años, solo cuando no llovía” (Shugulí, E., 2022).

Pensarnos a futuro

El agua se resolvió, la luz y el alcantarillado también, pero otros problemas llegaron pues hacia el año 90 empezó la arremetida de la urbe, que entró de manera violenta y que terminó por absorbernos. Antes, por aquí era más bonito, hoy ya nadie se conoce. Las familias nativas aún estamos aquí, sobrevivimos, y nos resistimos a desaparecer, y parte de eso lo hacemos manteniendo las fiestas. Aunque hoy en día las políticas han establecido regulaciones e impiden que hagamos nuestras fiestas de manera libre, aun así nos mantenemos.



Pero también necesitamos pensarnos a futuro, tejiendo una propuesta intercultural para fortalecer nuestra memoria y la identidad de nuestro barrio. Retomar la importancia del maíz y el agua como elemento sagrado. Recordar nuestra historia de cuando estábamos completamente apartados del centro de Quito y luchábamos por lo que necesitábamos. La memoria y la interculturalidad deben permitirnos saber con quiénes convivimos; y a quienes llegan, enterarse de quiénes construyeron este barrio y que dieron la posibilidad de que hoy puedan llegar nuevas familias a vivir aquí. El barrio ha sido construido por estas personas nativas, y la urbanidad ha hecho que perdamos historias y memoria del barrio.

Aquí viene gente de todo el país, y necesitamos articularnos y conocernos. No queremos estar separados, por eso consideramos la cultura para tejer cosas y es importante para resolver temas de violencia. Donde hay cultura, las problemáticas sociales merman en cierto grado. Los jóvenes se encuentran, participan en arte y tienen otras cosas que hacer.

Queremos pensar a futuro, siendo la gente que hemos sido y que somos. Nos enorgullecemos de tener de todo gracias a nuestros dirigentes que han donado, gestionado y construido estadio, cementerio, subcentro de salud, iglesia, canchas de básquet, vóley y fútbol. La gente es colaboradora. Hay mucha gente que viene a vivir y el barrio les ofrece todo lo necesario. Aquí lo representativo somos nosotros, la gente. La gente viene de otros barrios para estar con nosotros, vienen a jugar vóley, a compartir, y es porque somos amables y acogedores. *"Si habla con nosotros dos minutos, ya quiere quedarse y vuelve al otro día".*

Y finalmente, debemos pensarnos como un territorio autónomo. El primer paso es que Calderón se haga cantón, y luego llevar adelante la petición de ser parroquia. Los dirigentes de aquí deben unirse para hacerlo, y se podrá hacer porque nuestros dirigentes han sido buenos, han sido ad-honorem, como se dice, poniendo “plata, persona y tiempo”. Siempre hemos sido de lucha y queremos continuar siéndolo, pero cada vez uniéndonos más entre quienes estamos y con quienes vendrán.

Cronistas Participantes

Edgar Quisilema, Emilio Shugulí, María del Carmen Carvajal, Mauricio Ushiña, Roberto Velasteguí, Rolando Shugulí, Víctor Gualoto: Habitantes de San Juan de Calderón.

Referencias

- Avilés Pino, E. (n.d.). *Huasipungo - Historia del Ecuador*. Enciclopedia Del Ecuador. <https://www.encyclopediadelecuador.com/historia-del-ecuador/huasipungo/>
- Enzensberger, H. M. (2015, mayo 3). *Elena Enriquez Una Mujer Vigente*. Buenas Tareas. <https://www.buenastareas.com/en-sayos/Elena-Enriquez-Una-Mujer-Vigente/72390484.html>



- Guerrero, P. (n.d.). La Gestión urbana en la parroquia metropolitana Calderón del Distrito Metropolitano de Quito: consideraciones urbanas hacia un modelo de ciudad deseable. [Tesis de Maestría, Programa de Desarrollo Local y Territorial. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO-Sede Ecuador]. In *Repositorio DSpace*. <http://hdl.handle.net/10469/8450>
- Jácome, V. J. (2011, abril). Economía política e identidades en las comunas peri-urbanas de Quito [Maestría en Antropología, FLACSO Sede Ecuador]. Repositorio Digital FLACSO Ecuador. <http://hdl.handle.net/10469/5449>
- Jordán (compilador), F. (2003). Reforma Agraria en el Ecuador. In *Biblioteca Virtual CLACSO*. Biblioteca Virtual CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Bolivia/cides-um-sa/20120904031218/13reforma.pdf>
- Secretaría de Cultura, Quito Turismo, y Administración Zonal Calderón. (2012). *Calderón, Cultura y sitios de interés*. Quito Turismo. <https://www.quito-turismo.gob.ec/descargas/guiacalderonweb.pdf>

HITO

de la parroquia

CALDERÓN



El maíz de San Juan de Calderón

Cronistas de Llano Grande:

Carmen Cruz, Carmen Suquillo, Cecibel Navas, Cecilia Sanguña, Diana Ponce, Francisco Loachamín, Jessica Tasintuña, Lucrecia Tituaña, María Belén Loachamín, María Quinatoa, Mónica Simbaña, Nelly Guamán, Silvia Guachamín.

Cronistas de San Juan de Calderón:

Edgar Quisilema, Emilio Shugulí, María del Carmen Carvajal, Mauricio Ushiña, Roberto Velasteguí, Rolando Shugulí, Víctor Gualoto.

Cronistas de Carapungo:

Geovanny Cevallos, Ricardo Aguirre, Rosa Mosquera.

Equipo gestor:

Natalia Dávila, María Fernanda Buendía, Lucía Yánez.

Diciembre de 2022

RESUMEN

En el contexto de heterogeneidad cultural del territorio, se ubicaron tres hitos culturales que responden a sectores importantes en la conformación de Calderón, estos son: el maíz de San Juan de Calderón, el Capariche de Llano Grande y una canasta con productos provenientes de todas las provincias del país, que representa la migración a Carapungo de familias de todo el Ecuador³⁵.

El presente ensayo expone las principales motivaciones de los cronistas para priorizar cada uno de los hitos expuestos. Las nuevas generaciones de Calderón han incorporado la heterogeneidad cultural como parte de su identidad y, junto con las influencias urbanas, van construyendo sus propias formas de expresión y sus códigos culturales. Lo que une a las diferentes culturas y pueblos es su característica de subalternidad frente a la cultura moderna hegemónica y la resistencia a la homogeneización.

Palabras clave: Heterogeneidad cultural, cultura subalterna, cultura moderna, maíz, diversidad.

³⁵ Cabe señalar que hoy Calderón también es habitada por personas en condición de movilidad humana provenientes de países como Venezuela, Colombia, entre los principales.

El maíz de San Juan de Calderón

Elementos de contexto y marco conceptual

Los orígenes de Calderón están ligados a los procesos migratorios del campo a la ciudad, es así que desde la época colonial, este territorio fue ocupado por indígenas “libres” provenientes de poblados cercanos. La ocupación de esta parroquia en sus inicios fue limitada, por ser un territorio con escasez de fuentes de agua y poca pluviosidad.

Con el proceso de urbanización de los lugares aledaños a Quito, a inicios de los años 80, el crecimiento poblacional se aceleró con migrantes provenientes de todo el país. Esta característica configura a Calderón como un territorio en el que conviven muchas culturas, por tanto las identidades son diversas.

La heterogeneidad cultural de la parroquia limita la definición de un único hito cultural con el cual se identifiquen los habitantes de Calderón, en consecuencia, el proceso de levantamiento de la memoria social en busca de identificar un símbolo cultural que representa a los habitantes debió ampliar su espectro a fin de responder a las diversas identidades culturales que confluyen en la parroquia. Este ensayo recoge relatos que sostienen a los hitos culturales varios que surgieron en Calderón, con el fin de resaltar la diversidad de este territorio y la importancia que cada población participante le da a su propia representación imaginaria de su territorio. De ahí que no exista preponderancia entre el planteamiento de uno u otro hito cultural en esta vasta parroquia, por el contrario, cada hito elegido por los participantes de este proceso es de gran validez e importancia cultural.

Con estos antecedentes, el marco conceptual utilizado para la elaboración del presente ensayo se ubica dentro de los estudios de la cultura, desde la teoría de la heterogeneidad cultural, que hace referencia a la coexistencia de varios códigos culturales en un mismo grupo social. La heterogeneidad cultural, al mismo tiempo que plantea una mezcla armónica, también implica que en su interior hay una totalidad contradictoria, donde los elementos están en movimiento, acomodándose y sobreponiéndose (Vidal, 2021).

El autor que definió por primera vez la heterogeneidad cultural es Antonio Cornejo Polar, como una propuesta teórica que posibilite visibilizar las relaciones de poder existentes entre la cultura hegemónica y las llamadas culturas subalternas. Para este ensayo la reflexión gira en torno a la multiplicidad de culturas subalternas que coexisten en la parroquia de Calderón y la resistencia de los diferentes grupos sociales al proceso modernizador que apunta a homogeneizar las diferencias, y generar identidades funcionales a la cultura occidental capitalista que se impone como hegemónica.

La heterogeneidad cultural de la parroquia de Calderón

Considerando que la parroquia de Calderón tiene la más alta densidad poblacional entre las parroquias rurales del DMQ, con 1920 habitantes por Km², característica que acentúa la heterogeneidad cultural de este territorio, se ubicaron tres hitos culturales que responden a tres sectores importantes en la conformación de Calderón, estos son: el maíz de San Juan de Calderón, el Capariche de Llano Grande y una canasta con productos provenientes de todas las provincias del país, que representa la migración a Carapungo de familias de todo el Ecuador³⁶.

³⁶ Cabe señalar, que hoy Calderón es habitada por personas en condición de movilidad humana provenientes de países como Venezuela, Colombia, entre los principales.

El maíz de San Juan de Calderón

Para los cronistas de San Juan de Calderón, el maíz cultivado en sus terrenos representa mucho más que un producto agrícola, es considerado un símbolo de apego y pertenencia a su tierra. No todas las variedades de maíz se adaptan a la tierra árida, semidesértica de la parroquia, sin embargo, existen unos tipos de maíz que se han adaptado a San Juan de Calderón. Indican los cronistas que el maíz que se siembra en la zona no se produce en otros lugares, de igual manera, indican que, si traen semillas de otros territorios, estas no dan frutos en San Juan de Calderón. Por esto, los moradores de esta zona, exaltan y cuidan sus mazorcas de maíz.

Los cronistas señalan que el calendario agrícola en esta localidad gira en torno al cultivo de este cereal y que sus fiestas y tradiciones están atadas a los ciclos de las maiceras. El maíz se siembra con las lluvias en los meses de septiembre a diciembre. El agua es vida y es la base de la agricultura; al ser un recurso escaso en este lugar, que no cuenta con agua de riego, los moradores de San Juan de Calderón le dan mucho valor y veneran este elemento esencial.

Los cronistas cuentan que, a falta de riego, se hacían rogativas invitando a la lluvia, la tradición indicaba realizar una procesión con San Pedro de Tajamar, San Isidro Labrador y La Virgen de la Merced. Señalan que la lluvia llegaba después de la procesión y esto aumentaba la fe en los santos y en la eficacia de las rogativas. Recuerdan que esta actividad no se realizaba todos los años o en un tiempo determinado, sino que era una estrategia cuando no llovía por tiempos prolongados.

Comentan los cronistas que antes esta zona era agrícola y que además del maíz se sembraba otros productos como chochos, zapallos, arvejas; sin embargo, actualmente las chacras han sido sustituidas por construcciones habitacionales resultado de la urbanización de la zona, y sólo quienes poseen espacios junto a sus viviendas mantienen los cultivos de maíz.

El maíz es una planta nativa de América, alimento de los pueblos ancestrales desde antes de la colonización. En este sentido, representa también a los pueblos primigenios y sus culturas; es bien sabido que el maíz era un elemento sagrado, no sólo en lo que hoy es Ecuador, sino en los pueblos precolombinos del norte, centro y sur de América.

Al preservar este cultivo y las significaciones simbólicas que representa, se preserva también la cultura y cosmovisión indígena, ahí radica su relevancia. Para la comunidad de San Juan de Calderón, este hito amerita la construcción de un monumento en el que se represente la planta con la mazorca de maíz.

Los Capariches de Llano Grande

El oficio de barrendero en Llano Grande es muy antiguo, data de los tiempos de la colonia, cuando a los indígenas de la zona de Zámbez (actualmente las parroquias de Pomasqui, Nayón, Calderón y Zámbez) se les imponía encargarse del aseo de la ciudad. Cabe señalar que la condición de “indios libres”, es decir, mano de obra indígena que no estaba atada al sistema de haciendas, posibilitó que pudieran dedicarse a la labor de barrenderos recibiendo un salario que posibilitaba la subsistencia de los capariches y sus familias (Cofre, 2021).

Posterior a la separación de la parroquia de Calderón de Zámbez, el oficio de capariche se mantuvo en la comuna de Llano Grande quienes mantuvieron este trabajo a través del tiempo. Los cronistas comentan que al inicio se barría con escobas de isopichana (flor de Iso), que eran unas ramas grandes, y la basura se recogía con palas. Estos instrumentos de limpieza acompañaban a los capariches por toda la ciudad.

Los cronistas de Llano Grande indican que, antes de que se incorpore el servicio de transporte en Calderón, los trabajadores debían salir caminando para llegar a trabajar en Quito. La travesía iniciaba a las tres de la madrugada atravesando Llano Chico, Zámbez y el Inca, y llegando a Quito a las cinco de la mañana. Ya a inicios de los años

40, se implementaron dos o tres buses que realizaban el recorrido Quito-Calderón, cuyos clientes principales eran los barrenderos que trabajaban para el Municipio de Quito. Se dicen que de esta continua movilización de los trabajadores de Llano Grande, se originó la famosa canción del Simiruco³⁷. Actualmente, un porcentaje importante del personal de EMASEO (Empresa Metropolitana de Aseo de Quito) son habitantes de Oyacoto, Capilla y Llano Grande.

El indígena capariche, de la época colonial, se convirtió en un personaje de la fiesta popular, infaltable en las comparsas tradicionales quiteñas. Se caracteriza por su vestimenta de pantalón blanco, poncho rojo, sombrero café o peluca rubia y una máscara con facciones burlescas.

El Capariche como personaje popular nos recuerda los oficios del tiempo colonial dividido por castas, en donde el ser indio se encontraba en el último peldaño de la pirámide, por tanto, los oficios que se les asignaban eran considerados inferiores. Hoy, se reconoce la loable labor de los trabajadores de la limpieza, a ellos nuestro eterno agradecimiento por hacerse cargo de la salubridad de las urbes.

La diversidad cultural de Carapungo como un a canasta con alimentos de todo el país

Los cronistas de Carapungo indican que su llegada a esta localidad se dio como consecuencia de la necesidad de encontrar un sitio donde vivir al migrar desde diferentes rincones del país a la capital, en busca de trabajo. Comentan que la ocupación de Carapungo inició en los años 80 con el primer plan habitacional realizado en la presidencia de León Febres Cordero, en el que se construyeron diez mil casas.

³⁷ Simiruco es una forma popular de calificar a alguien como alegre, festivo, divertido, gracioso. Es el título de una canción en ritmo de capishca, escrita por César H. Baquero en 1950.

Ya en los años 90, la urbanización de la parroquia de Calderón, y en específico de Carapungo, se aceleró. Actualmente, aquí confluye una gran diversidad de culturas que, al llegar a este territorio, van reproduciendo sus prácticas culturales al tiempo que van asumiendo otras, reconstruyendo así identidades heterogéneas.

La heterogeneidad cultural no es necesariamente armónica: si bien coexisten en un mismo espacio, existen disputas de sentidos simbólicos entre unas y otras debido al choque cultural que significa el encuentro con el otro, con el distinto. Los cronistas cuentan que existen poblaciones de todas las regiones del país, pero que, por sus características culturales, se evidencia más los comportamientos y costumbres de las familias provenientes de la costa, mientras que la población de la sierra es más introvertida. Un grupo social importante en Carapungo es la población afroecuatoriana, quienes en los últimos años han reivindicado su cultura a través de expresiones artísticas como la danza y la música.

Los cronistas de Carapungo manifiestan esta heterogeneidad cultural en la imagen de una canasta de productos alimenticios provenientes de todas las provincias del país. La existencia de estas identidades en construcción, producto de la heterogeneidad, se refleja también en el acceso a estos variados productos.

Los cronistas son conscientes de que los procesos migratorios implican que, junto a la movilidad de las personas, se trasladen también sus historias y sus códigos culturales. Así, Carapungo se configura como un pueblo con diferentes raíces, pero que se va construyendo como un solo pueblo heterogéneo. Esa nueva identidad producto de la mezcla y la diversidad cultural se refleja en la nueva generación.

Los cronistas de Carapungo indican que las infancias ya son carapungueñas y pertenecen a una cultura urbana, atravesadas por el mundo rural de donde provienen sus ancestros. Las nuevas generaciones, con sus prácticas

artístico-culturales, reflejan la fusión y el encuentro de distintos sistemas culturales; reflejan también la resistencia y la lucha, porque en medio de la multiplicidad de culturas, el elemento en común es la subalternidad impuesta a todas ellas. Carapungo, al igual que la mayor parte de Calderón, es habitado por culturas subalternizadas de orígenes indígenas, afros, montubios o mestizos; todas son culturas populares, expuestas a procesos que tienden a la imposición de la moderna occidental en desmedro de las culturas tradicionales. En este panorama, el reto es lograr sostener los distintos sistemas culturales existentes en la parroquia de Calderón, buscando la unidad en la lucha contra la homogeneización y preservando las diferentes raíces identitarias.

El reto expuesto de lograr el equilibrio entre lo tradicional y lo moderno abarca no solo a Carapungo y Calderón: es el reto de la nación y de los pueblos no hegemónicos contemporáneos.

Referencias

- Punina, W., & Cofre, K. (2021). Historia del capariche quiteño y su papel actual en las comparsas de las fiestas populares [Trabajo de titulación previo a la obtención del Título de Licenciado en Ciencias de la Educación, Mención Ciencias Sociales. Carrera de Ciencias Sociales, UCE]. DSpace. <http://www.dspace.uce.edu.ec/handle/25000/24087>
- Vidal, T. (2021, 07 22). La heterogeneidad cultural como herramienta metodológica para mejorar la comprensión de la tradición oral. *Alternancia, Revista de Educación e Investigación*, 204-218. <https://doi.org/10.33996/alternancia.v3i5.688>

CRÓNICA *de la parroquia*

LLANO CHICO



Cronistas de la parroquia:

Alexandra Oñate, Betty Pulupa, Betty Taco, Carlos Guamán, Cristian Hernández, Eladio Parra, Freddy Oña, José Llumiquire, Julio Llumiquire, Korey Zurita, Raúl Parra, Rodrigo Pilatuña, Rubí Bastidas, Vicente Pulupa, Sebastián Díaz, Víctor Tufiño, William Carvajal, Wilma Flores.

Equipo gestor:

Natalia Dávila Salguero y Fernanda Buendía Gutiérrez.

Diciembre de 2022

RESUMEN

Llano Chico es el lugar en el que sus habitantes se reconocen por la historia que construyen a través de la música. Los sonidos que son muestras del mundo que les rodea y que llevan la energía de sus habitantes son los protagonistas de esta crónica. Junto con la música viene también su vestimenta, pues los cuerpos que cantan y crean melodías, también las bailan.

Esta crónica está escrita a partir de los testimonios de un grupo de habitantes de la parroquia, presentando otras narrativas que constituyen también la memoria sociocultural de este territorio.

Palabras clave: Banda, vestimenta, quebradas, cuevas, Sarapamba.



Haciendo bailar la historia

Las quebradas que nos definen

De colores y sonidos diversos son las historias del territorio de Llano Chico, abarcan las profundidades de las quebradas presentes y los sueños que los lanzan al futuro. Entre saludos, risas, voces graves y ánimos por contar, empieza a brotar lo que desde nuestra infancia los llanochiquenses hemos vivido.

Como aquellas faldas que las abuelitas llanochiquenses usaban, así mismo se extiende este territorio, con sus pliegues de falda de piedras y tierra que, entre baile y baile, han dado forma a tantas quebradas marcando el lugar de *Sarapamba*, que significa “valle del maíz” y que después fue llamado Llano Chico, como se lo conoce en español. Sin embargo, quienes crecieron en medio de estos subibajas y pendientes extremas, saben que la Guanguiltagua es una meseta juguetona, y que al crear sus quebradas las llenó de agua, pencos, plantas y maíz; pero también de llantos inexplicables provenientes de sus profundidades, de almas paseantes y de apariciones milagrosas.

Para quien no vive en zona de quebradas, hay que aclarar que estas marcan mucho más que una topografía, ellas definen la vida. Por sus profundidades baja el agua, antes en son de sangre circulante desde lo más alto de las montañas que la gestan; ahora, con el agravante de un crecimiento urbano desordenado y desprovisto de planificación en cuanto a servicios y tratamiento de aguas, desechos y protección de quebradas:

“Antes no había dotación de agua en Llano Chico y se proveían de la quebrada de Chaquishcahuayco y

de ahí se subía a hombros el agua en pundos; pero ahora, con la Bota y Carapungo, las aguas residuales caen allá y el agua está contaminada” (Oña, 2022)

También las quebradas son los espacios en donde las relaciones con los seres de otras dimensiones se materializan. Más allá de la creencia personal de cada lector, hacemos notar que la energía presente en las quebradas, por lo menos en los Andes ecuatoriales, es un factor innegable y que inevitablemente nos expulsan de sus áreas hacia el atardecer y anochecer. Sobran los testimonios de quienes lo hemos vivido: *“Pasaban por la quebrada Angarrachaca y se dice que se escuchaba a la caja ronca³⁸. La gente encendía cigarrillos y fósforos para poder pasar”* (Taco, 2022). Así mismo, en base a la cosmovisión andina que expresa que las quebradas son ingresos al mundo de los muertos, se puede entender el temor por permanecer hasta altas horas de la noche en estos lugares, ya que eran las horas en que las almas penantes que no habían podido cruzar al mundo de los muertos, salían a pasear:

“Entre Zámbez y Llano Chico hay la quebrada que los separa. Se iban antes caminando, bajando a la quebrada, y dicen que era muy densa, porque ahí hacían el descanso de los ataúdes cuando iban llevando a los a muertos a Zámbez” (Hernández, 2022).

³⁸ La caja ronca es un componente esencial en varias leyendas del Ecuador, sobre todo en la serranía. En las narraciones, se dice que muchas veces no se llega a ver, pero cuando sucede, tiene muchas materializaciones, a veces como cuerpos indefinidos que flotan; y cuando se la escucha, son sonidos como llantos, voces roncadas, o pasos estruendosos que se van intensificando.

En estos espacios de concepción ritual para los antiguos pobladores también se encuentra la fe católica en la actualidad. Esta historia viene desde tiempos atrás, cuando los llanochiquenses sabían de una piedra que se encontraba en la quebrada de Chaquishcahuayco y que tenía en su superficie plasmada la imagen de la Virgen. Al parecer, años atrás hubo un suceso que quemó la superficie de la piedra y borró la imagen. Por años estuvo así, hasta que un día en el año 2007, la imagen volvió a aparecer sobre la piedra, como si hubiese sido restaurada. Este hecho dio lugar a la construcción de la gruta en la que está la virgen y de la plazoleta para celebrar misas y rosarios, y al inicio de la fe en la advocación bajo el nombre de la Virgen de Luz de Chaquishcahuayco. Don Eladio Parra cuenta que:

“A Klever Caiza le pidieron que bajara a tomar las fotos, porque estaba en un lugar inaccesible. Le amarraron con sogas, luego de algunos intentos lograron bajarle lo suficiente y sacó las fotos de la virgen. Luego, fueron a hablar con el secretario de la curia para que se oficializara la aparición de la virgen. Se hizo noticia a nivel distrital. En base a mingas se pudo dar acceso allá” (Parra, 2022).

Las historias son incontables, pero de allí, en su valle, ocurría el resto de la vida de esta parroquia.

Las cuevas, una historia que se borró

En los paredones de las quebradas hay más que chaquiñanes, hay historias que cuentan de lamentos que nos estremecen más que aquellos que decimos vienen de otros mundos, porque estas historias fueron reales a pesar de que parecería que no existieron, que se borraron; pero sí hay abuelos y abuelas que nos las contaron. Sí existieron, sí vivieron, sí sufrieron y ellos fueron invisibilizados, por eso ahora contamos de estas cuevas, en donde siendo niños

jugábamos. Estas cuevas a las que nos vamos a referir se encontraban en la quebrada que sale para el barrio el Carmen, parte de la antigua Hacienda La Farsalia. Sebastián Díaz, heredero de esta historia, lo relata así:

“Esta historia sucedió a inicios del siglo XX. Mi abuelita me contó que mi tatarabuela trabajaba en la hacienda La Farsalia con su esposo, y se dedicaban a la siembra del maní, y que más arriba se sembraba maíz. Ellos eran peones y trabajaban allí y su único pago era la vivienda, era también el tiempo en que los indígenas eran analfabetos y sólo hablaban quichua. En ese entonces, la gente del Municipio venía a cobrar los impuestos y acá se usaba mucho el intercambio. Se pagaban los impuestos con productos. Los indígenas eran obligados a entregar lo poco que tenían en el pago de impuestos y cuando lo cogían los del municipio, se llevaban quintales de productos; y cuando los indígenas no los entregaban, entonces los azotaban. Entonces lo que hacían los indígenas era hacer los huecos abajo de la quebrada. Guardaban en los pundos, en los huecos, para sobrevivir. Entonces, lo poco que recibían de los hacendados, ellos lo escondían. Guardaban su chuchuca, maíz, cebada, y otros granos, los metían en pundos y dentro de las quebradas y las tapaban con chilcas o hierbas” (Díaz, 2022).

En Llano Chico esta es una historia aún desconocida por muchos, quienes habíamos conocido únicamente que eran cuevas hechas para la extracción del cascajo; pero no, esto va más atrás y tiene gran profundidad, por eso es importante relatar esta historia para visibilizar estos procesos que hemos vivido y que son parte esencial de lo que somos como llanochiquenses.



Los sonidos que nos conforman

¿Recuerdan el baile de la Guanguiltagua? ¿Ese baile que nos llenó de quebradas? Eso no vino solo. Los llanochiquenses la pusimos a bailar. Los vestigios arqueológicos han demostrado que, desde siempre, la música ha sido un elemento esencial para los pueblos de la región sudamericana. Los instrumentos de viento eran lo que los caracterizaba y en lo que eran maestros.

Aquello se mantuvo hasta la colonia, tiempo en que la música ancestral fue prohibida en su mayoría. Pero aún frente a todo eso, la música ha permanecido, se ha transformado y creado nuevamente, lo cual nos trae a la actualidad: ¿sabe usted que un pueblo sin música es un pueblo muerto?

En el tema de la música de nuestros antiguos pobladores no se puede saber con certeza, faltaría investigar mucho más, pero de los taytas, mamás, de las abuelitas y abuelitos nuestros sí lo podemos saber. Sebastián Díaz cuenta que los orígenes de la música autóctona de Llano Chico se remontan a fines del siglo XIX:

“Mi hatun mama, Mercedes Lincango, y mi hatun tayta, que son mis abuelitos, oriundos de Llano Chico, vivieron en la zona de la Hacienda La Farsalia en lo que actualmente es el Carmen. Ellos me cuentan que al momento de cosechar en las chacras de maíz, ellos hacían una milpa donde se reunían y repartían el maíz, pero al momento de repartirlo, el dueño del terreno, el hatun tayta, cogía una hoja de naranja o de otra fruta que podía ser guaba o aguacate y soplabla la hoja y hacía una melodía, mientras todos bailaban alrededor y recibían su porción de maíz que provenía de la milpa. Estos son los orígenes de la música autóctona de Llano Chico. También hacían instrumentos con semillas, en los mates ponían un poco de arrocillo o cualquier tipo de grano y hacían maracas, todo esto iba

acompañado del pingullo y el tambor. Luego viene el mestizaje con la banda de pueblo” (Díaz, 2022).

Esta música nacida en concordancia con la cosmovisión indígena es lo que sonaba en el valle de Llano Chico, en sus campos, en las siembras y cosechas. De manera indispensable hay que mencionar a los pingulleros, a estos músicos como don Ignacio Alvaro, que iban por los chaquiñanes y por la quebrada de Angarachaca. A estos músicos que solían llamar “angaratíos” hay que reconocer que aportaron mucho a nuestra música y a la de toda esta provincia (Pilatuña, 2022).

“No nos olvidamos de Eusebio Pilatuña y sus sonidos de acordeón que, en 1960, se escuchaban por doquier. Él fue más para nosotros, pueblo originario, de anaco, de facha, pantalón, sombrero, calzón, poncho; eran ellos los que bailaban en las fiestas del niño, de la cosecha del maíz. Y vayamos a 1969 cuando se crea la primera orquesta de Llano Chico con piano, trompetas, saxofón, y que era llevada a todo lugar, hasta el 16 octubre 1979, fecha en que se disolvió la orquesta. Esto pasó porque el gran músico Eusebio decidió hacer su casa de losa, cuando sólo había casas de teja, y para poder hacerlo vendió los instrumentos y se quedó solo con el acordeón. Los últimos sonidos que dejamos aquí de él se remontan a diciembre de 2004, cuando en Llano Chico sabíamos que estaría sin falta y con su acordeón, en las misas del niño, los entierros, entregando el champús en los matrimonios o en los velorios después del traslado” (Pilatuña, 2022).

Hoy en día todavía contamos con personas que se dedican al acordeón, como el señor Pablo Anrrango y Ramiro Loachamín. Ellos todavía van a los traslados, a los matrimonios, a hacer la masalla. Todavía están activos.

Estos músicos que hemos mencionado son apenas un



suspiro de todos aquellos que pusieron su parte para que hoy seamos una tierra de música. Con este breve acercamiento a nuestra música, ahora contaremos la historia de las bandas de pueblo:

Llano Chico tuvo una de las bandas de pueblo más afamadas de todo Quito y que es tan antigua como las historias que se cuentan del expresidente del Ecuador, don Eloy Alfaro, es decir, que se remonta a aquellos tiempos de fines del siglo XIX. Fue en esos años que se fundó la banda con la participación de 28 músicos, todos ellos con herencia musical que venía de sus padres o abuelos. Entre los fundadores podemos nombrar a Julio Tufiño, Alfonso Tufiño y Tomás Parra. Para ser los mejores músicos se formaban con instructores a quienes pagaban “de su bolsillo” como popularmente decimos, y gracias a eso leían partituras e interpretaban un repertorio amplio que incluía: “boleros, congas, albazos, pasacalles, pasillos, cumbias, pasodobles, sanjuanés, cachullapis, rancheras, guarachas [...]”³⁹

En la investigación realizada por Manuel Espinosa Apolo⁴⁰ para el libro “Llano Chico Memoria histórica y colectiva”, sabemos que la banda era contratada para tocar en varios lugares, pero que cuando salían a tocar a Cotacollao:

[...] salían a pie cargando sus instrumentos a las tres de la mañana, a eso de las seis llegaban

³⁹ Espinosa Apolo, Manuel, ed. Llano Chico Memoria histórica y colectiva. Municipio del Distrito Metropolitano de Quito. Quito. 2007. p. 151.

⁴⁰ Sociólogo por la Universidad Central del Ecuador, Licenciado en Historia y Geografía por la Universidad Abierta de Loja, Máster en Estudios de la Cultura en Historia Andina por la Universidad Andina Simón Bolívar.

para tocar el albazo y continuaban tocando todo el día hasta la noche, a cambio les daban jochas de papas, borrego, gallina y trago; pero la dormida era en cualquier lugar. [...] Lo más triste que recuerdan era el regreso que lo hacían como podían, cansados, chumados, con sus instrumentos a cuestras cruzando quebradas y chaquiñanes, tenían la costumbre de anunciar su regreso tocando alguna canción a medida que se acercaban a su tierra⁴¹ (Espinosa, 2007).

Gran Banda de Llano Chico



Fundación Quito Eterno. Presentación de la “Gran Banda de Llano Chico” en Fiestas de Quito. Llano Chico, 2022

⁴¹ Espinosa Apolo, Manuel, ed. Llano Chico Memoria histórica y colectiva. Municipio del Distrito Metropolitano de Quito. Quito. 2007. p.151.

De la banda que existía en la década de los 70 fue parte Julio Llumiquinga, quien ahora dirige la banda “Nuestra Señora Sagrado Corazón de Llano Chico”, una de las dos agrupaciones actualmente existentes en la parroquia. De la banda de ese tiempo, don Julio comenta que la reagrupó Manuel Flores, que era militar y trompetista de la primera zona militar. En ese tiempo se unió siendo muchacho de 18 años y aprendió de esos grandes músicos a leer partituras y con ellos salió a todo lugar donde les llevaban a que se presentaran. Don Julio no sabe cuánto cobraba la banda en ese tiempo, pero a él le pagaban un sucre, el cual era bien recibido. Las presentaciones eran de viernes a domingo y el lunes regresaban a la casa; luego regresaban a las octavas de jueves a domingo, día en que terminaba la fiesta. Así era cuando iban a Llano Grande, Capilla y Calderón.

El Sr. Flores era estricto y no aceptaba a muchachos jóvenes como integrantes, e inclusive a don Julio a veces le dejaba de lado, por lo que luego él se fue a la banda “Juvenil del Inca”. Tiempo después formaron la banda “La Campiña del Inca”; más adelante, fue parte de la banda de Zámbriza y luego de la de Calderón. Mientras tanto estudiaba electricidad en la Universidad Central y cuando se graduó, su esposa le dijo que él ya era licenciado, que ya estaba dando clases, que debía dejar la música, a lo que don Julio respondió: “Mijita, eso sí no puedo, por favor, prefiero dejarte a ti, pero a la banda no le dejo.” (Llumiquinga, 2022). Con esa misma determinación de muchacho apasionado por el saxofón, que a los 18 años se unió a la poderosa banda de Llano Chico, y con muchas agrupaciones y orquestas en su andar, se convirtió en uno de los promotores para la formación de una nueva banda para la parroquia.

Pensar en conformar una nueva banda fue posible recién en el año 2019, porque antes de eso, aquella banda con recuerdos de gloria que hemos mencionado anteriormente se desintegró a inicios de los años 80, puede ser entre 1980 a 1983. Tanto camino hecho con la agrupación desde fines del siglo XIX terminó cuando no hubo más gente joven que

tomara la posta, y cuando los integrantes de aquel tiempo tuvieron que salirse para llevar a cabo sus estudios, varios de ellos en la Escuela de Policía. Fue ahí cuando los sonidos de los propios llanochiquenses se silenciaron... pero solo por un momento porque luego llegaron otros entusiastas y se volvieron a reagrupar.

Debemos aclarar que la banda, como toda agrupación cultural, tenía sus altos y bajos, y es por eso que en 1996 la banda se reorganizó una vez más a cargo de Manuel Flores, y contó con músicos que eran una verdadera fortaleza para la banda, como Neptalí Parra, Oswaldo Reinoso, Gonzalo Orbea, Alfonso Tufiño y Segunda Pullas. Avanzaron con bastante fuerza hasta los primeros años de la década del 2000 y luego continuaron con esta dinámica de tener tiempos más activos y otros menos, sin desaparecer nunca del todo. En el 2019 se reactivaron con fuerza.

¡La banda alegra al pueblo! Sí, eso todos lo sabemos, pero para tener una banda se necesita mucho más que soñar, por eso fueron casi 40 años los que esta parroquia se quedó sin la suya. Parece ser un buen cruce de caminos cuando don Julio Llumiquinga se jubila, cuando llega don Fernando Pachacama y cuando coincide ser párroco del pueblo Christian Luxa. Julio puso la intención y la experiencia de poco más de 40 años como integrante de bandas y orquestas; Fernando, antiguo integrante de la Banda Municipal y ex compañero de Julio en La Campiña del Inca, puso varios de los instrumentos —así, por puro corazón—, y el párroco Christian puso la fuerza de convocatoria en la celebración eucarística de los días domingos. La Junta Parroquial dio un apoyo importante con el espacio y la gestión para contar con la instructora Rocío Pachacama, que era funcionaria del Municipio de Quito. Con la llegada de varias personas interesadas, se inició el proceso para formar la agrupación y el 26 de mayo de 2019, con la fundación de la banda “Nuestra Señora Sagrado Corazón de Llano Chico”, ¡nuestra parroquia volvió a bailar!

Como en todo camino, aquí también se bifurcaron



y aquella banda se separó en dos, permaneciendo la de “Nuestra Señora Sagrado Corazón de Llano Chico” bajo la dirección de Julio Llumiquinga y Fernando Pachacama; y conformando otra bajo el nombre de “La Gran Banda de Llano Chico” a cargo de Vicente Pulupa. Qué más decir del poder musical de nuestra parroquia, ahora a falta de una, ¡tenemos dos bandas de pueblo!

Cada agrupación avanza a su paso, pero vamos firmes. Los ensayos se realizan cada semana, porque como dice don Julio: “en el ensayo se gana la plata” (Lluimiquinga, 2022) y es ahí donde se acopla lo practicado en casa, donde se liman asperezas y donde se corrigen los errores. Cada una de las bandas cuenta con catorce integrantes, y en las dos, tres son mujeres. La parroquia ha apoyado para que estos músicos se afiancen en su oficio, así que las presentaciones se realizan en Llano Chico, pero también en otros lugares de la ciudad. Y los músicos tocan, aunque en ocasiones no haya dinero, y aunque la escasez de recursos sea una de las problemáticas más graves, ya que “tener una banda cuesta dinero” (Llumiquinga, 2022). Para que un músico invierta en la compra de su instrumento, es necesario considerar unos \$300 como mínimo, considerando uno usado y económico. De ahí, un buen instrumento puede llegar a costar hasta \$2 500 a \$3 000, como es el caso de la tuba.

También nos suele contar don Julio de cuando hacían las retretas cada fin de mes. Esto era exigido por el Municipio y no había pago adicional, pero les ponían el transporte. Las bandas tenían que ir a tocar al centro, a sus distintas plazas, o a los barrios de la ciudad. Eso era un buen impulso para promover la cultura de las bandas de pueblo y que las personas estuvieran conectadas con las agrupaciones que había en la ciudad. Pero ahora la situación ha cambiado, y estas bandas, como tantas otras agrupaciones artísticas, son impactadas por la precarización resultante por los engorrosos trámites para los procesos de contratación pública, el tener que ser contratados a través de intermediarios y no directamente por las instituciones públicas, y por la falta

de un pago justo como reconocimiento al valor de los artistas contratados. Este factor es determinante para que las agrupaciones a veces estén activas y en otros tiempos casi desaparezcan, justamente por falta de apoyos justos a los artistas; todos quienes hacemos arte y cultura. Estos cambios nos permitirían tener permanencia y fortalecernos como artistas.

Hace falta apoyo para equipar completamente a las bandas y para que puedan contar con la formación necesaria, porque si no hay instrumentos no se puede hacer nada y la adquisición inicial de estos es muy complicada para la mayoría de interesados; como dice Vicente Pulupa:

“Ahora estamos conformados por 14 personas, pero durante la pandemia nos quedamos paralizados. Cuando se abrió nuevamente el espacio pudimos reunirnos, pero ya no todos fueron porque por la crisis varios tuvieron que vender el instrumento. Fue triste porque los niños estaban ilusionados con el instrumento. Y quedamos pocos, pero el problema es por esa situación. Si hubiera apoyo para eso, habría más interesados en la banda” (Pulupa, 2022).

Los sueños de las dos bandas convergen, pues tanto Vicente como Julio desean formar a nuevas generaciones de músicos, que vengan niños, niñas, jóvenes y que ellos se queden con la música, que la banda sea su espacio, su familia. Eso es lo que se debe entender: *“que la banda es una familia, son amigos y hay que marcar la diferencia compartiendo, que se sientan contentos. Luego de tocar y tocar, también hay que compartir”* (Pulupa, 2022).

Y cerramos la historia de nuestras bandas con un pentagrama del corazón de don Julio:



"Que los muchachos no desmayen porque música no es cualquiera, uno se tiene eso en la sangre y entonces quisiera que los muchachos en vez de estar en la droga, en borracheras, mejor que se pongan a hacer música. Inclusive la música le ayuda: si está estudiando, sale buen matemático, le ayuda a los estudios. Son matices pequeños y leer la partitura es como las matemáticas. ¡Que sigamos haciendo música y que nuestra cultura no se muera!" (LlumiQuinga, 2022)

La vestimenta llanochiquense

Unos ponen la música y otros ponemos el baile, y ahora cuando lo hacemos aprovechamos para cubrirnos con la herencia de nuestros abuelos y abuelas, porque eso hay que llevarlo en el corazón, pero también hay que mostrarlo en el cuerpo. Y por eso lucimos vestimentas heredadas de nuestras abuelas, quienes no las usaban para las danzas, sino en su diario vivir.

Vestimenta autóctona de Llano Chico



Fundación Quito Eterno. Betty Pulupa y su hija, Emely Anasunta, con la vestimenta tradicional llanochiquense. Llano Chico, 2022.

¿Se han preguntado acerca de las vestimentas de las comunidades indígenas del territorio de Quito? Porque habrá mucha gente que pensará que eran iguales a las que se usan en Otavalo, pero no. Aquí, en este territorio llanochiquense, que además comparte mucha herencia cultural e histórica con Zámbriza, Calderón y Llano Grande, se utilizaban vestimentas distintas, con otros elementos y colores. Ha habido artistas —pintores— quienes en su tiempo retrataron a mujeres de estos territorios con su propia vestimenta. Así lo hizo Víctor Mideros, uno de los grandes pintores ecuatorianos de la primera mitad del siglo XX, en sus cuadros denominados “India de Zámbriza” y “La Mishquera”. En esas pinturas se puede ver claramente un tipo de vestimenta que hasta hace pocos años ya era difícil de encontrar: con la lista⁴² color claro con rayas negras para cubrir la cabeza, la blusa sin mangas agarrada en los hombros a una especie de fachalina, *mama chumbi* y *guagua chumbi*⁴³ de colores vivos, anaco color claro a cuadros grandes, y en otros, anaco color oscuro; grandes aretes de plata y collares de coral rojo con monedas de plata. ¿Y los pies? Los pies siempre iban desnudos.

Heredar la ropa que perteneció a los abuelos tal vez ya no es algo común, y pocos las tenemos, pero poder hacerlo es como vestirse de *sumak yuyarina*⁴⁴, de bonitos recuerdos. Así lo hace la compañera Betty Pulupa, quien desde niña se dedica a la danza y ha realizado investigaciones relacionadas a las tradiciones de sus abuelos:

“Tengo el baile del pondo para el que investigamos que nuestros abuelitos se iban a las quebradas a lavar la ropa, a traer el agua para cocinar, para

⁴² Especie de paño o pañolón grande.

⁴³ Las chumbis son las fajas con que se sujetan los anacos. La mama chumbi es más ancha y va en la base, y encima se la rodea con la guagua chumbi que es más angosta y más larga.

⁴⁴ Traducido del quichua, significa bonitos recuerdos.

bañarse; antes aquí sabían recoger el mishki, bebida del penco. Con la investigación y nuestra ropa autóctona, hicimos el baile del pondo, hemos hecho el baile de la cosecha del maíz, baile del matrimonio, también investigué las ropas que se utilizaban ahí” (Pulupa, B., 2022).

De sus abuelos Juana Simbaña y Pedro Pulupa, ella heredó las vestimentas que antiguamente utilizaba, entre las que están: la blusa llamada *cushma* que era sujeta en los hombros con *tupos*⁴⁵ en forma de gallo; el anaco con tres pliegues y una barredera, y con sus bordados de colores representando a la naturaleza a través de mariposas o rombos; la mama chumbi roja, que para ella significa la fuerza de la mujer y la sangre que derrama, por ejemplo, al dar a luz; la guagua chumbi; los aretes de plata; los collares de coral rojo con plata antigua, que para Betty significan el amor propio a una misma, la inspiración como madre pues como dice: *“el amor por algo es rojo”* (Pulupa, B., 2022).

Parece ser que el olvido de nuestra ropa sucedió hacia 1950 con la llegada de las personas de Otavalo, quienes también vendían sus ropas acá y ahí se cambió el anaco empezando a utilizar el negro característico de allá. También, los collares de coral rojo se cambiaron por los amarillos traídos por los otavaleños, sin una explicación muy clara del porqué.

Los hombres, en cambio, vestían con pantalón blanco, camisa blanca, poncho azul de borrego y sombrero de paño. En cuanto a los pies, estos permanecieron desnudos, tanto en los hombres como en las mujeres:

“Solo la gente con dinero compraba su alpargata,

⁴⁵ Utilizados por las mujeres indígenas desde tiempos ancestrales, los tupos son un tipo de prendedores, que antiguamente eran de plata, y que se utilizaba de manera similar a los imperdibles, permitiendo sujetar las fachalinas o chales.

sino, andaban descalzos. Los hombres iban a trabajar a Quito, y la mayoría de gente de acá ha trabajado en el Municipio de barrenderos, por eso se llaman capariches. No había transporte. Iban caminando y no tenían para sus alpargatas y andaban de pie descalzo. Las alpargatas estaban hechas de cabuya verde, que incluso aquí tenemos al “cabuyero” que lo realizaba. Va pasando el tiempo y dejó de hacerlo, pero los otavaleños traían sus alpargatas. Solo quien tenía dinero, se ponía, sino descalzo” (Pulupa, B., 2022).

Pero ahora, en la cotidianidad, no vestimos estos trajes. Han quedado como aquellas piezas de museo que son una rareza y que para verlas se debe ir a lugares precisos. Pocas personas tendrán todavía los saberes tradicionales del bordado, como Betty, quien heredó la máquina de coser de su abuelita; o como el padre de Betty, que a la vez heredó de su madre la tradición del bordado de los anacos. Así, como agujas en un pajar, deberemos encontrar a quienes posean los conocimientos, y también a quienes tengan deseos de revivir esta herencia.

Betty y su hija visten sus trajes llanochiquenses para ferias, exposiciones, presentaciones de danza y proyectos, y lo hacen con orgullo, pero cotidianamente no las usan porque parece ser que para hacerlo deben adscribirse al pueblo Quito Cara. Sin deseos de pedir permiso a nadie y con el orgullo de la herencia por delante, Betty utiliza su vestimenta heredada cada vez que puede:

“Cuando yo me visto transmito a mis hijas que la vestimenta que tenemos es un significado que nos nace del corazón, es recordar y vivir a nuestros abuelos y bisabuelos que vestían así. Pasan las generaciones y perdemos esa esencia y ahora a muchos chicos no les gusta, ni las danzas les gustan. Son costumbres que no hay que perder porque

nos enseñaron respeto, amor. Que conservemos esta tradición de nuestros abuelos, taitas, mamas, porque no es vergüenza, es riqueza lo que tenemos” (Pulupa, B., 2022).

Y ahora sí: ¡a bailar!

Sanjuanitos, albazos, capishcas, todo eso se ha escuchado retumbar entre los paredones de las quebradas de la Guangüiltagua, que sabe que nuevamente sus habitantes llanochiquenses andan contentos tocando timbales, saxofones, trombones y demás. Como en un sueño mágico, podemos imaginar a la banda caminar por esos chaquiñanes antiguos, en medio de la neblina de las quebradas, camino a Zámiza, Carapungo, Calderón, Capilla, Llano Grande, tocando sus canciones, recibiendo el amanecer con un albazo, saludando a la Virgen de Chaquishcahuayco, despertando a las almas, haciendo bailar a la Guangüiltagua y afirmando que en nuestros cuerpos vestiremos nuestra historia y que la banda de Llano Chico nunca más desmayará.

Cronistas Participantes

Alexandra Oñate: Habitante de Llano Chico. Perteneciente al grupo de danza Saguari.

Betty Pulupa: Habitante de Llano Chico. Gestora cultural, agricultora y bailarina del grupo Sumak Yuyarina.

Betty Taco: Habitante de Llano Chico. Vocal del GAD Parroquial.

Carlos Guamán: Habitante de Llano Chico. Motivador en el grupo “Cóndor, eco y vida”.

Cristian Hernández: Habitante de Llano Chico. Vocal del GAD Parroquial.

Eladio Parra: Habitante de Llano Chico. Presidente del GAD Parroquial.

Freddy Oña: Habitante de Llano Chico.

Julio Llumiquinga: Habitante de Llano Chico. Músico y Director de la Banda “Nuestra Señora Sagrado Corazón de Llano Chico”.

Korey Zurita: Habitante de Llano Chico y bailarina del grupo Saguari.

Raúl Parra: Habitante de Llano Chico. Líder comunitario.

Rodrigo Pilatuña: Habitante de Llano Chico. Gestor cultural. Director y coreógrafo de la agrupación “Llankay Pacha”.

Rubí Bastidas: Habitante de Llano Chico. Motivadora en el grupo “Cóndor, eco y vida”.

Sebastián Díaz: Habitante de Llano Chico. Bailarín en el grupo “Llankay Pacha”.

Vicente Pulupa: Habitante de Llano Chico. Director de “La Gran

Banda de Llano Chico”.

Víctor Tufiño: Habitante de Llano Chico. Vocal del GAD.

William Carvajal: Habitante de Llano Chico. Escritor.

Wilma Flores: Habitante de Llano Chico. Directora del grupo “Llankay Pacha”.

Referencias

Casa Ágave. (2022, Febrero 10). *La Mishquera*. Facebook. <https://z-upload.facebook.com/agavemitaddelmundo/posts/1134425147342759>

Espinosa Apolo, M. (2007). *Llano Chico, Memoria Histórica y Colectiva*. Municipio del Distrito Metropolitano de Quito.

Mideros Vaca, J. A. (n.d.). *Víctor Mideros A*. El arte sublime de los hermanos Mideros Almeida. <http://arte-sublime-hermanos-mideros.blogspot.com/p/victor-mideros.html>

HITO

de la parroquia

LLANO CHICO



Maíz

Cronistas de la parroquia:

Alexandra Oñate, Betty Pulupa, Betty Taco, Carlos Guamán, Cristian Hernández, Eladio Parra, Freddy Oña, Korey Zurita, Raúl Parra, Rubí Bastidas, Víctor Tufiño, William Carvajal, Wilma Flores.

Equipo gestor:

Natalia Dávila Salguero y María Fernanda Buendía.

Diciembre de 2022

RESUMEN

El presente ensayo es un análisis y breve recuento histórico que fundamenta las razones por las que el maíz es el elemento identitario para la parroquia de Llano Chico. Remontando a la época de los habitantes más antiguos de este territorio, se encuentra la base histórica de la relación de este territorio con el maíz y su progresivo desarrollo, tanto en sentido comunitario como económico. La presencia de este alimento ha constituido un hilo conductor histórico que ha estado presente, tanto desde sus primeros tiempos hasta la actualidad, pasando de ser un alimento hasta convertirse en un símbolo identitario que aglutina a la comunidad llanochiquense.

Palabras clave: maíz, territorio, valle, sarapamba, chicherías.

Sarapamba

Teóricamente este ensayo utiliza la categoría de territorio, entendida como una construcción social y cultural, donde se producen y reproducen dinámicas impulsadas por procesos históricos, políticos, económicos y culturales (Velásquez Hernández, 2017).

Desde este enfoque, se comprenderá al maíz como un elemento de identidad, con significaciones y funciones multidiversas (que incluyen el ámbito nutricional, económico productivo y sociocultural), que configura el territorio llanochiquense.

La presencia de la *sara*⁴⁶ o el maíz a lo largo de la historia de la parroquia

Conocido por sus antiguos habitantes como Sarapamba o Valle del Maíz, este es un territorio ancestral que se remonta a la antigua cultura Cotacollao, del período Formativo entre los años 3500 a.C. y 500 a.C., según investigaciones arqueológicas⁴⁷.

Desde esa época, el maíz fue la base de la alimentación y su producción era de carácter comunitario, convirtiéndose en un elemento muy importante.

Su desarrollo continuó durante el período de Desarrollo Regional (500 a.C. a 500 d.C.), hasta llegar al período de Integración que data entre 500 d.C. hasta 1532 d.C. Para este tiempo, ya se habían conformado los señoríos étnicos, con una forma de organización social jerárquica y cacical, y

⁴⁶ Maíz, en quichua.

⁴⁷ Proyecto de Reforma a la Ordenanza No.3050. https://www7.quito.gob.ec/mdmq_ordenanzas/Administraci%C3%B3n%202019-2023/Proyectos%20ordenanzas/23.%20Llano%20Chico/Iniciativa%20e%20Informes/Iniciativa%20e%20Informes.pdf

los habitantes de Llano Chico se integraron al señorío Quitucara, con quienes se fortaleció la siembra del maíz.

Antes del siglo XV, sucedió la invasión inca, frente a la que se dio gran resistencia por parte de estos habitantes, sin embargo, luego de ser sometidos, empezó la asimilación al incario y conexión entre los territorios del imperio Inca. Se estableció un sistema de ramales de comunicación para conectar los *suyos*⁴⁸, siendo el eje central el Qapac Ñan o Camino Principal Andino. Esta red de caminos tenía una longitud de 23 mil kilómetros de largo, y era la conexión entre centros de producción, sitios administrativos y rituales. Este camino fue fortalecido por el incario, sin embargo, es una construcción que se fue desarrollando a lo largo de 2 000 años antes de los incas.

El Qapac Ñan atraviesa también el territorio del actual Ecuador y una parte cruza Sarapamba, desde la actual calle 17 de septiembre hasta la UPC (Unidad de Policía Comunitaria), llegando hasta el tambo ubicado en Llano Chico. Al tambo llegaban los *chasquis*, los mensajeros del Inca, que venían llevando primicias, ofrendas o mensajes y que descansaban y se alimentaban ahí; tomaban la chicha que debió estar envasada en maltas o pundos y comían tostado en los tambos. Allí también se constata la presencia del maíz en el territorio de Sarapamba.

A lo largo de ese tiempo, la siembra se mantuvo como actividad del *ayllu*, es decir, de la comunidad. Con la llegada de los españoles se produjo la Conquista y se destruyó la propiedad común y el uso familiar del maíz. La producción bajó porque la mayor parte de los habitantes fueron llevados a trabajar en las *mitas*, *batanes* y *obrajes*⁴⁹ establecidos por el nuevo régimen español. Así avanzó la colonia, con un declive

48 Los *suyos* eran las cuatro regiones o parcialidades dentro del Tahuantinsuyo Inca, cuyo centro era el Cusco. Los *suyos* eran: Chinchaysuyo, Antisuyo, Collasuyo y Contisuyo.

49 Sistemas de trabajo establecidos por los españoles con mano de obra indígena en condiciones de esclavitud o semiesclavitud.

de la producción de maíz otrora abundante y representativo de la comunidad.

Ya para las primeras décadas del siglo XX, el maíz estuvo presente con fuerza e inclusive contribuyó para la parroquialización de Llano Chico, pues se sabe que la gente de los territorios aledaños solía llevar a enterrar a sus muertos al cementerio de Zámbez, así lo habían hecho desde siempre ya que no contaban con su propio cementerio. A lo largo de este trayecto había cantidad de chicherías, en las cuales entraban a descansar y tomar chicha las personas que cargaban a los difuntos. Comentan los cronistas que quienes cargaban los ataúdes a veces se quedaban “de largo”, hasta embriagarse y que esto era un ingreso económico significativo para las chicherías, pero como la iglesia y el cementerio estaban en Zámbez, allá era donde quedaba la mayor parte de estos ingresos.

Para 1920, Llano Chico ya tuvo su iglesia y, en 1937, su cementerio, lo cual les permitió ofrecer el mismo servicio de las chicherías a todos quienes iban llevando sus difuntos allí. Este hecho, a pesar de parecer simplemente anecdótico, ayudó a fortalecer el desarrollo económico de este lugar, ya que, en esos tiempos, las chicherías se convirtieron en uno de los principales medios de generar ingresos a los habitantes de Llano Chico. El maíz, a través de la chicha expendida en las chicherías, impulsó la economía del lugar, contribuyendo al deseo de autonomía de Zámbez y solicitando su parroquialización. Como resultado de una serie de procesos y conflictos a nivel territorial e inclusive con la Iglesia Católica, finalmente, el 5 de julio de 1944, Llano Chico fue declarado parroquia rural.

A lo largo de las décadas, la siembra del maíz ha continuado, así sea en menor proporción que en tiempos prehispánicos, pero siempre bajo la consigna de ser un símbolo de identidad de su territorio. Actualmente, el maíz sigue siendo el sustento económico de algunas familias, si ya no a través de las chicherías, pero sí a través del mote que genera ingresos significativos. La gente sale a la ciudad

llevando las canastas de este alimento, o también lo venden dentro de su parroquia. Como dicen los cronistas: *“El mote es muy querido en la parroquia, es como alimentarse de la tradición misma de la parroquia, es la vida misma”*.

Y es que el maíz, como elemento nutricional, es base de la alimentación andina, siendo integralmente aprovechable y transformable en alimentos que van desde las bebidas (chicha), mazamorras (champús, colada morada), alimentos sólidos (saratanta-humita, quimbolitos, mote, tostado, chulpi, etc.), entre otros. Sus usos son medicinales a través del agua de pelos de choclo; la tusa seca es aprovechada como material para los hornos de leña o tulpas; las hojas son usadas para envolver alimentos, para aislamiento térmico en los techos de casas, o para hacer artesanías. El maíz es uno de los alimentos más nobles en cuanto a su calidad alimentaria y su aprovechamiento total.

Como elemento económico, ha estado presente desde tiempos ancestrales siendo producto para el trueque y, como se ha descrito en este ensayo, para impulsar la economía de pueblos a través de los productos derivados de este.

A nivel sociocultural, ha representado estatus y jerarquías. Basta con remontarnos al sentido fortalecido por el imperio incaico que diferenciaba los cultivos de maíz, los cuales eran recibidos con mayor reconocimiento; no todas las personas podían sembrarlo, había una clara diferencia social entre quienes sembraban maíz y quienes sembraban papa. Pero más allá de este sentido jerárquico, el maíz —a través de la chicha— ha sido un elemento comunitario y de bienvenida en las comunidades andinas.

Considerado, según la cosmovisión andina, un alimento sagrado y un regalo de los dioses, este alimento es ofrecido a propios y extraños en toda circunstancia. En matrimonios, en bautizos, en mingas, y el sentido con que se lo recibe se convierte en la manera en que una persona se relaciona, o deja de relacionar, con la comunidad. Es por este sentido sagrado y de profundo respeto, que podemos entender la tan conocida historia del desencuentro sucedido en Cajamarca (1532 d.C.)

entre el Inca Atahualpa y Fray Vicente de Valverde, en la que se menciona que el inca habría ofrecido chicha al Fray, la cual habría sido lanzada al suelo. Esto, en la historiografía sigue con el consecuente rechazo de Atahualpa al libro que el Fray llevaba consigo, que podría haber sido una Biblia (Reyna, 2010, p. 2). Los historiadores han planteado este como un hito del desencuentro cultural que habría conllevado una drástica ruptura a cualquier diálogo.

La ritualidad vinculada al maíz aún está presente en diversos territorios, sobre todo de conformación indígena, quienes mantienen el sentido sagrado de este alimento. Una de las más importantes celebraciones es el Inti Raymi, que festeja la cosecha y cuyo elemento central es el maíz y su conocida chicha de jora, preparada especialmente para esta fecha.

Todas estas consideraciones —económicas, socioculturales, rituales, alimentarias— se han hecho presentes para Llano Chico. En esta parroquia, hoy en día, hay épocas del maíz, no solo para sembrar y cosechar, sino para festejar. Con este alimento hacen variedad de preparaciones como las humitas, el tostado, el choclo asado, el tostado con fritada, los quimbolitos, entre otras delicias.

En los últimos años, Llano Chico, o mejor dicho Sarapamba, ha reconocido al maíz como un elemento propio de su identidad cultural. Los grupos de danza hacen referencia a la siembra y la cosecha del maíz. En la parroquia organizan el “Festival de la Sarapamba”, el cual está institucionalizado como parte de su identidad y se lo realiza cada año en los meses de septiembre u octubre. Por todo este reconocimiento que la población ha hecho con el maíz, ahora los grupos culturales lo tienen como referencia y elemento en sus creaciones artísticas. Ahora, el maíz es su esencia y por eso Llano Chico es conocido como el Valle del Maíz.

Referencias

- Carvajal, W. (2015). Historia de límites de Llano Chico. <https://es.calameo.com/read/0053104579de7cfa5ccbb>
- Córdoba, J. (2020, Septiembre 2). Los obrajes. Industria textil indígena en la América Colonial. Iberoamérica Social. <https://iberoamericasocial.com/los-obrajes-industria-textil-indigena-en-la-america-colonial/>
- Montano, J. (2019, Marzo 15). Periodo de Integración del Ecuador: origen y características. Lifeder. <https://www.lifeder.com/periodo-integracion-ecuador/>
- Reforma a la Ordenanza No.3050 al respecto de los límites establecidos entre la parroquia urbana de San Isidro del Inca y la parroquia rural de Llano Chico. (2019, Diciembre 4). Secretaría General del Concejo. https://www7.quito.gob.ec/mdmq_ordenanzas/Administraci%C3%B3n%202019-2023/Proyectos%20ordenanzas/23.%20Llano%20Chico/Iniciativa%20e%20Informes/Iniciativa%20e%20Informes.pdf
- Reyna, I. (2010). La Chicha y Atahualpa: El Encuentro de Cajamarca en la Suma y Narración de los Incas de Juan Diez de Betanzos. En Universidad de Missouri. Scielo. <http://www.scielo.org.co/pdf/peri/v1n2/v1n2a02.pdf>
- Suyos del Imperio incaico. (n.d.). Wikipedia. https://es.wikipedia.org/wiki/Suyos_del_Imperio_incaico
- UNESCO. (n.d.). World Heritage Centre - Main Andean Road - Qhapaq Ñan. UNESCO World Heritage Centre. <https://whc.unesco.org/es/actividades/65/>

CRÓNICA *de la parroquia*

NAYÓN



Cronistas de la parroquia:

Alex Changoluisa, Aymé Quijía, César Reinoso, Darwin Quijía, David Eliécer Anaguano, Erik Juiña, Gloria Pilapaña, Ingrid Pillajo, José Eliécer Anaguano, Juan Diego Anaguano, Luis Yuiña, María Soledad Anaguano, Martha Grijalva, Miguel Anaguano, Patricia Coyago, Pilar Anaguano, Rosa Matilde Anaguano, Rosa Luguña, Susana Juiña, Vicky Pillajo.

Equipo gestor:

María Fernanda Auz, María Fernanda Buendía y Natalia Dávila.

Diciembre de 2022

RESUMEN

Esta crónica parte de las voces de habitantes nativos de Nayón. Sus relatos como cronistas locales retoman la presencia de sus madres y padres, testigos fieles de la vida en el territorio nayonense desde la década de 1940 aproximadamente. Este documento es sobre todo testimonial y relata la importancia de Nayón a través de su vitalidad como un espacio que contiene riqueza material, cultural y simbólica; un laboratorio donde se generan nuevas dinámicas sociales, un territorio en disputa.

Los aspectos culturales particulares y una economía basada en el comercio, el agro y el intercambio de productos, un origen de resistencia y apellidos singulares, hacen de Nayón el espacio al que gran parte del sector inmobiliario apunta para viviendas de lujo generando un proceso de gentrificación del territorio, creando un sentimiento de incertidumbre en sus pobladores nativos. Para los cronistas de Nayón el hito de este documento es la llamada “invasión”.

Palabras clave: Nayón, gentrificación, mitimaes, sector inmobiliario, élites.

Un breve paso por la historia del territorio del maíz chiquito

Nayón obtiene su nombre de la palabra *mayón* que significa maíz chiquito o hijo del maíz. Los cronistas relatan que el origen de este vocablo está en las lenguas caranqui o quitu cara, señoríos étnicos que poblaron estos territorios cuyo primer registro histórico, según la memoria de Aymé Quijia, investigadora nayona, data de 1520 en el Valle de las Guabas, donde Tanda era mencionado como territorio milenario en los archivos históricos. En 1778 se registra la comuna de Nayón, territorio que todavía estaba anexado a Zámbriza.

Fue en 1935 cuando Nayón se parroquializó, logrando su verdadera autonomía con la construcción de la iglesia en el centro poblado, lo cual derivó en que la gente dejara de dirigirse hacia Zámbriza para realizar trámites y actividades religiosas. Para David Anaguano, la separación fue territorial y simbólica ya que, a zambiceños y nayonenses, se les ofreció un trabajo asalariado por barrer las calles de Quito; pero siendo los nayonenses hombres muy orgullosos, afirmaron que jamás se rebajarían a ser peones ni sirvientes, ni por oro, ni por plata.

Los nayonenses prefirieron mantener sus actividades de intercambio comercial como sustento de sus economías, intercambiando sus productos agrícolas por otros productos y, desde luego, por una paga en dinero. Los cronistas coinciden en que, hasta los años ochenta, la importancia del agro en Nayón estuvo ligada no sólo al cultivo sino al intercambio de productos entre varios territorios del noroccidente de Pichincha, ya que nayonenses y nayonas se han caracterizado por ser grandes exploradores y comerciantes, a pesar de las dificultades geográficas para

trasladarse. El ingenio y la perseverancia les condujo a llevar productos propios de su zona, como maní y maíz, hacia zonas como Pacto y Nanegalito, y traer hacia su territorio productos como aguacates, naranjas y plátanos.

El trueque también se sostuvo en Nayón entre la zona oriental y occidental de la parroquia. Durante los años setenta hasta los ochenta, se intercambiaban productos con Cumbayá, se llevaba mishki (bebida de penco) hacia la parte baja de San Pedro del Valle y Pifo: *“de la hacienda de Camilo Ponce Enríquez traíamos cebada, trigo, y nosotros llevábamos habas”*⁵⁰ dice Eliécer. Los trueques se extendían hasta Turubamba, hacia donde se llevaba aguacate y panela y se llevaba de regreso papas; otro grupo de familias nayonenses intercambiaban productos con lugares como Catzuqui y con la zona de lo que hoy se conoce como La Roldós.

Eliécer Anaguano y Rosa Anaguano recuerdan también las pericias del traslado de productos hacia la ciudad de Quito, muchos de los burros de carga que se empleaban morían en las quebradas y quebradillas, llevándose con tristeza la vida de muchos pioneros del comercio en Nayón. A esto se debe la importancia de las mingas en la historia de este territorio, las que han servido para sostener la economía de la gente y ampliado la comunicación entre los propios barrios de la parroquia, con un impacto a nivel provincial. La falta de acciones por parte del Estado para atender a este territorio consolidó los lazos internos de la población que, con sus propias manos, abrió caminos para poder mantenerse en contacto con otras parroquias:

“Incluso jugábamos a la minga, tocábamos los tambores y gritábamos golpeando los asientos de shawuares secos: ¡A la mingaaaaaa! Toditos los guaguas de compachendo, y toditos nos dedicábamos a hacer la minga porque veíamos que

⁵⁰ Fue presidente del Ecuador entre 1956 a 1960.

los mayores hacían así, entonces cambiábamos el corral donde les encerraban a los chivos y tolábamos el corral. De ahí cogíamos los guagua chivos y nos hacíamos los compadres y las comadres, nos tomábamos el mishki pimbo (bebida que producen los pencos), la chicha, y guarapo (bebida de penco que empezaba a fermentarse), quedábamos chumaditos y seguíamos juega y juega. Así aprendíamos de nuestros mayores. Ahora, a mí me da pena, no sé cómo aprenderán nuestros guaguas a vivir en comunidad” (Juiña, 2022).

La minga en este territorio, como en otros territorios indígenas, ha sido cohesionadora y permitió que Nayón y todos sus anejos, hoy en día barrios, generen obras públicas para la parroquia. Los cronistas recuerdan con entusiasmo la intervención de todas las personas que habitaban el territorio, por ejemplo, recuerdan a Luisa Gualoto, quien se encargaba de alimentar a toda la gente en las mingas y de preparar guarapo de penco para que el evento no solo sea una jornada de trabajo comunitario, sino una celebración conjunta del progreso de su espacio.

Muchos de los productos agrícolas perecederos resultaban difíciles de trasladar, por lo que los primeros cultivos de plantas frutales y ornamentales entraron en un boom en la década de los noventa, convirtiendo a Nayón en un espacio al cual las personas de Quito y sus afueras llegan en busca de verdor y frescura.

Lo anteriormente expuesto constituye un punto de inflexión en la historia de la parroquia, ya que la fama como “Jardín de Quito” que adquirió a partir del boom de estos viveros, atrajo a compradores foráneos a habitar este espacio.

Un paisaje rural tan cercano y rico como es Nayón atrajo al Quito urbano en constante expansión. La búsqueda de nuevos horizontes cercanos a la naturaleza ha modificado notablemente su paisaje y sus dinámicas culturales, al punto de que muchas de las costumbres y tradiciones se han visto

afectadas e incluso prohibidas. Más adelante en este relato, se ahondará en los testimonios de los cronistas sobre este cambio en el paisaje de la parroquia.

Centro de Nayón



Fundación Quito Eterno. Centro Poblado de Nayón. Nayón, 2022.

Apellidos de linaje y una historia de resistencia

En la parroquia de Nayón los apellidos son únicos; según los cronistas, esto se debe a que posiblemente Pilapañas, Quijas, Quijías, Anaguanos, Liguañas, Tituaña, Pillajo, Gualotos, Ligmañas, entre otros, fueron mitimaes traídos de Arequipa en Perú y Bolivia en tiempos de la invasión incaica. En la zona de Huertayaco, al nororiente del centro poblado, se encuentran vestigios que dan indicios de la resistencia dada por el pueblo Nayón a la invasión incaica en tiempos pre-coloniales (Quijía, 2022).

La memoria histórica de la invasión se refleja en relatos más contemporáneos sobre la disputa ocurrida con el Cusco

por Santa Ana, sucedida aproximadamente hacia 1930. Según las crónicas, la imagen llegó a Nayón en brazos de los Anaguanos, Juiñas y Collaguazos, todos nativos tanto de Perú como de Nayón. Santa Ana habría cobijado a estas tres familias para que llegaran a este territorio sin problemas después de peregrinar desde el Cusco. Desde luego, los reclamos no se hicieron esperar, pero la voluntad de la santa fue quedarse en la tierra del maíz chiquito, eligiendo como casa la iglesia del centro poblado de Nayón hasta hoy en día, dando por terminado el conflicto con los hermanos peruanos.

La valentía del pueblo de Nayón se ve reflejada todavía en la posibilidad de resistir a los embates de lo que se conoce como proceso de gentrificación en los conceptos de las Ciencias Sociales. En este punto de la crónica es importante introducir este concepto porque, de acuerdo a las personas que participaron de este proceso, la denominada “invasión” es un punto importante en la historia de Nayón.

Aymé Quijía y David Anaguano hacen la relación entre esta denominada invasión y la historia de resistencia de nayonenses y nayonas desde épocas preincaicas. Desde su perspectiva, el imaginario de invasión que las personas nativas de Nayón perciben con respecto a la urbanización contemporánea y llegada de nuevos conjuntos habitacionales, restaurantes de lujo, universidades privadas y propiedades de lujo, proviene justamente de ese momento de la historia profundamente arraigado en la memoria de la gente nayonense.

La demografía de este territorio en tiempos preincaicos y la llegada de mitimaes con la irrupción del imperio Inca, explicaría la complejidad de la composición de la parroquia desde épocas ancestrales, permitiendo comprender cómo los guerreros locales de antaño, mezclados con la nueva población, generaron una mirada que rebasa fronteras a través del comercio y el intercambio más allá de su localidad.

La invasión: un proceso de gentrificación del territorio Nayonense

Una de las líneas de la gentrificación o proceso de apropiación de los territorios por parte de las clases sociales que tienen poder es la introducción de población que rompe procesos comunitarios para poder vivir en entornos naturales, pero sin involucrarse en la vida comunitaria. Los nayonenses han denominado a estos nuevos habitantes como foráneos, son quienes han comprado tierras y ahora viven en la parroquia (Quijía, 2022).

Para los cronistas, este proceso constituye el hito de este documento. La gente que ha llegado a cambiar el paisaje de la parroquia se ha convertido en una problemática que amenaza con desaparecer las dinámicas locales de esta parroquia, pues en muchos casos se ha centrado en cerrar los espacios comunitarios en complicidad con las instituciones públicas ya que, al ser parte de las élites económicas, cuentan con el apoyo político y administrativo de muchas autoridades. Definitivamente, las características de la parroquia hicieron de ella un territorio apetecible para vivir en paz.

Desde los años 90 e inicios de los 2000, la parroquia se convirtió en un espacio de venta al público al que los foráneos llegaban con la impronta de ocupar espacios en la periferia de Quito, lo que dio lugar a que los terrenos en comunas y centros poblados elevaran su valor comercial.

La precariedad de la economía post-pandemia hizo que la venta de terrenos se acelere por falta de oportunidades y por la imposibilidad de poder pagar tierras que cada vez se vuelven más y más caras. Uno de los problemas que percibe la gente para el futuro de la parroquia es que la población nativa sea expulsada de su territorio, pues ya existen problemas de pago de impuestos prediales.

Según los cronistas, 1m² en Nayón puede llegar a costar hasta quinientos dólares, valor que ha incrementado

el pago de los gravámenes a la propiedad, a lo que se agrega que, sin ningún tipo de planificación territorial, los nuevos propietarios cierran el paso a las propiedades de la gente nativa, afirmando que por la compra de sus propiedades tienen derecho a cercar los pasos comunes que históricamente han existido.

Asimismo, las restricciones y ordenanzas sobre cómo se debe construir se aplican al parecer, única y exclusivamente, sobre los propietarios nativos a quienes se les obliga a guardar espacios verdes y se les prohíbe construir cerca de las quebradas, cuestión que para los llamados “invasores” no es un problema, pues pueden construir sus viviendas en cualquier lugar, incluidas las quebradas.

Al parecer, policías, militares, comerciantes, constructoras y políticos, han hecho de Nayón un espacio que les permite acceder a puestos de poder. Una de las fórmulas para convertirse rápidamente en concejal rural de Quito es trasladarse a vivir a Nayón y sus barrios, con leyes y ordenanzas que ponen en riesgo las celebraciones de las fiestas populares de la parroquia, por tanto, sus expresiones culturales.

Los cronistas cuentan que en las últimas fiestas de la parroquia celebradas este 2022 se les prohibió lanzar voladores (pirotecnia) a través de una acción de protección en la que se denuncia que el ruido de la pirotecnia afecta a los animales domésticos. Los cronistas aseguran que desconocen quiénes interpusieron dicha acción, pero saben que ciertamente la respaldan personas con mucho poder.

En nombre de la tranquilidad, se prohíbe el uso del espacio público y se ha pretendido privatizarlo con políticas como la creación de un santuario de vida silvestre, que los pobladores de San Pedro del Valle consideran no es de interés popular ya que a ellos, siendo pobladores de la zona, no se les ha consultado sobre esta iniciativa promovida por el concejal de Quito, Juan Manuel Carrión.

Desde la perspectiva de los cronistas, esto es el vivo ejemplo de las arbitrariedades de muchos funcionarios y políticos en Nayón, quienes están interesados en elevar

la plusvalía de la zona a través de proyectos ambientales como el antes mencionado, sin atender uno de los grandes problemas ambientales de la zona: el mal manejo de desechos comunes y escombros vertidos en el río San Pedro por parte de instituciones privadas como la Universidad de las Américas (UDLA); o el problema de la desaparición de fuentes de agua como son las quebradillas y los pozos, debido a las construcciones de conjuntos residenciales como *Timaza*, o conjuntos cerrados en la zona de Chibatola, cuyos propietarios han amenazado varias veces a las dirigencias comunitarias de convertirse en barrio independiente para tener jurisdicción exclusiva sobre sus terrenos.

Tristemente, la apropiación por vías legales de los terrenos comunitarios y privados de Nayón, a través del sistema de compraventa, se parece más a una especie de invasión de las personas foráneas, que a una convivencia pacífica en la zona.

Local comercial



Fundación Quito Eterno. Locales comerciales de lujo por estrenar, vía Inchapicho. Nayón, 2022.

Quijía refuerza que por la gran riqueza cultural que los cronistas describen de su parroquia (fiestas, comidas, tradiciones como las escobas de coco y juegos deportivos del territorio), Nayón podría ser una fuente de inspiración y un laboratorio de convivencia intercultural entre nativos y foráneos. Quijía rescata la idea, al igual que todos los cronistas, de Nayón como un territorio que acoge y recibe a la gente que se integra a sus dinámicas culturales y sociales. David Anaguano dice que las actividades rurales no son mezquinas porque integran a todas las personas que habitan Nayón, ya que suceden en los espacios públicos, pero que por parte de los foráneos no existe la voluntad ni el interés de cooperar en mingas ni en actividades culturales tradicionales de la parroquia.

La riqueza económica de los nativos nayonenses, dada su naturaleza comercial y agrícola, determina la complejidad con que la modernidad y el progreso han llegado a Nayón. La historia de resistencia pre-colonial y su relación directa con los servicios que siempre ofreció a Quito desde épocas de la colonia, como aguateros y especieros, hacen que Nayón haya tenido importantes dinámicas locales de reproducción económica.

Como dicen los lugareños: *“En Nayón hasta las piedras se venden y nadie se muere de hambre”*. Esto ha diferenciado a los grupos humanos que coexisten aquí: están los nativos, gente que nació y creció en esta parroquia al igual que sus abuelos y bisabuelos; gente migrante de barrios del sur y centro de Quito y de otros pueblos y nacionalidades que son parte del servicio de los grandes conjuntos y barrios que existen ahora en la parroquia; y personas con gran capacidad adquisitiva que rompen con la comunidad nayonense en sus prácticas de captación de tierras, a través de la compra de terrenos con precios exorbitantes.

Estos grupos humanos conviven ahora en un equilibrio precario, pues la falta de diálogo por parte de los nuevos habitantes hacia la comunidad y la continua venta de tierras, hacen que cualquier posibilidad de vínculo intercultural sea

nula. Sin embargo, todas las personas que han intervenido en la crónica de Nayón coinciden en que la capacidad de las dirigencias jóvenes puede ser un referente para llegar a acuerdos de convivencia entre estas múltiples poblaciones antes descritas, sin poner en riesgo la vida y la cultura de las personas nativas y la propiedad comunitaria.

Gestores y dirigentes con apoyo de la comunidad, como David Anaguano, Darwin Quijía, Erik Juiña y Néstor Juiña, son algunos de los nombres que salieron a la luz en este relato aunque, según los cronistas, aún quedan muchas personas valiosas por ser mencionadas. Para David Anaguano, el reto de la nueva dirigencia reside en abordar los límites de la ruralidad y sus dinámicas de reproducción: *“la ruralidad no se respeta, no se entiende, la ruralidad requiere un equilibrio entre la naturaleza y la gente, se propone una delimitación para los temas rurales y urbanos”* (Anaguano, 2022) para que las autoridades aporten a la política pública en el territorio nayonense, de lo contrario cualquier esfuerzo que se realice como sociedad civil no progresará.

Es interesante observar cómo este proceso de gentrificación puede ser uno de los motivos por los cuales la unión entre los barrios de Nayón se ve afectada. Por ejemplo, la sensación de abandono que los adultos mayores de Tanda tienen con respecto al centro poblado de Nayón se produce a partir de la concesión de la comuna Tanda Pelileo a manos privadas por los fraccionamientos de las dirigencias que se han quedado en la mente de los pobladores como rencillas entre hermanos de un mismo territorio, concesiones que solo han beneficiado a grandes poderes económicos foráneos que han introducido discordia en la dinámica comunitaria de uso del espacio en la parroquia.

Para finalizar: la fiesta, las escobas, la alegría

Nada de este proceso de gentrificación ha impedido que, durante las fiestas, la gente se una como lo que son: nayonenses y nayonas de un solo territorio, pues no existe

familia nativa que no cuente con una historia ligada a los golpeadores de escobas en el noroccidente, a los especieros de canela distribuidos en todo el país, o a los rezadores que iban hacia Calderón en tiempos de días de difuntos para intercambiar sus oraciones y cánticos por naranjas y plátanos.

La necesidad de recordar los oficios exclusivos de Nayón como fuente de identidad y cultura, puede ser reivindicación de interculturalidad y propiciar la intervención de la comunidad nayonense para declarar muchas de sus tradiciones como patrimonio cultural inmaterial y material, preservando de esta manera su cultura y tradiciones.

Para los habitantes antiguos de Nayón, es necesario recuperar el diálogo entre los barrios, reconstruir lazos fraternos para fortalecerse y afrontar los cambios que su infraestructura ha atravesado desde la década de los noventa y que incrementan desmedidamente en estos últimos años. La fuerza de estos vínculos está en lo único que tienen: su memoria, sus tradiciones y su territorio.



Cronistas Participantes

Alex Changoluisa: Joven, nativo de la parroquia.

Aymé Quijía: Investigadora nativa de la parroquia.

César Reinoso: Habitante nativo de la parroquia.

Darwin Quijía: Dirigente joven, gestor cultural, habitante nativo de la parroquia.

David Eliécer Ananguano: Dirigente joven, gestor cultural, habitante nativo de la parroquia.

Erik Juiña: Joven, nativo de la parroquia.

Gloria Pilapaña: Adulta mayor nativa de la parroquia.

Ingrid Pillajo: Adulta mayor, habitante nativa de la parroquia.

José Eliécer Ananguano: Adulto mayor nativo de la parroquia.

Juan Diego Ananguano: Habitante joven, nativo de la parroquia.

Luis Yuiña: Adulto de mediana edad, habitante nativo de la parroquia.

María Soledad Ananguano: Mujer de mediana edad, habitante nativa de la parroquia.

Martha Grijalva: Mujer de mediana edad, habitante nativa de la parroquia.

Miguel Ananguano: Habitante joven, nativo de la parroquia.

Patricia Coyago: Mujer de mediana edad, habitante nativa de la parroquia.

Pilar Ananguano: Adulta mayor, habitante nativa de la parroquia.

Rosa Matilde Ananguano: Adulta mayor, habitante nativa de la parroquia.

Rosa Luguaña: Adulta mayor, habitante nativa de la parroquia.

Susana Juiña: Adulta mayor, habitante nativa de la parroquia.

Vicky Pillajo: Mujer de mediana edad, habitante nativa de la parroquia.

Referencias

Si bien no existen estudios extensos sobre el tema de gentrificación, cambios en el paisaje y urbanización que se ha dado en Nayón, existen algunas tesis que indagan estos fenómenos como estudios de caso. Por ello, esta crónica se levantó exclusivamente con los testimonios y entrevistas que las personas originarias de la parroquia brindaron durante este proceso de investigación participativa. Algunos estudios publicados que se sugieren para profundizar sobre este tema son: Entre la ciudad y el campo Los cambios en el estilo de vida de los pobladores de Nayón a partir de la urbanización, de Gabriel Ignacio Laspina Tapia, publicado por FLACSO. También se puede revisar la tesis titulada Residencia para estudiantes de la PUCE-Nayón en el barrio San Pedro del Valle, de Daniel Alejandro López Erazo.

HITO

de la parroquia

NAYÓN



La escoba de coco

Cronistas de la parroquia:

Alex Changoluisa, Aymé Quijía, César Reinoso, David Eliécer Anaguano, Darwin Quijía, Erik Juiña, Gloria Pilapaña, Ingrid Pillajo, José Eliécer Anaguano, Juan Diego Anaguano, Luis Yuiña, María Soledad Anaguano, Martha Grijalva, Miguel Anaguano, Patricia Coyago, Pilar Anaguano, Rosa Matilde Anaguano, Rosa Luguaña, Susana Juiña, Vicky Pillajo.

Equipo gestor:

María Fernanda Auz, María Fernanda Buendía y Natalia Dávila.

Diciembre de 2022

RESUMEN

La importancia de la escoba de coco de Nayón está ligada a la memoria de sus habitantes nativos. El valor que las personas nayonenses otorgan a este artefacto considerado como un símbolo de unificación de la parroquia, da cuenta de la historia económica, social y cultural antes de su parroquialización.

Las y los golpeadores de escobas de Nayón activaron los circuitos de apoyo de producción y circulación de este artefacto cultural ligado a un oficio configurado desde épocas coloniales, en que la población de Nayón, Zámbriza y Calderón fue asignada para oficiar tareas de limpieza en el Quito central de antaño. De esta manera, las escobas de Nayón representan un imaginario cultural de unidad territorial que, como toda tradición, se ha transformado para permanecer vigente. A pesar de que ya no es un oficio que sostiene la economía de Nayón, la escoba de coco se mantiene hoy en día como un artefacto cultural referente de la identidad parroquial, en trabajos artesanales y en manifestaciones lúdicas y festivas de la parroquia.

Palabras clave: Escobas de coco, Nayón, golpeadores de escobas, oficios, artefactos culturales.

La escoba de coco, oficio y símbolo de Nayón

En la obra *La invención del arte: Una historia cultural* de Larry Shiner (2010), se plantea la relación que existe entre la creación de artefactos culturales y los oficios que se desarrollan a lo largo de la historia de un territorio, especialmente, antes de la modernidad europea sobre la que centra sus estudios, mostrando el debate entre lo que la alta cultura comprende como la elaboración de piezas únicas enmarcadas en las actividades de las bellas artes frente al trabajo artesanal de objetos en serie que efectúan ciertos gremios con respecto a los objetos que acompañan a sus oficios.

Para Shiner, esta separación no tiene coherencia histórica, ya que la separación entre el oficio del artesano como creador imaginativo y sensible y el trabajo de los artistas como creadores legítimos y originales, tiene que ver con un movimiento ideológico de las élites renacentistas en Europa. De esta manera, se marca una línea de pensamiento que heredan las sociedades modernas, incluyendo las sociedades latinoamericanas coloniales. Esta separación se hereda y mantiene hasta nuestros días, como manifiesta Manuel Kigman en una entrevista otorgada a la revista de Ciencias Sociales *Malaidea*, existe una mirada despectiva de lo que los sectores populares consumen y producen (Kingman, 2012).

En este sentido, la importancia cultural de objetos como la escoba de coco de Nayón, radica en el valor que las personas nayonenses le otorgan a este artefacto considerado como un símbolo de unificación de la parroquia, cuya existencia da cuenta de la historia de Nayón y sus habitantes, como

un territorio donde el agro y el comercio configuraron un corredor colaborativo de economías locales desde antes de la parroquialización de este territorio. La gente nayona que se dedicó a la elaboración y comercialización de esta escoba elevó este objeto a la categoría de símbolo local desde el noroccidente de Pichincha hasta el centro de Quito.

Aymé Quijía, investigadora nativa de Nayón, en una comunicación personal concedida para este documento (2022) sostiene que en la ruta comercial que efectuaban los golpeadores entre su parroquia y las poblaciones del noroccidente generó un imaginario identitario en todo este territorio sobre *“el camino de los nayones”*.

En sus múltiples recorridos por las parroquias de Pichincha, Quijía ha registrado el recuerdo, especialmente desde el testimonio de adultos y adultas mayores sobre la población antigua de Nayón que se dedicaba al oficio de golpeadores de escobas, cuyos viajes iniciaban durante la época seca para la elaboración de las escobas de coco, lo que da cuenta de los circuitos de apoyo que produjo este oficio. Por ejemplo, la compra de tierras del noroccidente por parte de la gente nayona y el intercambio cultural de su quehacer en toda esta ruta, incidió en el enlace que Nayón mantiene hasta el día de hoy con poblaciones como Pacto, Nanegal y Nanegalito.

Así también, el centro de Quito adquiriría un pedazo de Nayón en cada escoba que era comprada para las actividades de limpieza de la capital. Es importante recordar que los territorios de Zámbez, Calderón, Llano Grande y Nayón están ligados al oficio de capariche⁵¹ en la configuración de lo que fue la antigua ciudad de Quito.

En el caso de Nayón la elaboración de las escobas da cuenta de ese vínculo con dicho oficio, que en esta parroquia tomó la especificidad de la actividad artesanal de la elaboración y comercialización de escobas para toda la ciudad de Quito,

⁵¹ Eran las personas encargadas de limpiar las calles de la ciudad. Eran barrenderos y recogedores de desechos.

convirtiéndose en la actividad económica más importante de este territorio a inicios del siglo XX (Quijía, 2022).

El oficio de todo el mundo: golpear la escoba

Rosa Luguaña, nayona nativa nacida en 1951, conserva entre sus pertenencias un par de escobas de coco que ella misma golpeó con sus propias manos. Desde los diez años de edad, ella iba con su padre a elaborar las escobas en Pacto, al igual que todas las niñas y niños de su comunidad. Los padres y madres se encargaban de despojar las matas, conocidas en el noroccidente de Pichincha como las palmas de escoba, para dejar que las enormes hojas se sequen durante tres meses. Luego, la población más joven se trasladaba durante un mes a golpear estas hojas con mazos para moldear las fibras que posteriormente eran tejidas en montones que formaban las cabezas de las escobas.

Las fibras se deshilaban con manos y pies, y si bien la época seca permitía trasladar las hojas sin mayor dificultad, la lluvia ayudaba a deshilar las fibras de las escobas. Una niña, en promedio, cargaba entre cinco y seis hojas de escoba hasta Nayón. Hasta los años sesenta, cada familia nayona contaba con al menos un escobero, ya que el oficio se heredaba para asegurar la economía de los hogares de la parroquia.

Rosa Luguaña comenta que, para conseguir el mejor material, la gente que exploraba el territorio del noroccidente, especialmente hombres, tenían varias estrategias de vinculación con los dueños de los terrenos que tenían palmas, por ejemplo, establecer compadrazgos, el intercambio de productos agrícolas de Nayón o la venta de artículos traídos desde el centro de Quito. Estas eran algunas de las actividades que acompañaban a las y los golpeadores de escobas en su consecución de mejor materia prima. Si bien esta actividad se hacía en conjunto, existían personas como Don Andasolo, que efectuaban esta actividad individualmente.

El tejido y durabilidad de las escobas implicaba un

refinamiento de la actividad, con el fin de que el artefacto sea comprado con mayor avidez en ciudades como Quito, Ibarra y Otavalo. El tejido se lo efectuaba en Nayón, se elaboraban escobas pequeñas para la limpieza de los hogares y escobas grandes para barridos más extensos. Los mercados de Chimbacalle, el Camal, la Ofelia, San Roque se llenaban de escoberos armados con sus escobas, sus tanuas (bastones) y sus chalas.

Las personas que asistieron a las jornadas de elaboración de la crónica de la parroquia de Nayón comentan que la elaboración de las escobas de coco dejó de existir por dos motivos: primero, por la elaboración de escobas a nivel industrial, y segundo, por la muerte de las personas que practicaban este oficio. Ambas situaciones refieren a las transformaciones temporales de los territorios, por lo que la importancia de la transmisión intergeneracional de saberes puede ser una de las estrategias colaborativas de generación de conocimiento local, con el fin de que la representatividad, la simbología y la memoria que existe sobre las escobas de coco se consoliden como patrimonio cultural del Ecuador. Así lo sostiene Quijía en su trabajo de investigación denominado *Revitalización identitaria a través de los imaginarios territoriales de Nayón* (2015), y plantea que los saberes y conocimientos de los moradores de la parroquia de Nayón son construcciones socio-culturales de arraigo en sus vivencias comunitarias.

Por ello, las escobas de Nayón representan un imaginario cultural de unidad territorial que, como toda tradición, se ha transformado para permanecer vigente. A pesar ya no ser un oficio que sostiene la economía de Nayón, la escoba de coco está presente en las coreografías que los equipos deportivos de la parroquia realizan en las jornadas de competencias barriales, en las ferias comunitarias de sus pobladores, a manos de un solo escobero: Don Gualeito, padre de Lupita Pilapaña y su familia, está en las casas de quienes fueron escoberas de Nayón, y por supuesto, está en la memoria de nayonas y nayonenses como referente de su identidad.

Referencias

Esas malas ideas que resisten a irse.... (2015, marzo 1). *malaidea: cuadernos de reflexión*. <https://malaideacuadernosdereflexion.wordpress.com/>

Quijía, T. (2015). Revitalización Identitaria a Través de los Imaginarios Territoriales De Nayón [Tesis previa a la obtención del título de: Magíster En Desarrollo Local con Mención en Formulación y Evaluación de Proyectos de Desarrollo Endógeno, Universidad Politécnica Salesiana]. Repositorio Digital UPS. <https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/9682/1/UPS-QT07013.pdf>

Shinner, L. (2004). La invención del arte. Una Historia Cultural. (Paidós ed.). Monoskop. https://monoskop.org/images/9/90/Shiner_Larry_La_invention_del_arte_una_historia_cultural.pdf

CRÓNICA *de la parroquia*

ZÁMBIZA



Cronistas de la parroquia:

Delfina Edelmira Tufiño, Edison Criollo, Freddy Guzmán Díaz, Henry Aguirre, Jimmy Walter Ramírez Quilumba, Jorge Sangucho, María Fernanda Álvaro Arias, María Isabel Reinoso, Pablo Galarza Miranda, Pamela Elizabeth Erazo Cornejo, Saida Díaz Galarza.

Equipo gestor:

Natalia Dávila Salguero y Lucía Yáñez Pillajo.

Diciembre de 2022

RESUMEN

Las fiestas en honor a San Miguel Arcángel celebradas en la parroquia de Zámbez constituyen uno de sus elementos identitarios y de fe que con más fuerza caracteriza a la comunidad. Como se leerá en la crónica, las fiestas no solamente rinden homenaje al Arcángel enmarcado dentro de la religión católica, sino que mantienen sus bases sobre la ritualidad ancestral y sobre los procesos sociales atravesados a lo largo de los siglos en tiempos de la colonia.

En este relato encontraremos una extensa explicación de la ritualidad de las fiestas, sin embargo, la crónica todavía resulta sumamente corta frente a la realidad ya que en cada etapa de la fiesta con sus preparaciones previas, existen estructuras complejas, llenas de símbolos y significados. Presentamos apenas un esbozo de la verdaderamente inmensa dimensión que tienen las fiestas en honor a San Miguel de Zámbez, las cuales hasta la fecha presente, llevan celebrándose cerca de cinco siglos.

Palabras clave: San Miguel Arcángel, fiestas, Mesías Carrera, priostes, disfrazados.

Danzando para San Miguel Arcángel

Los inicios de la fe a San Miguel Arcángel

“¿No sé si les transmitimos la energía de la festividad?”, pregunta Pablo Galarza, habitante de la parroquia de Zámbiza, luego de contar varios detalles de las celebraciones que se dan allí a lo largo del año. Él, como otros tantos zambiceños, siente que las fiestas son el eje de la vida de este territorio. Y para hablar de ellas es necesario remontarse unos siglos atrás, aunque deberíamos irnos algunos milenios atrás, pero en esta ocasión empezaremos en el siglo XV cuando empezó la devoción a “San Miguelito”, como lo llaman con cariño y respeto las personas de aquí.

Zámbiza fue uno de los pueblos ancestrales que junto con los habitantes del actual Pomasqui, Calderón, Llano Grande, Llano Chico, Nayón, Cocotog y San Antonio, dio una aguerrida resistencia a la invasión inca. Como resultado, en uno de los más cruentos encuentros, 4000 de los habitantes de todos aquellos territorios fueron asesinados.

Sin la certeza absoluta del avanzar de la historia tantos siglos atrás, se podría pensar que estas poblaciones establecieron alianzas con los recién llegados invasores españoles para crear un frente común de resistencia anti-incaica y que esa sería la razón por la cual, el 11 de febrero de 1584, fueran proclamados parroquia eclesiástica. En el año de 1587, recibieron un envío muy relevante por parte del Rey Felipe II de España: dos imágenes, una de San Miguel arcángel y otra de la Virgen de la Candelaria. La mención de tal alianza debe realizarse con sumo cuidado, pues no existe confirmación de tal situación, sin embargo, la llegada de aquellas imágenes generó un cambio profundo en dicho pueblo de Zámbiza.

También podría pensarse que la llegada de San Miguel Arcángel no fue tan pacífica y que, al ser Zámbriza un señorío étnico o cacicazgo⁵² tan poderoso⁵³, los españoles hubiesen necesitado traer una figura más fuerte para la evangelización. Es decir, que su imagen fuese llevada allí por ser un lugar de mayor resistencia.

Para la Iglesia Católica, San Miguel arcángel es el patrono y protector de la iglesia y es el jefe del ejército celestial⁵⁴, haciendo frente a las batallas más complicadas⁵⁵; de ahí que su representación sea vestido con una armadura como un soldado con una espada o una lanza. La armadura representa “la humildad, en donde vienen a apagarse los dardos encendidos del infierno y la maldad; la espada de doble filo es la palabra de Dios, que confunde la mentira y disipa las dudas y el ego (...).”⁵⁶ Discernir cuál de las razones trajo a San Miguel Arcángel a Zámbriza sobrepasa los objetivos de esta crónica, así que avanzaremos al siguiente punto: la devoción que inició con su llegada.

La aparición de San Miguel Arcángel

La aparición de San Miguel es celebrada en todo el mundo

⁵² Los “señoríos étnicos” o “cacicazgos” se conformaron en el período de Integración, y se trataba de una organización que permitía mantener el control de la producción de sus unidades menores. Los señoríos o cacicazgos se establecían mediante alianzas establecidas por parentesco o pertenencia étnica. La compleja organización política estaba basada en el dominio controlado, nunca ilimitado, de los caciques, lo cual establecía un orden equilibrado. (Porras, M.E., Rueda, R., n.d.)

⁵³ Para la época mencionada, habría sido cacique de Zámbriza Don Pedro de Zámbriza, hijo del Cacique Suquillo, que originalmente habría sido “Saquilla”. Estos caciques habrían marcado la historia de este territorio y dejado un legado positivo en el manejo de la estructura cacical que se mantuvo presente hasta tres siglos después del fallecimiento de Pedro de Zámbriza después de 1624.

⁵⁴ Para consultar más: <https://significadoyorigen.de/simbolismos-espirituales/arcangel-miguel>

⁵⁵ Ibid

⁵⁶ Para consultar más:

<https://www3.gobiernodecanarias.org/medusa/ecoblog/jmhergare/2013/09/08/san-miguel-arcangel/#:~:text=Significa%20%E2%80%9CQui%C3%A9n%20como%20Dios%E2%80%9D.,cabeza%20de%20la%20milicia%20celestial%E2%80%9D.>

cada 8 de mayo y, aparte, se celebra el 29 de septiembre en la Fiesta a los Santos Arcángeles Miguel, Rafael y Gabriel. En el mundo, la primera aparición de San Miguel se dio el 8 de mayo de 490 en el Monte Gargano (Italia); y en esa misma fecha, de un año indeterminado pero antes de su parroquialización eclesiástica, apareció también en Zámbiza.

La versión aceptada por la población cuenta que:

(...) un hombre atractivo de caballo blanco se encontró con un zambiceño al cruzar un río caudaloso y este le ayudó a pasarlo, luego de ello siguieron juntos el camino hasta Cruz Loma donde el hombre se despide, pero este zambiceño en agradecimiento al hombre del caballo blanco, le invitaría a Zámbiza para la misa de domingo próxima, el hombre acepta y le dice que le esperará en la iglesia el próximo domingo, llega el domingo y el zambiceño espera con gran alegría al hombre que le había ayudado a cruzar el caudaloso río pero nunca llega, cansado de esperar en el pretil ingresa al templo con tristeza, y ve al hombre convertido en la imagen misma de San Miguel al frente de la iglesia, (Carrera, 2019, p. 43).

También cuentan los abuelos zambiceños que, en la parte de arriba de Cruz Loma, donde había un bosque hermosísimo, apareció la imagen de San Miguel Arcángel bajando en un caballo blanco⁵⁷. Se dice también que cuando él apareció, granizó; y es por eso que, en adelante, en las celebraciones de sus habitantes en honor al arcángel, el granizo estará representado por las colaciones⁵⁸.

⁵⁷ Siglos después de darse esta aparición, llegó a Zámbiza el párroco Froilán Serrano en 1977, quien pidió autorización a los dueños de aquel tiempo de aquel bosque para colocar una cruz en Cruz Loma, en el lugar donde se contaba se había dado la aparición.

⁵⁸ Dulce elaborado artesanalmente con un maní en el centro y rodeado de varias capas de azúcar, las cuales conforman una bola blanca de casi 2 cm de diámetro.

A partir de esta aparición y con la llegada de la imagen de San Miguel Arcángel en el año de 1587, se creó el personaje del Danzante como una expresión de fe hacia San Miguel. Desde ahí y a lo largo de los siglos, aparecerían otros personajes y se iría desarrollando una devoción manifestada a través de las celebraciones en torno a este arcángel, las cuales han permanecido hasta el presente.

Y llegaron nuevos bríos para las fiestas y tradiciones de Zámbez

Parece ser que hacia mediados del siglo XX y hasta 1970, la fiesta empezó a decaer un poco, pero para 1977 llegó el nuevo sacerdote de la parroquia, Froilán Serrano, quien tuvo una actitud muy abierta y proactiva con la comunidad. Al llegar, conoció a don Mesías Carrera, con quien dieron un impulso vital a la parroquia. Entre los dos revitalizaron fiestas, la música y el sentido identitario de la comunidad, ese es el recuerdo del cronista Pablo Galarza:

“El padre Froilán, en el 77 llegó al convento y el padre cantaba las misas. Llegó y formó el grupo Huayra Huacana, que ahora son los Jayac. El cura no era de los miseros, no se ponía atrás del altar y solo daba las misas, no, no. Él era de los que salía a jugar bolas con los guambras en la esquina, el que salía a tocar la guitarra, salía con su quena a hacer música. Nosotros tuvimos la oportunidad de ser parte de la misa folclórica. Con él creamos acá el grupo AZA (Asociación Zambiceña de Artistas) y bailábamos la misa folclórica. Cada parte de la misa se bailaba. Él era el típico todólogo. Se pintaba como payasito, se vestía con sus chalecos y hacía el programa de Navidad con los niños”.

De Don Mesías Carrera (1923-2016), zambiceño de nacimiento, es importante contar que fue historiador, músico y compositor. Su aporte, en ese sentido, es inmenso y se visibiliza en las canciones tradicionales que recopiló, en los libros publicados *Folklore autóctono zambiceño*; *Historia, cultura y música ancestral de Zámbiza* y *La música en Zámbiza* y en las composiciones musicales realizadas, siendo una de las más relevantes la *Misa Folclórica* (Ministerio de Cultura y Patrimonio, 2017) que fue creada entre 1979 y 1980, la cual se presentó en varios lugares, se publicó un pequeño libro para seguir la misa, y también se la grabó en disco de acetato.

Busto de Mesías Carrera



Fundación Quito Eterno. Busto en honor a Mesías Carrera, ubicado en el parque central. Zámbiza, 2022.

Mesías Carrera y el padre Froilán promovieron la participación de los habitantes en las festividades y fortalecieron las tradiciones con los jóvenes. Las celebraciones se transformaron, pues hasta ese entonces, representar a uno de los personajes de fiesta era privilegio sólo de algunas personas, pero en aquel tiempo, con la injerencia del párroco, la fiesta se “abrió”, es decir, se permitió que todas las personas danzaran con personajes y se retomó su espíritu más comunitario, ya que la fiesta presenta el sentido de ayllu andino, aquel en el que la comunidad se organiza, participa y genera dinámicas de cohesión social (Carrera, R., 2019, p.50-51).

Con esa apertura de la fiesta, también se abrió la posibilidad de que las mujeres pudieran danzar, lo cual no fue un proceso inmediato, pero con el tiempo permitió que las mujeres empezaran a participar. Freddy Díaz comenta que él, como danzante, impulsó mucho para que ellas pudieran integrarse a danzar:

“A las mujeres era imposible verles bailar y ahora ellas están inmersas en la religiosidad de nuestro pueblo; los niños, los jóvenes, las mujeres y adultos siguen bailando. Es un honor para la gente vestirse y bailar para San Miguel Arcángel”. (Díaz, F., 2022)

Ahora, gracias a la apertura dada hace tantos años atrás, se puede ver a mujeres en los personajes de capitanes, danzantes, huacos, morenos. Asimismo, las niñas y los niños son bienvenidos para ser parte principal de la fiesta danzando para San Miguel.

En este apartado, mencionamos a otra persona que, aunque sin ser habitante zambiceño, en la misma época de Carrera y el padre Froilán, hizo un importante aporte a la historia de la parroquia a través de sus investigaciones y publicaciones. Se trata del etnógrafo y etnohistoriador estadounidense Frank Salomon. En Zámbez vivió por algún tiempo y su aporte se concretó en libros como *Los señores*

étnicos de Quito en la época de los Incas, Los yumbos, niguas y tsáchilas o Colorados durante la colonia española y de mayor interés para esta parroquia es el libro Historia y cultura popular de Zámbiza, realizado en coautoría con don Mesías Carrera.

La comuna de San José de Cocotog: los hermanos que mantuvieron viva la fiesta

Es muy importante hablar de la participación de los habitantes de San José de Cocotog en las fiestas en honor a San Miguel Arcángel. Lo mencionamos de manera previa al detalle de las celebraciones para hacer notar que, si en la actualidad las fiestas se siguen llevando a cabo, es también gracias a que los hermanos de Cocotog las mantuvieron vivas.

Antes de la llegada del padre Froilán Serrano (1977), la comuna de Cocotog realizaba una convivencia muy fuerte con la cabecera parroquial. La comuna iba a Zámbiza a hacer las fiestas, iban hasta por tres semanas y fueron ellos quienes mantuvieron la fiesta vigente con su parte ancestral a través de personajes como el campio, los danzantes y los pingulleros. Cuando llegaban para la fiesta, alquilaban los corredores de las casas que estaban alrededor del parque central y se acomodaban en las esteras que llevaban para permanecer todo ese tiempo. También llegaban con los productos de sus cosechas, pues eran compartidos en la misamanta.

Los hermanos de Cocotog bailaban y cantaban, *“para arriba y para abajo, llorando, llorando”* se despedían de la gente y de San Miguel cuando las fiestas terminaban. En los tiempos en que las fiestas decayeron en Zámbiza, allí estuvo la comuna de San José de Cocotog, honrando y celebrando con cariño y fe a San Miguel Arcángel, todos en comunidad junto con la cabecera parroquial.

Las fiestas en honor a San Miguel

Un grupo de jóvenes que vinieron a ayudar en la iglesia y que eran parte del grupo juvenil, fueron los pioneros de esta



nueva época. Ellos también impulsaron este sentir, con lo que las primeras fiestas se dieron en 1977 o 1978. Desde ahí, la Fiesta Grande se celebra el 29 de septiembre, y está a cargo de los barrios e instituciones de la parroquia; y la Fiesta de la Aparición es el 8 de mayo, y está a cargo de los equipos afiliados a la Liga Parroquial.

Las fiestas no son celebradas únicamente en las fechas mencionadas, sino que empiezan meses antes. Primero se designan los priostes de cada año en la fiesta del 29 de septiembre y luego inician las actividades celebratorias previas que se dan a lo largo del año. Por ejemplo, el día Viernes Santo de la Semana Santa (abril) se hace el *hachero*. Se trata de un cuadrado grande de espuma-flex lleno de flores que tiene la imagen de la copa y la hostia. Es una ofrenda floral de cuatro metros de alto. Con el hachero entran los priostes a la iglesia en medio de la celebración y hacen su primera aparición. Posteriormente, tres meses antes de la fiesta, los priostes llevan a cabo la visita de la imagen de San Miguel a la casa de cada uno de ellos y de los disfrazados, esto les toma aproximadamente noventa días.

Las dos fiestas en honor a San Miguel se llevan a cabo cuando termina la misa de acción de gracias. La imagen del santo se saca en procesión. Para esto, salen los sahumeriantes⁵⁹ limpiando el camino para el arcángel con la quema de sus sahumerios. Tras ellos, sale el prioste⁶⁰ llevando el guion, una especie de portaestandarte de forma triangular que es adornado con telas de colores representando a los priostes y con la imagen del arcángel en el centro.

Seguido, van las floreantas llevando el chagrillo⁶¹ que primero lo lanzan a San Miguel Arcángel, y luego lo botan

⁵⁹ Son quienes queman el sahumero que es una mezcla de hierbas, maderas y otros elementos de olor.

⁶⁰ Los priostes son personas designadas por la misma comunidad para financiar la fiesta.

⁶¹ Pétalos de rosas de distintos colores.

a los priostes, danzantes y a la banda; ellas mismas, junto con el sahumeriante, entran a las casas y botan flores. Están también las veleras con las palmatorias⁶², ellas van vestidas con blusa y pantalón negro, como uniformadas, llevan las velas y acompañan la procesión; las veleras alumbran el camino, recordándonos que Jesús es la luz del mundo.

Al final de la celebración eucarística, el párroco ya tendrá conocimiento de quiénes serán los priostes para el siguiente año y lo anunciará en la misa. Luego, salen a la procesión que rodea el parque central y en una de las esquinas, se realiza el relevo del priostazgo. En ese punto, los nuevos priostes cogen el guión, la cruz y luego cargan la imagen de San Miguel.

Continúa la procesión con el pueblo que, acompañado de la banda, canta a San Miguel. Mientras avanzan, se detienen en cada esquina para que las personas se puedan acercar al arcángel y ofrecer su contribución económica. Los fieles le colocan billetes de \$5 o \$10, hasta que al terminar la vuelta, San Miguel está completamente cubierto de dinero. Una vez que llegan a la puerta de la iglesia, la Loa⁶³ recita una serie de versos y la Palla también lo hace. Luego viene la entrega de “medianos” o presentes al párroco, a él se le dan todos los regalos, llegando a ser en cantidad ya que todos los grupos de danzantes, capitanes, huacos, y morenos entregan un presente al padre. Por ejemplo, los morenos traen una cama para el padre o cosas así, y luego el padre se acerca para recibir el regalo y los morenos se lo retiran, y de nuevo se la dan y se la quitan; así se lleva el juego. Es una danza muy bonita la de ellos.

Seguido, es la vuelta con la banda y con los disfrazados, y ahí los danzantes, que llevan amarradas unas sábanas llenas de naranjas y colaciones, botan eso a toda la gente mientras la banda sigue tocando. Las colaciones son utilizadas porque

⁶² Base en forma de platillo con asa en la que se coloca una vela.

⁶³ Personaje de la fiesta que recita poemas al santo de devoción. Suele ser representado por una niña.

representan a la lluvia y al granizo que cayó en la aparición de San Miguel; así continúan los danzantes, lanzando granizo (colaciones) y frutas a todos los participantes de la fiesta.

Campio y danzantes de Zámbez



Juan Andrés Ruiz Cóndor - Fundación Quito Eterno. Personaje Campio y danzantes tradicionales en las Fiestas de Zámbez. Zámbez, 2022.

Después de esto, todo se concentra en el centro del parque, en donde se lleva a cabo el *Pucará*, se trata de un rito en el que toda la gente se reúne y comparte. Allí está la banda de pueblo tocando sin falta, sobre todo porque en Zámbez es un elemento imprescindible en las fiestas.

Hacemos un paréntesis necesario en esta descripción anotando que cuentan con la *Decana Banda de Zámbez* y

la banda *San Miguel de Zámbez*, conformadas por grandes músicos, y que durante varios años, han ganado los concursos de bandas organizados por el canal de Televisión Ecuavisa. Es de recalcar el orgullo que generan estas agrupaciones en la parroquia y, como dicen sus cronistas: *“Las bandas son el alma de nuestro pueblo, son la alegría y la tristeza. Cuando fallece alguien, la banda acompaña tocando marchas fúnebres. Un pueblo sin banda, es un pueblo triste.”*

Volvemos a la fiesta en la que toca la banda, pero también los disfrazados hacen su parte. Cuando entran los morenos o “molecaña”, representando a los esclavos, se silencia la banda y ellos sacan su acordeón. Su grupo es hermoso porque tienen a la niña Loa, a quien llevan frente a San Miguel para recitarle una hermosa poesía. Ellos tienen la obligación de cuidarle a la niña, porque el mono⁶⁴ siempre le ronda y hay momentos en que, por dar trago a la gente, le descuidan y el mono aprovecha para raptarle. Para rescatarle, ellos sacan sus machetes, que sólo son de madera, tiran al suelo al mono y le obligan a devolver a la Loa. Los morenos⁶⁵ son los que ponen la alegría porque ellos hacen sus gracias, su elemento característico es un cacho de toro con una bola en donde ponen el licor. Ellos se acercan a las personas y les dicen: *“mámalo, mámalo, serrana”*, dándoles de beber el trago. Su forma de hablar es singular, fingiendo una voz ronca, gutural, lo cual es característico de ellos y su baile es con la canción que toca la banda que se llama *La marimba de los morenos*. Ellos se despojan del cacho y hacen su baile, levantando una sola pierna.

Continuamos en el Pucará, y ahora entran los danzantes, cuyos personajes representan a la clase social alta de la época colonial, bailando al ritmo del pingullo y el tambor. Cuando la banda termina su intervención, se da paso para escuchar la música del tamborero.

64 Personaje de fiesta.

65 Representan a los esclavos que fueron traídos de África en época de la colonia.

El grupo de huacos representan a los indígenas y tienen a su princesa Palla que, similar a la Loa, recita a San Miguel Arcángel. Estos disfrazados hacen su música con tambor, y llevan un *puro* que es un mate, una calabaza pequeñita que hacen sonar. Su vestimenta es negra y llevan una lanza.

Los quitotrajés son otros disfrazados. Antiguamente, estos personajes eran parte de la celebración representando a la clase social media alta de la época colonial. Durante un tiempo se dejaron de representar, pero hace cerca de quince años, se los retomó. Los quitotrajés bailan su música tocada en arpa. Su vestimenta es muy vistosa, colorida y consta de pantalones cortos y medias de nylon rosadas. Este grupo de disfrazados tienen a un personaje particular: a una monja.

Los capitanes, otros disfrazados, llevan un sombrero que asemeja a un sombrero de capitán inglés, en forma de media luna y llena de flores. Visten con dos sábanas de colores cruzadas y tienen un bastón de mando. Representan al rango de defensa de la época colonial similar a los militares. Había el capitán y también los soldados, e incluso también se representaba a ellos en las fiestas y era un personaje exclusivo de los niños. Muchos cronistas, siendo niños, bailaron de soldados junto a los capitanes.

En el pucará también están las mujeres de los sacerdotes repartiendo vino a todas las personas que están en la fiesta, y es ahí cuando se chuma⁶⁶ la gente. El rito del pucará se lleva a cabo donde antiguamente se realizaban las ceremonias, porque a decir de los adultos de la parroquia, en donde hoy está el parque central, antes había una laguna con totora y patos. La importancia de la laguna y la ritualidad en torno a ésta viene de tiempos ancestrales, tal como dice Rosa Carrera en su tesis de maestría:

Dicho lago, sin duda, tenía una importancia ritual para los zambiceños de aquella época, por ser

⁶⁶ Significa: emborracharse.

fuente de agua (elemento divino y de adoración para las sociedades prehispánicas); aún quedan rastros de su importancia que pueden ser develados a través de la celebración del Pucará, que se realiza en el mismo lugar en el que antes existía el lago (Carrera, 2019, p.33).

Luego del pucará van a la casa de los sacerdotes, en su interior hay una mesa armada para todos ellos y para los cabecillas de cada grupo de personajes. De la mesa, se extiende una tela, que antes tenía una cuadra de largo y en la que se colocaban repartidos costales de comida preparada por las personas contratadas por los sacerdotes. Se ponía mote, habas, fréjol, arveja amarilla y cada dos pasos había una botella de licor y chicha de jora, preparada de manera distinta para esta fiesta. Esta chicha se preparaba con flores, papaya y piña picadas; y hasta las flores se comían. Esa es la chicha de la fiesta de San Miguel. Todo eso era la entrada de la comida e inclusive se entrega una funda para llevar una porción de comida para después, y esa era la llamada *guanlla*. Hay que mencionar que antes de servirse los alimentos, el párroco debe dar la bendición.

Luego de la entrada, viene lo fuerte: hoy en día se ofrece caldo de gallina, pero antes se daba papas con cuy u hornado, y siempre se da chicha. Esta abundante comida es preparada por un grupo de personas que a lo largo de dos o tal vez más días cocinan y sirven alimentos para cientos o miles de personas. Dentro de este grupo está el “platero mayor”, que se encargaba de entregar la comida, él veía quien llegaba, quien comía. Era los ojos de los sacerdotes “*para que nadie vaya hablando*”, es decir, para que no haya quejas de la organización de la comida.

También, desde siempre, ha habido la costumbre de que los invitados de la fiesta dieran un aporte al sacerdote, y la mayoría solía dar dinero. La cantidad de dinero solía ser retribuida en cantidad de comida, y de eso se encargaba el platero mayor, quien repartía la comida. Por ejemplo, si los

invitados entregaban cinco sures al prioste, el platero les daba un plato equivalente a ese valor. A más sures, más comida.

De la investigación de Rosa Carrera, probablemente realizada en el año 2017 o 2018, se detalla que para una de las fiestas se utilizaron:

250 gallinas para el caldo, siete chanchos para el hornado, seis quintales de mote, un quintal de haba y uno de alverja, siete quintales de papa, cincuenta atados de cebolla blanca y siete quintales de maní. Para el yaguarlocro de la víspera en cambio fueron necesarios seis quintales de papa y doce panzas de borrego (Carrera, 2019, p.69).

También detalla que antes se preparaban dos comidas distintas: una para indígenas o “naturales” y otra para “blancos” (Carrera, 2019), lo cual implicaba que existían grupos de personas preparando las comidas separados. Esto refleja la distancia que existía entre estos dos grupos, pero a partir de la integración de los mestizos en la celebración, ya que era una fiesta mayormente indígena, se decidió preparar una sola comida para toda la gente, sin diferencias.

Probablemente esta sea la razón por la que también dejaron de ofrecerse comidas que antes eran propias de la fiesta, tales como la uchucuta y el maquiucho, que es un caldo que se sirve en plato de barro con cuchara de palo, y que contiene mote, refrito de cebollas largas, carne salada y secada, tajada de queso y tajada de huevo. Ahora, en las fiestas, en vez de estos platos, se ofrece yaguarlocro y caldo de gallina, deliciosos también, pero con la lastimosa pérdida de algo tan peculiar como el maquiucho.

Aquí no se mezcla lo social con lo religioso

Para los zambiceños, está muy claro que unas son las fiestas de San Miguel con su ritualidad y otra es la fiesta de

fundación, la cual se celebra cada año el 11 de febrero, a propósito de la parroquialización eclesiástica de 1584.

Esta fiesta se hace con la participación de los barrios y con la junta parroquial. La fiesta comienza días antes con una misa de acción de gracias por un año más de vida de la parroquia, pero se diferencia de las otras porque no hay los ritos de los danzantes, morenos, capitanes y huacos. Solo hay misa de acción de gracias y luego los eventos sociales: la elección de la reina de Zámbiza; el desfile de la confraternidad zambiceña en el que participan los barrios con carros alegóricos, bandas de guerra, danzas; el Festival Maicito de Oro, que es un festival de música folclórica y danza; y todo se cierra con la sesión solemne con la presencia de autoridades que siempre se realiza en la fecha exacta del 11 de febrero; y el fin de semana es la fiesta popular.

En la víspera del sábado de fiesta, se realizan fuegos pirotécnicos, quema de chamiza, y la fiesta culmina el domingo con baile popular en el pretil de la iglesia.

¿Quién pone el kushki?

Luego de todo el disfrute de los detalles de la fiesta, viene la interrogante acerca del costo y financiamiento de esta gran celebración. Es un comentario unánime que: *“se gasta buen billete”*. Actualmente, realizar la fiesta de San Miguel está sobre los 12 000 a 15 000 dólares.

Para esto, se elige a un barrio de los 19 existentes en la parroquia como prioste de la fiesta. A los 8 días del nombramiento, se hace la primera reunión entre la gente del barrio para planificar las actividades para financiar la fiesta. Es decir, todo se basa en la auto-organización.

Dentro de los barrios, se ponen de acuerdo para definir la cuota que cada familia debe aportar hasta que llegue la fiesta. *“Si es barrio chiquito toca poner bastantito, si es barrio grande, le toca poco. Pero todos contribuimos, igual hacerse cabecilla es carísimo”* (Díaz, 2022).

La participación comunitaria es esencial para que



la fiesta permanezca. Es esta autoorganización la que permite llevar a cabo una celebración de tanta inversión, pero que va más allá, reforzando los vínculos sociales y el empoderamiento de la comunidad. Cuando esto no sucede es que las fiestas desaparecen, tal como pasó con la fiesta de la Virgen del Tránsito que se celebraba cada 15 de agosto y que se dejó de hacer por temas económicos.

Casi le sucedió lo mismo a la fiesta de San Miguel, ya que antes la hacía una familia y no los barrios. La participación para la fiesta se bloqueó porque una familia pasó a ser dueña, simbólicamente hablando, de la fiesta y todos los años gastaban altas cantidades de dinero para pagar todos los gastos y dar de comer y beber a dos mil personas aproximadamente. Lo que sucedió después es que la gente empezó a distanciarse del tema de la organización porque era muy difícil hacer las fiestas como las hacía esa familia, es decir, no se contaba con recursos económicos tan elevados.

Afortunadamente, la exclusividad de aquella familia se desbloqueó y hubo otras familias que se unieron a la organización. Posteriormente, se entregó la organización a los barrios y desde ahí el priostazgo se va pasando cada año. Se unió también la Liga Parroquial, y cada equipo de fútbol también se pasa el priostazgo. Esta descentralización de la organización fue un proceso que unió a todos y que fortalece esta expresión cultural y de fe.

Aparte, en cada grupo, debe haber personas que sean las cabecillas, pero eso también implica un gasto alto y varias responsabilidades en todo el tiempo previo y durante la fiesta. El cabecilla contrata a alguien para que organice a los disfrazados. Al principio, cuando recién se establece al cabecilla, se hace una ceremonia en su casa para bendecir a todos los disfrazados y luego ofrecerles comida y un mediano a todos. A su vez, todos ellos se ponen de acuerdo para entregar un presente al cabecilla. El día de la fiesta, se entrega el mediano de parte de todo el grupo al padre. Es decir, la inversión económica es alta y representa un esfuerzo, sin embargo, apela a la reciprocidad cuando el

cabecilla entrega presentes a los danzantes, y luego ellos a él. Se trata de una colaboración comunitaria en la que todos aportan, ya sea en mayor o menor grado.

Los priostes también tienen la manera de solicitar colaboración a la comunidad, como por ejemplo, a través de la jocha. Antes, los priostes visitaban las casas y pedían las jochas, es decir, pedían la colaboración para la fiesta, y la familia donaba y entregaba su aporte en alimentos, animales, etc. Una vez más, la jocha es la reciprocidad andina, se pide pero luego se devolverá. *“La jocha es ida y vuelta”*. Por eso, sucedía que los priostes pedían cinco gallinas y recibían diez como donación. La espera es que así mismo se devuelva, todo más abundante de lo que se recibió. Y, como una afirmación del poder del ayllu, dicen los cronistas: *“La jocha se mantiene todavía. La jocha no ha muerto”*.

Las fiestas que están por venir

Las fiestas son parte de la vivencia, parte del ser zambiceño, y no solo hay que mantenerlas, sino compartirlas con las familias, la provincia, el país y el mundo entero. Que nos vean por nuestra fe, arte, cultura, gastronomía.

En Zámbiza se respira música, tradición, respiramos arte y cultura. Que no se quede en nosotros, queremos involucrar a las autoridades, algún día llevarnos todo lo que vivimos acá en Zámbiza e ir a mostrar todo lo que tenemos en la plaza de San Francisco, en la Plaza Grande. Para nosotros, San Miguel siempre está ahí; en todas las casas tenemos una imagen suya. Él está presente y es nuestro compañero.

Dejamos una nota para los lectores de esta crónica: estas fiestas no son para leerlas, son para vivirlas. Les invitamos a llegar el 11 de febrero, el 8 de mayo y el 29 de septiembre para guanllar, zapatear y homenajear a nuestra parroquia y a nuestro querido San Miguelito.



Cronistas Participantes

Delfina Edelmira Tufiño: Habitante de Zámbez.

Edison Criollo: Habitante de Zámbez y dirigente comunitario.

Freddy Guzmán Díaz: Habitante de Zámbez, carpintero y representa al personaje del Danzante en las fiestas.

Henry Aguirre: Habitante de Zámbez y músico.

Jimmy Walter Ramírez Quilumba: Habitante de Zámbez y vocal del GAD Parroquial.

Jorge Sangucho: Habitante de Zámbez y músico de la banda San Miguel de Zámbez.

María Fernanda Álvaro Arias: Habitante de Zámbez, gestora cultural y danza en la organización cultural Zambiruna.

María Isabel Reinoso: Habitante de Zámbez.

Pablo Galarza Miranda: Habitante de Zámbez y gestor cultural independiente.

Pamela Elizabeth Erazo Cornejo: Habitante de Zámbez, odontóloga y practica danza.

Saida Díaz Galarza: Habitante de Zámbez.

Referencias

Arcángel, M. (2013, September 8). San Miguel Arcángel. Blog de los Recursos de Jesús María. <https://www3.gobierno-decanarias.org/medusa/ecoblog/jmhergare/2013/09/08/san-miguel-arcangel/>

Carrera, R. L. (2021). Etnografía de la devoción a San Miguel Ar-

- cángel en los pobladores de Zámbiza en 2019 [Tesis (Maestría en Estudios de la Cultura. Mención en Políticas Culturales). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Área de Letras y Estudios Culturales.]. Repositorio Digital UASB. <http://hdl.handle.net/10644/8019>
- Gobierno de la Provincia de Pichincha. (2015). Actualización del Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Gobierno Autónomo Descentralizado Zámbiza. Gobierno de Pichincha. http://sitp.pichincha.gob.ec/repositorio/disenio_paginas/archivos/PDOT%20ZAMBIZA%202015.pdf
- Ministerio de Cultura y Patrimonio. (2017, Enero 3). *Falleció Manuel Mesías Carrera, destacado músico, compositor e historiador zambiceño* – Ministerio de Cultura y Patrimonio. Ministerio de Cultura y Patrimonio. <https://www.culturay-patrimonio.gob.ec/fallecio-manuel-mesias-carrera-destacado-musico-compositor-e-historiador-zambiceno/>
- Porras, M. E., & Rueda, R. (n.d.). *Fundación Tavera: Introducción Ecuador*. LANIC (Latin American Network Information Center). <http://lanic.utexas.edu/project/tavera/ecuador/intro.html>
- San Miguel (Iglesia católica)*. (n.d.). Wikipedia. [https://es.wikipedia.org/wiki/San_Miguel_\(Iglesia_cat%C3%B3lica\)](https://es.wikipedia.org/wiki/San_Miguel_(Iglesia_cat%C3%B3lica))
- Simbolismos y signos del Arcángel Miguel*. (n.d.). Significados y orígenes. <https://significadoyorigen.de/simbolismos-espirituales/arcangel-miguel>
- University of Wisconsin-Madison. (n.d.). *Salomon, Frank* – Department of Anthropology. UW-Madison Anthropology. <https://www.anthropology.wisc.edu/staff/salomon-frank/>

HITO

de la parroquia

ZÁMBIZA



El Danzante

Cronistas de la parroquia:

Delfina Edelmira Tufiño, Edison Criollo, Freddy Guzmán Díaz, Henry Aguirre, Jimmy Walter Ramírez Quilumba, Jorge Sangucho, María Fernanda Álvaro Arias, María Isabel Reinoso, Pablo Galarza Miranda, Pamela Elizabeth Erazo Cornejo, Saída Díaz Galarza.

Equipo gestor:

Natalia Dávila y Lucía Yánez.

Diciembre de 2022

RESUMEN

Zámbiza, parroquia ancestral, cada año celebra dos festividades en honor a San Miguel Arcángel. Uno de los personajes más relevantes en estas celebraciones es el Danzante, quien ha estado danzando para el Arcángel desde el siglo XVI. A través de este personaje, se conjugó la nueva fe impuesta por la corona española junto con la ritualidad ancestral propia de la población indígena de ese territorio. Es así que, a lo largo de los siglos, este personaje se ha mantenido, también ha sido transformado en sus procesos de representación, y aún hoy en día se mantiene vigente, siendo el personaje más popular de la fiesta.

En este ensayo, revisaremos su origen, desarrollo, participación dentro de la fiesta y su vestimenta. Con estos elementos daremos una mirada conceptual a la importancia de este personaje como hito cultural de la parroquia de Zámbiza.

Palabras clave: Danzante, San Miguel Arcángel, fiesta, autóctono, morrión.



El danzante

El hito definido por los cronistas participantes fue el Danzante de Zámbez. Este personaje ha estado presente desde el siglo XVI. Apareció como una figura para celebrar la llegada de la escultura de San Miguel Arcángel, enviada como regalo a este territorio por el mismísimo Rey Felipe II de España. La imagen llegó en 1587 y, a partir de ese año, este personaje tomó vida, encarnando a la clase social de poder de esa época y también referenciando al Arcángel a través de ciertos elementos de su vestimenta.

Para analizar este hito nos basaremos en el concepto de culturas híbridas planteado por Néstor García Canclini, quien parte de que la hibridación no debe ser considerada como una mera fusión sin conflictos o contradicciones. En sus palabras, Canclini (2009), expone una primera definición: “entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas”⁶⁷.

Cabe mencionar, que aquellas estructuras o prácticas discretas hacen alusión a estructuras que tampoco pueden ser consideradas puras, que han pasado por “ciclos de hibridación” anteriores. La fortaleza de considerar el marco conceptual de los procesos de hibridación es que la noción de identidad debe ser cuestionada en cuanto a ser absolutamente pura o auténtica, permitiendo entender una práctica cultural desde interpretaciones distintas, con la

⁶⁷ Néstor García Canclini, Culturas Híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad, Ed. De Bolsillo. https://books.google.com.ec/books?id=1PzpAebyqYC&sitesec=buy&hl=es&source=gbv_vpt_read

posibilidad de una constante modificación y reinterpretación de las identidades y sus expresiones. Manteniendo la claridad de que la hibridación no se trata proceso armónico entre realidades y lógicas opuestas y en conflicto, sino que se pueda entender como

(...) un proceso al que es posible acceder y que se puede abandonar, del cual podemos ser excluidos o al que pueden subordinarnos, entenderemos las posiciones de los sujetos respecto de las relaciones interculturales. Así se trabajarían los procesos de hibridación en relación con la desigualdad entre las culturas, con las posibilidades de apropiarse de varias a la vez en clases y grupos diferentes y, por tanto, respecto de las asimetrías del poder y el prestigio (Canclini, 2009).

El Danzante, cinco siglos danzando para San Miguel Arcángel

Mesías Carrera, nativo de Zámbiza, realizó un gran aporte a la cultura e identidad de la parroquia a través de sus investigaciones y creaciones musicales. Él afirmaba que los Danzantes eran los personajes más populares en la fiesta ya que permitían conocer a las personas que los representaban. En tiempos antiguos, si alguien nuevo llegaba a la comunidad, bailar de Danzante era lo primero que debía hacer porque, de esa manera, afirmaba su compromiso con la comunidad. Esto era algo que toda la población reconocía con importancia y afianzaba la confianza en esa persona nueva que llegaba.

En la tesis de maestría de María Belén Mayorga Tufiño, ella realiza un recorrido por los momentos y actividades que debe realizar el Danzante dentro de la fiesta en la que va a participar, y el sentido del personaje. Menciona que hay tres aspectos que el Danzante debe cuidar con sumo cuidado: su estado físico, ya que va a bailar por varios días; la atención

que debía brindar a sus compañeros y parientes, a quienes debía ofrecer comida y bebida; y la relación humana con los otros miembros del grupo de danzantes, y las otras personas que participación en la fiesta, incluyendo a los sacerdotes.

Al Danzante siempre lo acompaña el pingullero. Este hábil músico debe tocar el pingullo con su mano izquierda y el tambor con la mano derecha. No es fácil la ejecución, así que los verdaderamente talentosos eran contratados para tocar a lo largo de los varios días de la fiesta.

La vestimenta de los Danzantes es un mundo de detalles y riquezas simbólicas que son colocadas con sumo cuidado. Así lo muestra el traje que viste Freddy Díaz, Danzante de Zámbriza. Freddy empezó gracias a un tío suyo que tocaba en la banda de pueblo y, cuando le acompañaba a las fiestas que había en la Tola Alta, veía allí a cuatro danzantes que siempre bailaban. Desde pequeño les veía, pero en ese entonces, no había apertura para que bailara cualquier persona. De hecho, bailar de Danzante o de cualquier otro personaje de la fiesta, era una exclusividad de pocas familias y autoridades. Luego de años, y un proceso mediante el cual el párroco de aquel entonces, Froilán Serrano, intervino, Freddy pudo empezar a bailar como Danzante. Ahora, ya lleva 22 años bailando a año seguido y aparte de eso, también elabora todo el vestuario del personaje.

La vestimenta que lleva es igual para todos los Danzantes. Es una hibridación completa entre la usanza indígena y el personaje de clase social alta al que querían representar, pero hay algo adicional, también representan a San Miguel Arcángel a través del morrión que usan. La base es un pantalón de terno y una camisa blanca. Se coloca encima una especie de enagua blanca, y sobre esta, dos franjas de tela más colorida cubriendo por todo el frente y la espalda y cayendo hasta casi hasta los pies. Sobre el pecho se coloca un corazón grande, elaborado en tela roja, en cuyo centro lleva una estampita en honor a San Miguel rodeada de joyas. Las manos llevan guantes blancos y cargan ramos de flores artificiales. Las piernas se cubren con medias nylon de

color rosa pálido, pero intenso; calzan alpargatas con base de cabuya, y rodean sus tobillos con un amarre que tiene cosidos grandes cascabeles que sonarán con cada paso del Danzante.

El morrión, que se coloca al último, es el elemento más elaborado de todo el traje ya que es el elemento que conecta con San Miguel Arcángel: asemeja al morrión de aquel arcángel soldado. El morrión tiene una base de un solo color que siempre es intenso. Sobre este, se colocan espejos en varios lados para reflejar al sol; lleva bordes de encajes dorados con cascabeles colgando; está rodeado de piedras semipreciosas pulidas; también lo rodean sargas que intercalan semillas, que parecen ser de wayruro, con perlas que bien podrían ser de verdad o de fantasía. Cuelgan en distintos lugares monedas, generalmente aquellos sucres que ya son parte de nuestra historia, pero antes solían ser grandes monedas de plata. Adicionalmente se colocan otro tipo de alhajas que llenan de brillo y detalles al morrión. Hacia la parte posterior, cuelga una tela que cubre la espalda del Danzante y que tiene filas de monedas que caen hasta la parte inferior de esta. Es un elemento verdaderamente trabajado con esmero, que transmite la devoción y la importancia que tiene al representar el morrión de quien consideran la figura de devoción más importante de la parroquia.

Las razones para vestirse y encarnar a un Danzante pueden ser múltiples, siendo una de ellas la gratitud por los milagros que los habitantes de Zámbriza dicen que San Miguel concede, y así lo compartió Delfina Tufiño:

“Yo me disfracé de danzante como agradecimiento a San Miguel por el milagro que me hizo. Yo le ofrecí a él bailar por el milagro. Tuvimos un accidente, se fueron los frenos de un carro cuando íbamos de Cocotog a Llano Chico. Éramos de morirnos con mi hija que era chiquita. A San Miguelito le pedí, le dije: San Miguel, en tus manos estoy”. Se dio las

vueltas el carro pero el milagro que me hizo es que no nos pasó nada. Tuvimos golpes leves, y yo le ofrecí en alguna oportunidad que haya, bailar para él y hubo la oportunidad. Yo bailé. Es un gusto y un agradecimiento bailar de Danzante para San Miguel. Bailé junto con mi hija” (Tufiño, 2022).

La vestimenta y la música son los elementos en donde se encuentra más visible esta hibridación. La música del pingullero es propia de los indígenas, y mucha de la ritualidad realizada en la fiesta también evidencia su raigambre autóctona. Mientras que la vestimenta muestra con más claridad el elemento católico, sobre todo a través del morrión representando a San Miguel como el soldado de la Iglesia Católica.

Justamente, en este encuentro de las prácticas rituales realizadas en la fiesta, el traje vestido, y la danza realizada, se da algo que no es solamente una fusión. Se trata de un diálogo que, a lo largo de los siglos, habrá generado conflictos. Así lo determina el mismo hecho de que hasta hace poco más de dos décadas, poder bailar de Danzante era privilegio de pocos.

Pero la búsqueda identitaria de toda una comunidad por llevar adelante un proceso de hibridación que les permitiera reconocerse en esa identidad ancestral frente a esa fe católica, abrió las puertas a que las personas lo tomaran en sus manos y empezaran a dar forma a este personaje que les permitiera expresar algo en lo que pudieran reconocerse como grupo, tanto ancestral como actual. Creando la necesidad de reinterpretar y volverse a reconocer en una práctica de cinco siglos que ya no les es impuesta, sino que ahora la sienten como propia de cada una de las personas que la viven.

Referencias

- García Canclini, N. (2012). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Penguin Random House Grupo Editorial México.
- Mayorga Tufiño, M. B. (2018). Testimonio oral: Tiempo, espacio y sentido, en la parroquia de Zámbiza [Maestría en Estudios de la Cultura, Mención en Comunicación. Área de Letras y Estudios Culturales]. En Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador. Repositorio Digital UASB. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/6160/1/T2608-MEC-Mayorga-Testimonio.pdf>



CRÓNICA *de la parroquia*

POMASQUI



Cronistas de la parroquia:

Daniela Cristina Chawla Corugal, Diego Alarcón, Jhonny Mora, Juan Patricio Venegas Padín, Marcela de Lourdes Almeida Cisneros, María Belén Negrete Pessoa, María Teresa Méndez Padilla, Mesías Manuel Cabezas Collaguazo, Mauricio Ushiña Atiencia, Miguel Hilario Navarrete Chana, Mónica Janneth Ramos, Napoleón Digobato Alarcón Beltrán, Ruth Elizabeth Sánchez.

Equipo gestor:

María Fernanda Buendía y Natalia Dávila.

Diciembre de 2022

RESUMEN

Los cronistas de Pomasqui expresan su profunda preocupación por la falta de políticas enfocadas en la puesta en valor de los saberes, costumbres, tradiciones y el legado de las personas que con su labor marcan la historia cultural de la parroquia y son parte de la memoria colectiva que debe ser preservada como fundamento de la identidad de pueblo pomasqueño.

La presente crónica aspira ser una herramienta para visibilizar aquellos personajes que constituyen piezas claves en la construcción de la identidad cultural de Pomasqui y cuya labor debe ser preservada como parte del patrimonio intangible de la parroquia. Pomasqui, al ser una de las primeras parroquias de Quito, tiene un patrimonio cultural vasto y diverso que amerita una investigación profunda. El ejercicio participativo realizado para construir la crónica es apenas un abrebocas de lo que deberá ser un proyecto de mayor envergadura sustentado en la necesidad de la población de preservar su memoria colectiva y de garantizar que las generaciones contemporáneas conozcan y valoren el legado de sus ancestros.

Palabras clave: Legado, sincretismo, memoria, rescate y resistencia.



Pomasqui se resiste al olvido

*Pomasqui Tierra de encantos
Cantera dormida en la vigía del viento.
El amanecer renace con fragor de trinos
Aroma mineral de cántaros y flores
En la belleza se consagra a diario
y la gente respira un aire de santo.
Atmósfera de arcilla
Aliento equinoccial
Cáliz del sol.*

Marcela Almeida

Tarea complicada, la construcción de una crónica que abarque las memorias de un pueblo con raíces culturales fuertes, diversas, en constante transformación y que se resiste a olvidar el legado de sus ancestros. En respuesta a este reto, los cronistas de Pomasqui han basado sus relatos y testimonios en los personajes constructores de historias. De esta manera, la presente crónica tiene como hilo conductor a las personas y personajes, históricos o míticos que, con sus prácticas, acciones y labores, han ido tejiendo la historia de la parroquia.

Mesías Manuel Cabezas Collaguazo, Yumbo de Pomasqui

Los yumbos conformaban una nación que habitó los territorios montañosos al oeste de la provincia de Pichincha desde la época pre-incaica. El arqueólogo Holguer Jara señala que posiblemente este pueblo desapareció a mediados del siglo XVII, producto de las erupciones volcánicas del Pichincha y el

Pululahua (Avilés, 2019). Pese a que no se registra al pueblo yumbo como una nacionalidad indígena, su recuerdo y legado cultural permanece en la memoria colectiva de varias parroquias de Pichincha, entre estas Pomasqui, donde la tradición de la yumbada se ha preservado como un legado que ha pasado de generación en generación. A través de sus danzas tradicionales, se encuentran elementos y símbolos que reflejan la cosmovisión de este pueblo. Así, la yumbada es una estrategia de los pueblos andinos para preservar su cultura ancestral. En Pomasqui, el guiador de la yumbada es Mesías Manuel Cabezas Collaguazo, quien comenta:

“La historia es que los yumbos vinieron del oriente. Como ellos eran mercaderes, vinieron con su mercadería y se fueron quedando en diferentes partes, por eso hay yumbos en Cotacollao, Calderón, Tumbaco, Conocoto, Pomasqui, Rumicucho, en diferentes partes. La leyenda es que tal vez se unieron a las mujeres de aquí y se quedaron, y de ahí trajeron la tradición. Por eso utilizamos todos los yumbos la wincha⁶⁸ de plumas de papagayo o loro.

Venimos de muchos años atrás. Falleció mi abuelo (Pascual Collaguazo), mi padre asumió. Falleció él y se perdió como 5 años los yumbos. No hubo yumbos porque en esa época yo no le puse interés, ¿por qué? no sé, pero después nos reunimos y le rescatamos. Ahora somos como 25 o 30 personas que rescatamos la tradición para que no muera, porque es muy, muy antigua, es ancestral de muchos años atrás y es algo bonito no dejar perder la tradición que viene de muchos años atrás” (Mesías, 2022).

⁶⁸ Corona de plumas de aves amazónicas utilizada como parte de la vestimenta de los yumbos.

Es importante aclarar, que la yumbada no es una danza folclórica, es una práctica que refleja una forma particular de entender la relación entre los seres humanos, el planeta y el universo. Al respecto, Mauricio Ushiña señala:

Los yumbos pertenecen a una cultura del agua y de la luna, contrario al vínculo solar característico del incario. No es una danza folclórica, es una expresión cosmogónica que eleva los niveles de vibración energética, por eso la yumbada limpia los espacios. Los yumbos son considerados curanderos, yachacs. Con el paso del tiempo, la yumbada se ha ido sincretizando con las celebraciones religiosas, así, en Pomasqui está presente en el Corpus Christi en el mes de junio (Ushiña, 2022).

Como cuenta Mesías Cabezas, cada vez que un yumbo muere, la tradición corre el riesgo de desaparecer porque la influencia del mundo globalizado afecta a las identidades locales promoviendo la homogenización cultural y, consecuentemente, la extinción del patrimonio cultural de los pueblos.

El grupo de yumbos de Pomasqui, junto con otros grupos de diferentes parroquias de Quito, se han comprometido a mantener viva la yumbada, conscientes de que esto depende del relevo intergeneracional, es decir, de garantizar que los jóvenes se involucren y participen de la tradición. Gracias a esto se están gestando varias acciones que tienen como objetivo conectar a los niños y jóvenes, no solo con la danza de la yumbada, sino con el contexto espiritual, histórico, cosmogónico e identitario presente en el yumbo. Sobre estas acciones, Mesías señala:

"En este año hemos realizado talleres con jóvenes y niños para rescatar los yumbos. En los talleres conversamos sobre nuestra identidad y cómo

hemos pasado la tradición de generación en generación. Yo quiero dejar lo que yo sé de mi grupo, quiero dejar sembrando la semilla para que dé frutos. Como resultado de los talleres tenemos 8 integrantes nuevos a la yumbada: 4 niños menores de 11 años, 3 niños de entre 11 y 14 años, y dos jóvenes de 18 años” (Mesías, 2022).

Con estas iniciativas y el compromiso de los yumbos, se ha revitalizado esta tradición milenaria y se espera garantizar que, en el futuro, este legado se mantenga como una constatación que haga prevalecer nuestra identidad indígena.

La familia Collaguazo y la fundación de Pomasqui

La historia de la fundación del pueblo pomasqueño narrada por el historiador Salomón Obando, indica que:

El 17 de agosto de 1573⁶⁹, se reunieron “los nuevos caciques españoles” y los gobernadores indígenas para firmar el acta litúrgica y fundar la parroquia o colonia española. Entre los miembros se encontraban 75 personas, 67 aborígenes, 7 españoles y 1 mulato. Junto con los antiguos habitantes de Pifo y la familia Collaguazo (Francisco Collaguazo con sus hijos Martín y Miguel) quienes por las circunstancias históricas habían huido anteriormente de la invasión inca para, después de un tiempo, ser sometidos por los nuevos conquistadores. Asimismo, los gobernadores acordaron que parte del terreno de la parroquia ocuparía la plaza y el templo

⁶⁹ Según la información publicada en la página web del GAD de Pomasqui, la fundación eclesiástica de la parroquia sucedió el 27 de julio de 1573, y su formalización fue el 12 de agosto del mismo año en memoria del bicentenario de Santa Clara de Asís y un aniversario más del fallecimiento de Santa Rosa de Lima, desde entonces protectoras y patronas de Pomasqui.

parroquial, siendo donado a los descendientes de la familia Collaguazo (Martín y Miguel Collaguazo), los cuales serían los fundadores indígenas de la llamada “Parroquia de Pomasqui”, junto con los gobernadores españoles (Yáñez Santos, 2021).

Este relato ha pasado de generación en generación entre los habitantes de Pomasqui, convirtiéndose en parte de su memoria colectiva y en el recuerdo del pasado indígena de la parroquia.

Jerónimo Guañuma y el Señor del Árbol

Cuenta la leyenda que, en la época de la colonia y poco tiempo después de iniciada la evangelización en Pomasqui, un campesino llamado Jerónimo Guañuma, quien vivía en el barrio El Común, en una ocasión fue a la iglesia para celebrar la misa de Domingo de Ramos. El campesino tenía la costumbre de dejar su asno amarrado a un árbol de quishuar bajo la sombra cerca de la iglesia, en esta ocasión, al regresar a ver su animal lo encontró de rodillas, lo cual era muy extraño. Así pasó hasta la siguiente semana, en que al regresar de la misa y estando con su esposa, encontró de nuevo a los dos animales de rodillas lo que los conmovió sobremedida. Llegó el día de viernes santo y, en esta ocasión, todos pudieron observar el milagro en ese árbol ante el que los animales se postraban. El Padre, que también fue testigo, conversó del tema con sus superiores, tras lo que resolvieron que, en el árbol, se tallara el rostro de Cristo cuando éste se encuentra en los últimos momentos en la cima del calvario (GAD de Pomasqui, 2019).

Desde una mirada antropológica, la leyenda y devoción al Señor del Árbol de Pomasqui se explica como una forma de

mantener la veneración al árbol de quishuar⁷⁰, considerado sagrado en la cultura indígena. Se trata de una muestra del sincretismo cultural como estrategia para conservar la simbología y cosmovisión de los pueblos andinos.

En una crónica escrita por el Padre Segundo Jaramillo⁷¹, se explica este hecho señalando lo siguiente: “El señor del árbol es sin duda la mejor forma de unir la cultura andina con la europea, pues a partir de la aparición de dicha imagen, la evangelización de los indígenas de Pomasqui fue más sencilla”. (Jaramillo, 2007).

Leyenda del Señor del Árbol



Fundación Quito Eterno. Representación de la leyenda del Señor del Árbol en la cúpula de la Iglesia del Señor del Árbol. Iglesia de Pomasqui, 2022.

⁷⁰ Dentro de la cosmovisión andina, el árbol de quishuar es sagrado, es un árbol dios, es medicinal y útil para la construcción.

⁷¹ El Padre Jaramillo fue párroco de varias parroquias de Quito, entre ellas Atahualpa, Pomasqui, Tabacundo y la Esperanza. Es escritor y poeta, ha publicado varios libros, entre ellos: “Aymura”; “Garza, relatos de un Amante”, “Escritos sin Tiempo”. Es uno de los fundadores del Taller Cultural Retorno, que funciona en Tabacundo como espacio de creación y publicación de literatos locales.

La celebración del Señor del Árbol es muy antigua, pues data de los tiempos de la colonia. Hasta hace poco, los festejos iniciaban los primeros días de julio con la *chamiza*⁷² y las comparsas encabezadas por los *monos*, *sacharunas*, las *mojigangas*, y los *capariches*⁷³. Sin embargo, las restricciones del Municipio de Quito relacionadas con garantizar la seguridad, han obligado a suspender la quema de la chamiza.

Otro elemento que se ha modificado recientemente es la novena previa a la fiesta del Señor del Árbol. En la actualidad se hace una peregrinación que dura alrededor de un mes, con el recorrido de la imagen por las casas de cada uno de los priostes, quienes viven dentro y fuera de la parroquia, e incluso fuera de la provincia. Al respecto, el cronista Diego Alarcón manifiesta:

“Antes, los priostes del Señor del Árbol eran entre 40 a 50, pero este año tuvimos 180 priostes. Por esto la novena del Señor del Árbol, que era nueve días, en los que se iba de barrio en barrio, se transformó y hoy en día no es la novena, es la peregrinación que sale de la parroquia y que dura más de un mes. Este año la peregrinación fue a Ibarra, Latacunga, porque los priostes quieren que la imagen del Señor del Árbol llegue a su casa. Entonces el recorrido de la peregrinación depende de los priostes que piden que vayan a su casa” (Alarcón, 2022).

Con el pasar del tiempo y el avance de la urbanización en Pomasqui, el enfoque de la fiesta popular también ha

⁷² Es una tradición que se realiza en las fiestas populares, consiste en elaborar una pequeña hoguera hecha con hojas de eucalipto y leña.

capariches son representaciones paródicas de personajes coloniales como las beatas y los barrenderos de la ciudad.

⁷³ Se trata de personajes de la fiesta popular: el mono representa el vínculo con la selva, al igual que el sacha runa (hombre-selva); las mojigangas y capariches son representaciones paródicas de personajes coloniales como las beatas y los barrenderos de la ciudad.

cambiado, vaciándose de los contenidos y valores culturales que guardan las celebraciones rurales. Sobre estas transformaciones Belén Negrete señala:

“La fiesta popular de Pomasqui era bastante diferente. La fiesta era linda y ahora no. Hubo una transición brutal culturalmente. Ya no hay la chamiza y todo estaba alrededor de ella, era enorme y los castillos había más, era bien bonito. Los payasos tenían una cosa que nos ponían en la boca, algo bien amargo, esa cosa era horrible. Y la banda de pueblo era la que marcaba la música, pero las cosas cambian y se van abandonando los elementos que marcan las fiestas. La fiesta ya no se basa en los personajes tradicionales como los capariches y los payasos, ahora el enfoque es diferente, ya no hay sentido cultural, es solo chumarse. Ya no aprendes, yo de niña aprendí mucho viendo la fiesta” (Negrete, 2022).

Los cronistas de Pomasqui reflexionan sobre estos cambios y llegan a la conclusión de que estas son las consecuencias de la intromisión del mundo urbano en las culturas rurales, como señala Juan Venegas: *“antes, las fiestas de Pomasqui eran para los pomasqueños, ahora se ha expandido para los de afuera”.*

La familia de Chucchurillos

Al hablar de la historia cultural de Pomasqui, no se puede dejar de lado la labor de la familia Sigcha Hidalgo, conocida en la parroquia como *Los Chucchurillos*. Esta familia de artesanos es reconocida por la elaboración de artesanías con cabuya, en especial las alpargatas; también por la construcción de esculturas e instrumentos musicales, y por su grupo de danza y teatro.

En la investigación de Santiago Yáñez (2021)⁷⁴, se relata que el apodo de *Chucchurrillos* se originó de un pájaro silbador o pájaro yumbo que se lo conoce como colibrí, el significado de su apodo kichwa en español es: ancestro en ancestro. (Yáñez Santos, 2021).

Cada miembro de la familia de Chucchurrillos se ha especializado en un ámbito, ya sea artesanal o artístico. Segundo Sigcha y su esposa Marina Hidalgo son reconocidos por la elaboración de alpargatas y otras confecciones en cabuya, también por la elaboración del chawarmishki que es la bebida tradicional de las comunidades andinas. El hijo de Segundo, Marino Sigcha es escultor y constructor de instrumentos musicales andinos. Él, a través de la recuperación y preservación de los instrumentos, rescata la tradición musical del pueblo indígena. Finalmente, Mauricio Sigcha es director de baile y teatro del grupo de danza conocido como Sinchi Chayrak, fundado el 10 de marzo de 2002, cuya meta es mantener los valores de las costumbres y tradiciones de los pueblos ancestrales a través de la danza y expresiones del cuerpo (Yáñez Santos, 2021).

La casa donde viven los Chucchurrillos, ubicada en el barrio El Común, es el taller y lugar de trabajo de esta familia; allí realizan los trabajos de alpargatería, medicina natural, construcción de instrumentos andinos, escultura, y la creación de las obras de danza teatral. La casa de la familia es visitada continuamente por periodistas e investigadores interesados en la obra de esta familia de artistas.

Los Chucchurrillos dedican su labor a rescatar el legado cultural indígena en Pomasqui. Gracias a esta familia los oficios, las tradiciones y la memoria de la parroquia también se conservan en el tiempo.

⁷⁴ utor de la tesis de maestría: "Historias de vida de Antonio Negrete, los Chucchurrillos y Salomón Obando, habitantes de Pomasqui", Universidad Andina Simón Bolívar.

Padre Segundo Antonio Jaramillo y su aporte al movimiento cultural de Pomasqui

Los cronistas de Pomasqui señalan el relevante papel que jugó el sacerdote católico, escritor y poeta Segundo Antonio Jaramillo en la década de los años 90 hasta el 2005, tiempo en el que ocupó el cargo de párroco. Dentro de su trabajo a favor de la parroquia, resalta el impulso dado al movimiento artístico de la época. En este aspecto, la cronista Marcela Almeida señala:

“El Padre Segundo Antonio dio importancia a todas las tendencias culturales y artísticas. En ese tiempo vi que había un trabajo muy importante con la comunidad, había la Casa del Encuentro, donde los chicos de todas las edades participaban en talleres de música, de arte, era un movimiento cultural muy lindo”.

La cronista Belén Negrete acota:

“El tiempo de Segundo Antonio como párroco es la época más cultural en Pomasqui. Él tenía una hermana, la Carmita, que era pintora, los niños íbamos a la Casa del Encuentro y teníamos talleres de arte con ella y otros amigos pintores. Ahí hicimos amistad con el Dani y otros que éramos niños en ese momento y ahora todos estamos vinculados con algo del arte y la cultura. Esa es la incidencia tan importante en la parte cultural del Padre Segundo Antonio”.

El legado del Padre Jaramillo se refleja en la vocación hacia el arte y la cultura de los pobladores actuales de Pomasqui. Para el cronista Diego Alarcón, la contribución del Padre para hacer frente a los daños causados por el sismo acontecido el 10 de agosto de 1990, fue muy importante. Segundo Antonio

Jaramillo encabezó los trabajos de reconstrucción de la Iglesia y de la casa parroquial, logrando que los pomasqueños trabajaran en unidad para recaudar los fondos necesarios para las reparaciones. Con relación a este hecho, el cronista Mesías Cabezas, señala:

“Segundo Antonio Jaramillo fue un párroco que aquí trabajó bastante, porque en la época que vino hubo un terremoto pequeño, entonces él levantó Pomasqui, él hizo de reconstruir la Iglesia grande y también reconstruyó la capilla del Señor del Árbol y él hizo con la ayuda de la comunidad. Se hacían las comidas típicas para recaudar fondos. A base de las comidas típicas que hacíamos, todos los barrios nos unimos. Pomasqui era unido”.

Esa unidad de los pobladores de Pomasqui permitió que el Padre Jaramillo impulsara y encabezara la construcción en minga del templo religioso Rosa Mística, ubicado a las faldas del Casitagua. Al respecto, Diego Alarcón comparte:

“En la parte católica, el Padre Segundo Antonio fue alguien que marcó mucho a la parroquia. En aquel tiempo se hacía el Rosario de la Aurora. Con la procesión del Rosario se iba a la parte de arriba, donde se hizo la capilla de la Rosa Mística, el Padre diseñó esa capilla. Las personas iban de acá con las piedras para la construcción y subían a trabajar, todo esto por la devoción de la gente y el impulso del Padre”.

El cronista Juan Venegas indica que el Padre hacía uso de la ironía para solicitar el aporte de los feligreses en la construcción de la capilla. De forma jocosa, cuenta que el Reverendo Jaramillo había dado la directriz de que *“cada persona debía llevar para la construcción de la Iglesia una piedra del tamaño de sus pecados”*. Los cronistas de Pomasqui

coinciden en que el mensaje del Padre Jaramillo era un constante llamado a la unidad. En relación con esto, Diego Alarcón cuenta que cuando el Padre llegó a la parroquia:

“Había una división de los participantes de las celebraciones religiosas: la fiesta del Señor del Árbol se decía era para los indios, y la fiesta de Corpus Christi para los mestizos; el Padre dijo: “aquí no hay indios o mestizos, aquí todos amamos a Dios y todos podemos venir. En ese momento las celebraciones se fusionaron”.

Don Mesías Cabezas aporta:

“De las uniones que él generaba fueron saliendo bastantes grupos culturales, grupos de danza, también se fortaleció la banda. Él nos invitaba a presentarnos siempre. Entonces él generó el interés de la gente en la cultura, en la danza, porque salieron bastantes grupos en la época del Padre Jaramillo, fue una persona que ayudaba a que siga adelante el grupo de la yumbada de Pomasqui”.

Actualmente, el Padre Segundo Antonio Jaramillo trabaja en la parroquia rural de Tocachi, en el cantón Pedro Moncayo. Al preguntarle sobre sus recuerdos de aquella época, desde su humildad nos comparte:

“Son tantos años que no me los recuerdo bien cómo pasaron. Si bien fue una época en la que se pudo hacer una buena gestión cultural con edición de libros y revistas y semanas de literatura, danza, música, teatro, pintura, entre otras actividades... pues ya pasó”.

Si bien el Padre tiene razón en el sentido de que su labor ya es parte de la historia de Pomasqui, la marca de su



trabajo y entrega permanece en la memoria y corazones de los pomasqueños. Su legado se mantiene y gracias a su motivación, hoy existen personas dedicadas a la gestión cultural.

Antonio Negrete y su Casa de Piedra

Antonio Negrete fue un artista plástico ecuatoriano reconocido internacionalmente por sus esculturas en piedra, las cuales se encuentran en distintos rincones del país como Quito, Riobamba, Guayaquil, Latacunga, Esmeraldas, Pujilí, Eloy Alfaro, entre otros. Sus obras han viajado fuera del Ecuador hasta lugares como Budapest (Hungría), Pergamino (Argentina), Brasil (Brasilia) y Guanajuato (México) (Vergara, 2021). De sus obras talladas en piedra, tienen gran relevancia los bustos de los integrantes de la primera Misión Geodésica Francesa, quienes realizaron sus mediciones científicas en la Real Audiencia de Quito durante el siglo XVIII.

Antonio Negrete eligió la parroquia de Pomasqui como su lugar de residencia, para lo que en el año de 1975 inició los trabajos de construcción de su casa, a la que dedicó gran parte de su vida llenándola con sus obras y convirtiéndola en la hermosa edificación localmente conocida como la “Casa de Piedra de Don Antonio”. Este lugar fue un núcleo de reuniones y encuentros de los artistas de Pomasqui en las décadas de los 80 y 90. A esta casa acudían, por ejemplo, la poeta y narradora Marcela Almeida, la pintora Carmen Jaramillo, el pintor Colombiano Caroba. También era un lugar visitado por los jóvenes que encontraban allí un espacio abierto para sus iniciativas artísticas, tal como lo cuenta Belén Negrete, nieta del artista:

“Mi abuelo era artista y era muy sociable, hoy las personas que vienen a la Casa Museo me cuentan historias de mi abuelo, de cómo él fue importante para los jóvenes de aquella época. Él invitaba a los jóvenes a la casa. Cuentan que en una ocasión le

dijeron: “Don Antonio, préstenos la Casa de Piedra para hacer un concierto de rock”, y así se hizo el primer concierto de rockeros en Pomasqui. Se hicieron muchas actividades para la comunidad en la Casa de Piedra como la elección de la reina, un concurso de años viejos y conciertos. Es una figura que marcó mucho a las personas de Pomasqui. Le conocían también por el pichirilo, que era su distintivo”.

Cabe resaltar que, entre los herederos del legado de este artista, se encuentra Segundo Sigcha (Chucchurillo), reconocido artesano que trabajó por muchos años como ayudante de Negrete. Los hijos de Segundo aprendieron de Antonio Negrete técnicas básicas de la escultura, incluso uno de ellos se dedica a este oficio.

Después del fallecimiento de Antonio Negrete, su Casa de Piedra fue convertida en museo y actualmente es administrada y gestionada por el hijo y la nieta del artista, quienes han posicionado el sitio como un espacio turístico ícono de Pomasqui. En este sitio se comparten diversas actividades culturales y artísticas como conciertos, funciones de teatro, títeres, danza, recitales de poesía y conversatorios. Es un lugar para reunir a las personas -propias y afuereñas- y rendir homenaje a la vida y obra del artista. Se puede decir que Negrete vive en sus obras, en su casa, y en la inspiración de las nuevas generaciones de artistas que conservan su legado.

En el ámbito artístico, Pomasqui es también tierra de músicos. Entre las agrupaciones musicales más representativas se señala a *Sierra India*, *Los Rumberos de Pomasqui*, *“Solidaridad”*, *“Onda 7”*, *“Los Hermanos Pallo”*. En poesía resalta Marcela Almeida, y en la pintura el famoso artista Jorge Perugachi. Como dice Belén Negrete: “Pomasqui es cuna de artistas plásticos, pintores, bailarines, músicos, escritores”, cuyo reconocimiento sobrepasa las fronteras del país.

María Méndez, la maestra de “La Alegría de la Bomba”

La maestra de danza afroecuatoriana, María Méndez, habita en Pomasqui por cerca de 40 años, de los cuales, 36 se ha dedicado a la enseñanza de la danza tradicional de los pueblos afro ecuatorianos. María nos cuenta que, a lo largo de su vida en la parroquia, ella y su grupo de danza, La Alegría de la Bomba, han sufrido discriminación. En relación con esto, María narra:

“Nos discriminan. Cuando había las comparsas, las autoridades nos decían: esperen que lleguen abajo para presentarse, para cuando lleguen los carros se presentan. Yo me daba cuenta de la discriminación, por eso a las autoridades del GAD anteriores yo les dije que les iba a demandar. Lo que pasa es que nos tratan bien mientras no pagan, en el momento que tienen que pagar al grupo, ahí nos discriminan. En todas las presentaciones que nos han pedido, nos presentamos”.

La Alegría de la Bomba es un grupo de danza que refleja la diversidad cultural existente en la parroquia. La población afrodescendiente en Pomasqui es relevante y habita la zona desde hace muchos años, por esto, en las fiestas y celebraciones, su presencia se ha convertido en parte de la tradición.

Lamentablemente, la discriminación a la que se refiere la cronista María, es un fenómeno cotidiano de las sociedades contemporáneas y es herencia de la cultura colonial que impuso la creencia en razas superiores en inferiores, posicionando a las etnias europeas como avanzadas o más evolucionadas; así, aún está presente la negación o vergüenza de algunas personas a la herencia indígena y afroecuatoriana. Con relación al tema de la discriminación, el cronista Mauricio Ushiña nos dice: *“El problema del blanqueamiento y el racismo es también parte de la historia de*

la parroquia. No se reconoce nuestra identidad indígena”.

Para superar el abandono y olvido de nuestras identidades diversas, es importante generar estrategias que permitan la transmisión de saberes de generación en generación. Las personas que construyeron con sus relatos esta crónica, manifiestan su preocupación por el poco o ningún interés por parte del Ministerio de Educación para generar o apoyar procesos de recuperación de la identidad. Al contrario, han recibido negativas por parte de esta entidad al no permitir que dentro de las instituciones educativas se desarrollen espacios e iniciativas como ferias de saberes, excursiones, visitas a museos y sitios históricos.

Desde hace años, el Estado ha limitado las acciones para la transmisión de conocimientos, valores y prácticas culturales hacia las generaciones jóvenes. La cronista Belén Negrete reflexiona: *“Las infancias y los jóvenes deben conocer y entender su pasado porque si ellos no conocen la historia de los pueblos, ¿cómo se vive sin memoria, sin contenido? Es importante rescatar la memoria, saber la historia y tenerla presente”* (Negrete, 2022).

Los cerros de Pomasqui: el Casitagua y el Pacpo

Al iniciar la crónica, se señaló que el hilo conductor para este relato son los personajes que conforman la historia de la parroquia; en este punto, retomamos el planteamiento. Para el pueblo de Pomasqui, los cerros que rodean la parroquia son seres espirituales que cobijan y resguardan a quienes viven bajo su protección. Desde este enfoque, el gran Casitagua, volcán inactivo al oeste de la parroquia, y el Pacpo, ubicado al este y que antiguamente fue considerado la *pacarina*⁷⁵

⁷⁵ En la cosmovisión andina, las pacarinas son consideradas lugares sagrados, donde se originaron los antepasados y a dónde regresan. Ejemplos de pacarinas son los lagos, las montañas, los cerros y las quebradas.

de Pomasqui por ser el lugar de nacimiento del sol-, son testigos de la historia y víctimas de la ideología desarrollista que considera que la naturaleza es una fuente inagotable de recursos, y el ser humano un ente desvinculado del medio ambiente.

Con la evangelización católica, la devoción al Pacpo se transfiguró u ocultó tras la imagen de la Virgen del Pilar, la cual en tiempos coloniales apareció de forma milagrosa en una piedra de la cantera. Respecto a la leyenda de la aparición de la imagen, la cronista Marcela Almeida, narra:

“Cuentan que jornaleros fueron a trabajar en la cantera y descubrieron pintada la imagen de la virgen María con su niño, pero de una forma bien rústica, entonces la mandaron a restaurar. Después de esto, la pusieron en la ermita y al otro día la descubrieron tal como estaba antes, toda rústica. Ese es el milagro de la Virgen del Pilar” (Almeida, 2022).

“La Virgen del Pilar se convirtió en la patrona de los arrieros y caminantes, quienes le entregan limosnas al igual que, en épocas prehispánicas, se ofrecían alimentos. Los arrieros le han denominado La Solitaria del Camino” (Medina, 2015).

El Pacpo y el Casitagua han servido como cantera para la extracción del material pétreo, lo que ha provocado la grave erosión de éstos y del cañón del río Monjas, el cual recibe alrededor del 20% de los aguas servidas del norte de Quito. Lamentablemente, aún existen canteras ilegales dentro de las áreas protegidas de los bosques y la contaminación del río Monjas se agrava día a día (Benavides, 2020).

Los cronistas de Pomasqui recuerdan con nostalgia que, antiguamente, la zona estaba llena de regadíos y humedales;

existía diversidad en la flora y fauna, y la gente vivía de la agricultura. Sobre este tema la cronista Marcela Almeida relata:

“Al lado del lecho del río habían humedales con agua cristalina y ojos de agua, donde se desaguaban los chochos. En los humedales se sembraban las flores blancas para las iglesias de Quito, los nardos, y había garzas; eso se destruyó para construir los modernos conjuntos habitacionales” (Almeida, 2022).

El problema de las canteras y sus nefastas consecuencias atraviesa Pomasqui, igual que las máquinas atraviesan las entrañas de sus cerros. Sin embargo, existen personas que con sus iniciativas están intentado restaurar algo del ecosistema original de la parroquia. Ejemplo de esto es la fundación Pomasquinde, un nicho ecológico donde se puede observar y escuchar el canto de más de 25 especies de aves, en su mayoría endémicas del noroccidente de Quito (Vasco, 2022).

Jhonny Mora, *Sangre de Campeones*

Los cronistas recalcan que para la comunidad pomasqueña, el deporte es una pieza clave que mueve pasiones, configura la identidad y que une a las familias y a la parroquia en general. El pueblo de Pomasqui apoya a todas las disciplinas que compiten en los torneos interparroquiales, siendo los principales el fútbol, el baloncesto, el vóley y la pelota nacional, la cual tiene a su haber quince campeonatos ganados.

La pelota nacional es un juego de raqueta creado en el siglo XIX por los indígenas que habitaron la actual frontera colombo ecuatoriana. Se juega entre dos equipos de cinco personas. El objetivo del juego consiste en lanzar una pelota, golpeándola con la mano o con la raqueta, de modo que bote dentro del campo rival procurando que éste no la devuelva.

Jhonny Mora, jugador pomasqueño de pelota nacional



Fundación Quito Eterno. Jhonny Mora en el Cuadrangular Internacional de Pelota Nacional Chasa. Quito, 2022.

Dentro de este deporte destaca la figura del deportista pomasqueño Jhonny Mora, apodado “Pañalín”, uno de los mejores jugadores del país e integrante de la selección provincial. Él y su equipo dejan en alto el nombre del Ecuador en las competencias nacionales e internacionales. Jhonny nos cuenta que él inició en el deporte como pasabolas a los 10 años de edad, y a los 12 años ya jugaba como parte del equipo. En las competencias que se realizaban en la cancha El Hueco, ubicada en Pomasqui, al respecto cuenta:

“La pelota nacional es el deporte que amo, yo inicié de pasabolas, es mi pasión, soy uno de los mejores jugadores del país. Es uno de los deportes tradicionales. En Pomasqui han jugado grandes exponentes como Godofredo Negrete, Aldo Jaramillo, Vicente Carrera, que ya son difuntos. Mi mayor inspiración fue Patricio Puaspud, oriundo del Carchi, él vive unos 35 años en Pomasqui, también es de la selección de Pichincha”.

“Cuando empecé a jugar hubo gente que me apoyaba, me regalaban tablas, le pedían permiso a mi mamá para que me deje salir, porque mi mamá vende buñuelos cerca de la cancha del Hueco y no me dejaba jugar hasta que termine de ayudarle a vender”.

Jhonny nos cuenta que años atrás, por falta de apoyo este deporte casi se pierde, pero que él junto con otros jugadores de otras parroquias se han encargado en estos últimos años de revitalizar el juego. Jhonny dice;

“Estos últimos dos años se implementó bastantísimo. Lo que pasaba en la pelota nacional es que hace 22 años las directivas no veían por este deporte sino por lucrar, entonces se fueron acabando las asociaciones provinciales, la federación ecuatoriana de pelota nacional fue decayendo. Yo fui el promotor para que reinicie cuando pedí que nos dieran la cancha del Hueco aquí en Pomasqui, o sea la cancha propia, yo traje a toda la gente que juega en Quito aquí. En el Carchi reactivamos en la comunidad de San Vicente de Pusir, allá yo también fui el promotor; llevamos gente de Quito, Imbabura para que jueguen, como todos me conocen a nivel nacional e internacional, la gente me apoyó”.

Al contrario de lo que aconteció en otros deportes, como el fútbol o el baloncesto, que durante la pandemia debieron suspender sus torneos locales, la pelota nacional tomó fuerza en este tiempo. Siendo un deporte que no implica contacto físico y al ser practicado en espacios amplios y al aire libre, se pudieron mantener los juegos en los años de la crisis de salud. Al respecto Jhonny señala:

“La pelota nacional fue un deporte que la gente podía ir a ver porque era una cancha abierta, no como en el



fútbol que claro que se juega en una cancha abierta, pero hay contacto. Algún momento llegó la tenencia política, pero nunca nos alejaron, solo decían “tengan más distancia, cuídense”, pero nos dejaron jugar porque cumplíamos con las normas que pedía el gobierno. La pandemia nos benefició bastante”.

La pelota nacional mueve pasiones, no solo por las competencias organizadas por la federación, sino por el movimiento de apostadores en torno a este deporte. Jhonny nos comenta que el dinero apostado incluso rebasa a las cantidades que mueve el ecuavoley. Respecto al futuro de la pelota nacional Jhonny señala:

“Ahora, en todo lado se juega. Yo me he recorrido Carchi, Imbabura, Pichincha y hay bastante juventud que se dedica, es que por la pandemia no había a qué jugar y se apegaron a la pelota nacional y gente que se está preparando para cada vez ser mejor”.

La pelota nacional es un ejemplo de cómo los pomasqueños asumen el compromiso deportivo, tanto los jugadores que dan lo mejor en cada partido, como la comunidad que les apoya y les acompaña a donde vayan. El cronista Diego Alarcón comenta: “Desde niños se ha inculcado mucho el apego al deporte en las familias pomasqueñas, y acompañar a los equipos es tradición”. Como ejemplo de esta situación, el cronista Jhonny relata:

“La verdad hay demasiada afición para el básquet, el vóley, sobre todo el fútbol, por eso nosotros le llamamos a Pomasqui “Brasil Chiquito”, porque un equipo puede llegar a la final y si Pomasqui no quedó campeón y quedó en segundo lugar... La gente le importa un pepino quedar en segundo lugar, el segundo lugar no importa a nadie. La gente piensa que o se queda campeón o no vale el campeonato,

eso en todas las disciplinas. Aquí en Pomasqui para jugar en una selección hay que tener los “indaves” bien puestos, la verdad, porque la presión de la hinchada es bastante, la presión es full, la gente va a vernos quedar campeones, que nosotros como deportistas le demos una alegría al pueblo de que se ganó”.

“Cuando se juega una final aquí es un pueblo fantasma, como si no hubiera gente, así como era en la pandemia. La última vez que quedamos campeones de fútbol fue en Calderón en el 2012, jugamos la final contra Nayón, no había gente para nada, todos estábamos en el estadio de Calderón, se vendieron las entradas hasta cierto límite. Pero la gente que se quedó afuera tumbó, la gente quería ver a su selección quedar campeón en el campeonato interparroquial del 2012”.

Diego Alarcón señala que los hinchas de Pomasqui son muy importantes para recaudar fondos y mantener los campeonatos interparroquiales. Además de los estadios, también se llenan los restaurantes, las tiendas, los negocios, por eso para Diego: *“Pomasqui nutre las arcas de las parroquias”.*

Cuando se juega de local, Pomasqui se pone de fiesta, las calles se llenan de gente, el espíritu deportivo corre por la sangre del pomasqueño y es por eso que se dice: *“Pomasqui, Sangre de Campeones”.*

La gastronomía de Pomasqui

Esta crónica finaliza con una excepción en la descripción de los personajes que han marcado la parroquia y de los cuales nos hemos servido para narrar un poco de la historia cultural de Pomasqui. Es una excepción necesaria, pues



para los cronistas de Pomasqui no se puede obviar su oferta gastronómica, que pudiera ser considerada como una fusión de diferentes culturas.

Por un lado, está la comida tradicional de la zona como la fritada o los pristiños; y por otro, los platos de lugares lejanos, ya sea propia del país como los mariscos, o de otros países, como las empanadas chilenas. Como dice Marcela: *“la oferta gastronómica es amplia porque se encuentra de todo. Los mejores mariscos, la rica fritada; lo tradicional son los pristiños con miel y los helados de paila de las monjas franciscanas”*.

Entre los platos más representativos de Pomasqui tenemos los chochos con tostado, el hornado, el champús, el chawarmishki, el yaguarlocro, la fritada y los helados de paila, las empanadas chilenas y no pueden faltar las famosas puntas⁷⁶ de Don Milo, por las cuales algunos moradores se refieren a la parroquia en son de broma como *Chumasqui*⁷⁷ (Proaño, 2018).

La historia de Pomasqui la hacen sus habitantes

La historia de las comunidades la hacen sus habitantes. En el caso de Pomasqui, los personajes que son parte de la memoria colectiva son muchos más de los nombrados en esta crónica. Por ejemplo, está el famoso alpargatero Don Antonio Espinoza; la señora de la alfalfa y eterna enamorada del Cacique Pillajo, Efigenia Guerra; las monjas franciscanas que elaboran los tradicionales helados de paila; la señora Lastenia, famosa por su menudo⁷⁸; el historiador Salomon Obando, los señores Puebla, Castellanos, entre otros.

⁷⁶ Destilado de la caña de azúcar, también llamado aguardiente.

⁷⁷ Se trata de un juego de palabras fusionando “Pomasqui” con “chumado” o “chuma”, que se refiere a embriagarse.

⁷⁸ Sopa elaborada con la menudencia del cerdo, típica de la sierra ecuatoriana.

La lista es muy larga y no alcanzaría una corta crónica como esta para documentar su trabajo, sin embargo, la memoria de las personas que han forjado Pomasqui sigue viva en el recuerdo de sus habitantes, y aunque el sistema globalizador empuja a abandonar las identidades locales, la gente de Pomasqui se niega a olvidar.

Cronistas Participantes

Daniela Cristina Chawla Corugal: Artista visual, moradora del barrio de Santa Clara del Común, vive cerca del Control.

Diego Alarcón: Vocal de cultura del GAD parroquial.

Jhonny Mora: Miembro del equipo provincial de Pelota Nacional, gestor del deporte de Pelota Nacional a nivel nacional, uno de los mejores jugadores de este deporte en el Ecuador.

Juan Patricio Venegas Padín: Artista Plástico, morador del barrio Santa Clara.

Marcela de Lourdes Almeida Cisneros: Escritora. Forma parte de la Sociedad Ecuatoriana de Escritores, realiza actividades con la comunidad para motivar a la lectura, moradora de Pomasqui.

María Belén Negrete Pessoa: Actriz, música y gestora cultural, Directora de la Casa Museo Antonio Negrete, habita en el centro de Pomasqui.

María Teresa Méndez Padilla: Maestra del grupo de danza La Alegría de la Bomba, habita en el barrio San Rafael de Alugullá.

Mauricio Ushiña Atiencia: Gestor del movimiento de Yumbos de Quito, promueve el rescate de la Yumbada de Pomasqui.

Mesías Manuel Cabezas Collaguazo: Guía de los Yumbos de Pomasqui, su padre y abuelo también fueron Yumbos, es morador del barrio San José.

Miguel Hilario Navarrete Chana: Habitante del barrio Jesús Buitrón.

Mónica Janneth Ramos: Bailarina, representante de la Escuela Mónica Ramos.

Napoleón Digobato Alarcón Beltrán: Es miembro del grupo de danza La Alegría de la Bomba, habita el barrio San Rafael de Alugullá.

Ruth Elizabeth Sánchez: Bailarina, parte del grupo de danza Africana, moradora de Pomasqui.

Referencias

Benavides, C. (2020, Agosto 24). *El valle al norte de Quito*. <https://cocinadeentorno.wixsite.com/spora/post/el-valle-al-norte-de-quito>

GAD Parroquial rural de Pomasqui. (n.d.). *Capilla y museo del Señor del Árbol*. GAD Pomasqui. [https://pomasqui.gob.ec/pichincha/capilla-y-museo-del-sr-del-arbol/Jaramillo,%20S.%20\(2007\).%20Pomasqui,%20sus%20fiestas%20religiosas.%20Pomasqui%20434%20a%C3%B1os.%20Soy%20Pomasque%C3%B1o%20por%20eso%20yo%20canto...%20,%201](https://pomasqui.gob.ec/pichincha/capilla-y-museo-del-sr-del-arbol/Jaramillo,%20S.%20(2007).%20Pomasqui,%20sus%20fiestas%20religiosas.%20Pomasqui%20434%20a%C3%B1os.%20Soy%20Pomasque%C3%B1o%20por%20eso%20yo%20canto...%20,%201)

Jaramillo, S. A. (agosto de 2022). Historias de nuestro pueblo y de su gente. En la esquina, Tabacundo Lindo. (J. Marmol, Entrevistador) Facebook, Tabacundo Lindo. Entrevista virtual, Tabacundo.

- Medina, E. (2016). Valoración del Patrimonio Cultural Inmaterial de las Manifestaciones de la Parroquia Pomasqui para su Aplicación como Recurso Turístico y Desarrollo [Tesis de titulación en Turismo]. Repositorio Digital UTE. <http://repositorio.ute.edu.ec/handle/123456789/16339>
- Proaño, C. (2018). Línea de Tiempo Gastronómica de las Parroquias de Pomasqui, San Antonio y Calacalí [Tesis (Licenciada en Arte Culinario)]. Repositorio Digital USFQ. <https://repositorio.usfq.edu.ec/handle/23000/7940>
- Vasco, C. (2022, Abril 20). Un año de diversidad y paisajes | Últimas Noticias. *Ultimasnoticias.ec*. <https://www.ultimasnoticias.ec/las-ultimas/ano-diversidad-paisajes-cultura-sendero.html>
- Vergara, V. (2021, Octubre 30). Antonio Negrete, una vida dedicada a la escultura. *Mundo Diners*. <https://revistamundo-diners.com/mundo-diners-plus/antonio-negrete-escultura/>
- Yáñez, S. (2021). Historias de vida de Antonio Negrete, Los Churrillos y Salomón Obando. Habitantes de Pomasqui. [Tesis de Maestría de Investigación en Estudios de la Cultura]. Repositorio Digital UASB. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/8155/1/T3543-MEC-Yanez-Historias.pdf>
- Yumbos. (n.d.). Enciclopedia Del Ecuador. <https://www.encyclopediadelecuador.com/geografia-del-ecuador/yumbos/>



HITO

de la parroquia

POMASQUI



El Señor del árbol

Cronistas de la parroquia:

Daniela Cristina Chawla Corugal, Diego Alarcón, Jhonny Mora, Juan Patricio Venegas Padín, Marcela de Lourdes Almeida Cisneros, María Belén Negrete Pessoa, María Teresa Méndez Padilla, Mesías Manuel Cabezas Collaguazo, Mauricio Ushiña Atiencia, Miguel Hilario Navarrete Chana, Mónica Janneth Ramos, Napoleón Digobato Alarcón Beltrán, Ruth Elizabeth Sánchez.

Equipo gestor:

María Fernanda Buendía y Natalia Dávila.

Diciembre de 2022

RESUMEN

El Señor del Árbol es la denominación otorgada a la imagen del rostro de Cristo en el tronco de un árbol de quishuar, las ramas del árbol están ubicadas de tal forma que dan la apariencia de brazos que se extienden a los lados y hacia arriba. La veneración a esta imagen se remonta a los inicios de la colonia y actualmente cuenta con muchos devotos.

Este símbolo religioso es producto del sincretismo entre la cultura indígena y la española. En este ensayo se considera que la prevalencia en el tiempo de la devoción al Señor del Árbol responde, justamente, a que es un elemento que oculta la veneración al quishuar, árbol sagrado para el pueblo indígena cuya adoración fue prohibida por la religión católica.

Se concluye exponiendo la importancia de revelar el sincretismo presente en los elementos de devoción religiosa, ya que traer a la conciencia el origen no católico de los símbolos religiosos posibilita tomar una postura de resistencia y subversión frente al colonialismo cultural de la cultura occidental dominante.

Palabras clave: Sincretismo religioso, colonialismo cultural, Señor del Árbol, Quishuar.

El Señor del Árbol

Los cronistas de Pomasqui coinciden en que el hito cultural que define a su parroquia es el Señor del Árbol, una escultura del rostro de Cristo tallada en el tronco de un árbol de quishuar, a la cual se le rinde devoción desde el siglo XVI.

El presente ensayo constituye un ejercicio de reflexión sobre la relevancia simbólica del Señor del Árbol, que aspira identificar por qué la devoción a esta escultura en madera ha trascendido en el tiempo y se ha expandido en el territorio ecuatoriano. Las categorías utilizadas para este análisis son el colonialismo cultural y el sincretismo religioso, enfoques fundamentales en los estudios culturales.

El colonialismo cultural es el proceso de dominación mediante el cual los patrones culturales eurocéntricos son impuestos a las culturas indígenas, consideradas como subculturas. Este proceso inició con la conquista española y se sirvió de la religión católica como mecanismo de adoctrinamiento para despojar a los indígenas y negros de sus patrones de expresión cultural, obligándolos a la imitación de los patrones europeos y a sentir vergüenza de sus propias manifestaciones culturales (Quijano, en Oviedo, 2017).

El sincretismo religioso, por su parte, hace referencia a la mezcla o yuxtaposición del cristianismo con los símbolos y elementos de la cosmología indígena (Arutunian, 2008). Se considera que el sincretismo fue usado por las culturas indígenas como una estrategia de resistencia para preservar los principios de su cosmovisión y la devoción a los elementos de la naturaleza considerados sagrados.

El Señor del Árbol: producto del sincretismo religioso

Comprender el poder simbólico del Señor del Árbol amerita ir más allá de la leyenda oficial reinterpretando este relato que ha pasado de generación en generación, integrándose en la memoria colectiva del pueblo de Pomasqui.

Cuenta la leyenda que, en la época de la colonia, poco tiempo después de iniciada la evangelización en Pomasqui, un campesino llamado Jerónimo Guañuma, en una ocasión fue a la Iglesia para celebrar la misa de Domingo de Ramos. El campesino tenía la costumbre de dejar su asno amarrado a un árbol de quishuar bajo la sombra cerca de la iglesia, en esta ocasión al regresar a ver su animal lo encontró de rodillas ante el árbol. Así pasó hasta la siguiente semana, en que al regresar de la misa, esta vez con su esposa, encontró de nuevo a los dos animales de rodillas lo que los conmovió sobremanera. Llegó el Viernes Santo y en esa ocasión todos pudieron observar el milagro en el árbol ante el que los animales se postraban. El Padre, que también fue testigo del hecho, conversó el tema con sus superiores que resolvieron encargar al famoso escultor de la época, Manuel Chili (Caspicara), tallar en el árbol el rostro de Jesucristo estando en los últimos momentos en la cima del calvario (GAD de Pomasqui, 2019).

Esta leyenda puede considerarse como una metáfora de lo que acontecía en los primeros años de la colonia, cuando los indígenas eran comparados con animales, entonces, al mencionar a las mulas que se arrodillaban ante el árbol, se infiere que es una referencia al pueblo indígena que reverenciaba al quishuar. El énfasis puesto en el hecho de que el animal reverenciara al árbol en más de una ocasión, puede relacionarse con la persistencia del pueblo por venerar aquel árbol. Que este hecho suceda en la Semana Santa, se vincula con la muerte y resurrección: la muerte de la frontal devoción al quishuar y el resurgir de una forma de veneración oculta en la imagen de Cristo.

Finalmente, la decisión de las autoridades eclesiásticas



de mandar a tallar el rostro de Cristo en el árbol refleja la utilización del sincretismo para facilitar el adoctrinamiento religioso.

La época en la que se ubica la leyenda corresponde a los primeros años del colonialismo español -siglo XVI-, esto significa que los pueblos indígenas se encontraban en el proceso de transición hacia la nueva cultura impuesta por los conquistadores. De la leyenda del Señor del Árbol, se infiere que la tarea de despojar a los indígenas de su cosmovisión e imponer una ideología basada en la separación entre sociedad y naturaleza, no estaba funcionando, por lo que se debía dar “concesiones” a la cultura indígena a fin de facilitar la evangelización, así, el permitir que los indígenas mantengan la devoción al árbol sagrado de quishuar oculto en la imagen de Cristo fue una estrategia de sincretismo religioso que benefició a las dos partes. Por un lado, se mantuvo el culto de los indígenas al árbol divino y, por otro, se afianzó al dios católico como figura de veneración.

El sincretismo religioso con el pasar del tiempo deja en el inconsciente colectivo el objeto de veneración originario (en el caso del Señor del Árbol, al quishuar). En las personas con matrices culturales indígenas persiste un vínculo que conecta los elementos sincretizados con el espacio de lo sagrado, es por esto que los símbolos productos del sincretismo religioso prevalecen en el tiempo.

La devoción al Señor del Árbol se conserva en Pomasqui y, en los últimos años, la veneración a este símbolo se ha extendido a otras provincias como Imbabura, Chimborazo y Cotopaxi. Entre los factores que influyen en la popularidad de esta imagen, se deben considerar la adjudicación de milagros concedidos a los devotos, y el proceso de movilidad humana que permite que personas oriundas o vinculadas a Pomasqui lleven la devoción a otros lugares fuera de la parroquia, de la provincia y del país. Hoy, Pomasqui es visitada continuamente por los fieles del Señor del Árbol y las fiestas en su honor son las más esperadas. Los pobladores de la parroquia relatan que en las últimas celebraciones

contaron con 180 sacerdotes propios de la parroquia y ajenos a esta. Además, la novena que antes realizaban, desde el año 2022 tuvo que transformarse en una peregrinación que dura cerca de un mes, esto se debe a que los sacerdotes deseaban que el Señor del Árbol llegue a sus domicilios y muchos de los sacerdotes viven fuera de la parroquia, o incluso fuera de la Provincia.

Revelar el sincretismo presente en los elementos de devoción religiosa, posibilita tomar una postura frente al colonialismo cultural que propende a la imitación y reproducción del modelo cultural occidental. En la actualidad, existe una tendencia a rescatar los símbolos originarios de las culturas dominadas resignificándolos como elementos de subversión y resistencia al modelo globalizador impuesto.

Referencias

- Arutunian, V. (2008). *Sincretismo religioso. Una forma de vida entre la población indígena*. Universidad de Estocolmo. <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:198235/FULL-TEXT01.pdf,%0Ed>.
- Oviedo, A. (2017, 04 17). Cultura: de la colonialidad a la descolonización. En *Boletín Spondylus*. Universidad Andina Simón Bolívar. <https://www.uasb.edu.ec/papers/cultura-de-la-colonialidad-a-la-descolonizacion-id38066/>
- Zamora, J., & Guachamín, A. (2014, Febrero). El valle de los pumas de Pomasqui y los símbolos de poder representados en mi mural pictórico cerámico: Cristo, el árbol y el puma en Pomasqui [Tesis previa a la obtención de la Licenciatura en Artes Plásticas. Carrera de Artes Plásticas.]. Repositorio Digital UCE. <http://www.dspace.uce.edu.ec/handle/25000/2891>

CRÓNICA *de la parroquia*

SAN ANTONIO DE PICHINCHA



Cronistas de la parroquia:

Alex Paredes, Aurelio Flores, Edwin Chipantasi, José Manuel Collahuazo, Luis Jaime Chipantasi Shuguli, María Josefa Chipantasig, Mauricio Ushiña, Natalia Ordoñez, Óscar Basantes.

Equipo gestor:

María José Yáñez R. y Natalia Dávila.

Diciembre de 2022

RESUMEN

San Antonio de Pichincha, conocido también como la Mitad del Mundo, es uno de los destinos turísticos, científicos y culturales más visitados e importantes del Ecuador. Su nombre Lulumbamba, cuyo significado es: llanura de frutas maduras, se conservó hasta 1901, fecha en la que cambió a San Antonio de Pomasqui y, por petición de los pobladores y a consecuencia de ser elevada a parroquia civil, adoptó el nombre actual de San Antonio de Pichincha.

Una característica fundamental de este territorio es la presencia de los danzantes de la yumbada de San Antonio de Pichincha, que tienen una profunda conexión con la naturaleza, se podría decir que es un modo de estar en el mundo y es que, desde su perspectiva cultural ellos bailan con las montañas, con los ojos de agua, en una suerte de apadrinamiento por parte de estos apus, o abuelos ancestrales a quienes bailan su energía. Según los cronistas participantes, los cerros siempre fueron fuente de iniciación y sabiduría. La yumbada de San Antonio de Pichincha crea memoria y reaviva las identidades individuales y colectivas de la parroquia.

Palabras clave: tradición, danza, naturaleza, cultura viva.

La danza de la Montañas

Esta crónica está escrita a partir de los testimonios de un grupo de habitantes de San Antonio de Pichincha quienes relatan la importancia de reconocer que hay familias con apellidos como Aneloa, Collahuazo, Chipantasi, Shuguli, Miquingas, Tibán, Usiña, Guamán, que son el referente de un legado histórico, social y cultural de lo que ellos consideran es lo más representativo de su parroquia, por ello este documento refleja el anhelo que tienen de rescatar la tradición de la Yumbada, una danza ancestral, como una de las manifestaciones culturales más importantes de esta parroquia.

Para este grupo de cronistas, la yumbada es una danza ancestral que actualmente les representa como habitantes de este territorio, crea memoria y reaviva las identidades individuales y colectivas, renueva la mirada sobre su historia y adquiere trascendencia tanto por su legado, cuanto por su vigencia. Es una expresión cultural viva y en constante desarrollo.

La cultura Yumba, es originaria del oriente ecuatoriano, el término proviene del idioma quichua y significa *yachay*, que significa conocimiento, sabiduría. Comentan que por tradición, a los yumbos se les considera sanadores, shamanes y curanderos porque poseen el conocimiento de menjurjes a base de hierbas con olores fuertes, licor, plantas y el uso de la chonta para curar lo que se conoce como *mal aire*⁷⁹.

⁷⁹ Malestar generalizado del cuerpo por encontrarse con las defensas bajas o haberse enfrentado a una situación de estrés o desagradable. En el argot popular, el mal aire es causado por la energía pesada de un sitio o persona. Se contagia a través del viento o el aire generado alrededor de las personas que adquieren dicho mal.

Edwin Chipantasi, cabecilla de la yumbada de Rumicucho, nos dice:

“En mi memoria aún rondan recuerdos de cuando era niño y me sentaba en una vereda a ver a los yumbos bailar. Entre las historias de mi abuelito, quien me llevaba a verlos, recapitulo el transitar de muchos pies”.

Para Edwin, la yumbada representa conexión y sanación “su canto despierta voces antiguas, poderosas y curativas”.

Manuel Collahuazo, danzante de la yumbada de Rumicucho, contaba que su abuelo le decía que los yumbos son personajes que representan a los cerros y las montañas. Además comenta que descienden de sus ancestros amazónicos y que heredaron el oficio de curar el espanto⁸⁰, limpian con el cuy y con la vela. En casi toda la sierra existen yumbos, no son una cultura o un pueblo guerrero sino pacífico. Edwin comenta:

“A pesar de que sufrimos por lo menos dos colonizaciones: la de los Incas, quienes nos impusieron el quichua puesto que nosotros hablábamos el chachi-pano⁸¹; y la conquista española, la misma que nos impuso el idioma español y una religión diferente. Los yumbos no somos unos aparecidos, estamos aquí desde hace más de 500 años, antes de los incas y de la misma colonia. Somos un pueblo ancestral, antiguo”.

Aurelio, el danzante yumbo de mayor edad del grupo, responde afirmativamente y agrega que su abuelo y su padre le transmitieron toda esta información:

⁸⁰ Según la cultura popular, el espanto consiste en la pérdida del alma causada por una gran impresión o por un miedo profundo.

⁸¹ Idioma hablado por la cultura Yumba antes de la llegada de los Incas.

“Nuestros mayores nos dicen que los cerros juegan cuando hay truenos, nos cuentan que las montañas nos hacen soñar, es como que nos llaman, como que dijeran “ven, ven”, entonces debemos subir y es que danzamos con el poder de estas, que son de naturaleza sagrada para nosotros. En ocasiones se aparecen en nuestros sueños, siempre hemos considerado a los apus⁸² como centros sagrados, enigmáticos, y poderosos”.

Y es que la fuerza y el amor de la naturaleza nos deja templados, dicen los danzantes, para que todos podamos bailar bien, la mente debe estar clara, centrada, por lo que parecería que existe una intención de *corazonar*⁸³ con la vida, con los cerros, con las montañas, con el agua, como comenta: *“debemos estar templaditos para entregar todo en la danza”.*

Historia de la yumbada: Llevamos la fiesta en la sangre

Los cronistas más jóvenes cuentan que sus abuelos reciben mensajes oníricos, es decir, para ellos la danza se manifestaba a través de sus sueños, desarrollándose en un ámbito no-visible (el de los sueños) y uno visible (el de la fiesta), ya que, desde su mirada, la danza integra. Su cosmovisión junta una realidad física y sobrenatural creando lenguajes expresivos dentro de las artes vivas y las representaciones culturales de su parroquia.

⁸² Los apus (del quechua apu, “señor(a)”) espíritu tutelar de las montañas tenidas por vivientes desde épocas preincaicas en varios pueblos de los Andes.

⁸³ Pensar con el corazón liberado, nutrir el pensamiento con el impulso de la vida poniendo voluntad. Desde las sabidurías insurgentes, se trata de *Corazonar* el sentido de las epistemologías dominantes y, al desplazar la hegemonía de la razón, se muestra la constitución de la humanidad entre la afectividad y la razón, cuyo horizonte es la construcción de propuestas epistémicas otras, y sentidos otros de la existencia.

Tres Generaciones de danzantes Yumbos de Rumicucho



Fundación Quito Eterno. De izquierda a derecha: José Manuel Collahuazo, María Josefa Chipantasig, Edwin Chipantasig, Ian Chipantasig. San Antonio de Pichincha, 2022.

La yumbada representa y dramatiza una danza ritual que se transmite de generación en generación, siendo que la cultura está viva, esta cambia y pervive, retoma el pasado, se modifica en el presente y se adapta. Es importante rescatar que la yumbada se ha mantenido en el tiempo gracias a que la gente de San Antonio ha tratado de responder a ese llamado de danzar y sanar con la yumbada.

“Soy joven y recién estoy empezando, pero sentí ese llamado a bailar. El cerro de la Marca, su espíritu me ha llamado, he bailado de payaso, de otavalo y no me sentí completo; mi abuelito, el taita Rafael, me llevó a bailar y me conecté, me hizo conocer la historia, lo que llevamos. Estoy aprendiendo todavía, ha sido un proceso largo”.

Nuestra danza, dicen los cronistas, inicia a las cuatro de la madrugada, a esa hora, entre silbidos y bailes, se realiza el anti-albazo⁸⁴, con los primeros rayos del sol se recibe la bendición y el permiso para colocarse el traje. Luego -continúan con su relato- pedimos permiso al lugar y al espacio, es una especie de sentido de pertenencia a nuestra tierra, que se ve reflejado en la memoria para que haya sanación y para danzar con fortaleza, porque es un baile de resistencia en el que hay que aguantar, sudar y agonizar bailando, para ofrecer no solamente un espectáculo artístico sino ritual.

Como yumbos, comentan los cronistas, su misión es purificar el lugar. El baile de la yumbada siempre será el primer baile porque van limpiando el camino para que los otros grupos de danzantes y bailarines, que participan en las fiestas de los diferentes barrios de San Antonio, puedan danzar con tranquilidad. Así se expresa el sentido de comunidad, nuestros pies -afirman- recapitulan la historia de nuestra gente para que no se pierda.

La preparación de la yumbada

La preparación de la fiesta demanda semanas y es especial, trae alegría, mucha alegría, cuarteas las paredes de la cotidianidad y las echa abajo, permite mirar hacia dentro, es decir, lo interior se vuelve exterior, causando una especie

⁸⁴ Se refiere al amanecer, es decir el ritual de la danza yumba inicia con los primeros rayos del sol.

de compasión por este tiempo en el que existe una gran desconexión con la naturaleza. La tecnología, produce una especie de *"apuro de vivir"*, como relata Aurelio.

Luego de alimentarse en una de las casas cercanas, generalmente en la de los priostes, se les entrega al santo que acompañará a la yumbada, que puede ser El Señor del Árbol, San Antonio, o la Virgen del Tránsito, entrega que, desde la mirada del cronista Mauricio Ushiña refleja *"el sincretismo religioso de nuestra parroquia"*, sincretismo presente en gran parte de las festividades locales de los territorios andinos, como estrategia de supervivencia de tradiciones más antiguas que la irrupción del hecho colonial, como lo es la yumbada.

Aurelio Flores, danzante Yumbo



Fundación Quito Eterno. Aurelio Flores, Danzante yumbo de Rumicucho. San Antonio de Pichincha, 2022

Es importante para este grupo de cronistas que se comprenda que esta danza, para sobrevivir, se mezcló con las fiestas de los santos de la Iglesia católica, y se combinó con la tradición del Corpus Christi, en una especie mestizaje, como lo afirma Edwin Chipantasi:

“Los yumbos somos los que acompañamos a los santos a la iglesia en su recorrido, pero los yumbos no podemos entrar a la iglesia, rehuimos al mundo católico. Mi abuelito, que era bien devoto, nos decía que debemos bailar con fé y con devoción, pero que no es conveniente que entremos porque estamos cargados de una energía especial. Yo sí he entrado, pero la verdad es que no se siente bien... es que uno no baila solo, baila con una energía, con un espíritu antiguo, que no creo que pertenezca a la iglesia”.

La forma yumba de bailar, una historia oral

Quienes participan en la yumbada que se realiza en junio de cada año en el solsticio de verano, detallan que su danza ritual es en forma de media luna, *“y es elevado, es decir bailamos saltando, más o menos un metro y 20 cm, siempre el pie se suspende por varios segundos en el aire antes de volver a caer”* nos dice Edwin Chipantasi.

Para Manuel Collahuazo, quien asegura ser descendiente de yumbos, de acuerdo a la información oral recibida de sus padres y abuelos, dice que los yumbos son personajes que representan a los cerros y las montañas. Dicen estar en conexión con la naturaleza, lo que les permite ser libres y “volar como pájaros, correr como el agua y producir como la tierra fértil”.

El ritual de esta danza se centra en una matanza que representa el juego de la dualidad vida/muerte, buena energía/mala energía. En la danza se representa la encarnación de un jabalí o saíno que ha entrado a la chacra y la destruye, el dueño de la chacra lo mata haciendo justicia



por el daño hecho por el animal, pero su dueño pide que lo resuciten y luego, mágicamente, es traído de nuevo a la vida mediante danzas y otras representaciones.

Luego, se llama a los cerros para que den el poder de bailar, se les pide al Cotopaxi, al Catequilla, al Pululahua, *“para que nos ayuden en esta tarea”*, la misma que rememora el ciclo de la vida y de la muerte. De esta forma se inicia la *Wañuchi* que significa matanza, y es un acto festivo teatral, de muerte y resurrección. Es un símbolo para renovar las alianzas, pues el caído es revivido o resucitado por quien lo mató, entonces hay muerte, pero también renacimiento. La posibilidad de renovación genera un momento de emoción colectiva, que anuncia el fin de una forma de relación y la generación de otra nueva.

Es una teatralización sencilla pero que guarda una carga simbólica de renovación para la comunidad. En principio, se podría percibir como simple violencia, por el contrario, afirman los presentes, se trata de un ritual que propiciará el bienestar comunitario. La matanza representa la purificación a través de la muerte, lo que significa el flujo continuo de la vida. Después de esta representación se realiza el baile con la chonta.

Los yumbos forman dos filas, las mismas que representan una disputa, una contradanza entre la vida y la muerte, y finalmente, se abrazan: *“por fin hemos llegado a un acuerdo para vivir en armonía, con todo y todos”* (Flores, 2022).

Los trajes y los personajes de la yumbada

La vestimenta de la yumbada está conectada con una representación de la naturaleza, se baila con una lanza del árbol de chonta en la mano. Los cronistas dicen que los taitas o curanderos de la zona oriental y de su propia parroquia, cuentan que este es uno de los árboles más fuertes de la selva, lo que significa, desde la cosmovisión yumba, que esta lanza tiene un espíritu potente.

En las cabezas se usa la *wincha*, una especie de corona de varios colores, con plumas de pavo real, papagayos o loros; pero nunca se toma plumas en exceso, solamente lo que se necesita para la wincha, porque se respeta la vida y la naturaleza. También se lleva dos elementos: una cabellera que es de crin de caballo, la cual da fuerza para bailar; y los pañuelos que se inspiran en los colores de la naturaleza, por eso siempre son coloridos y son un recordatorio de las flores de este territorio. La selección del color de las pañoletas queda a criterio e identidad de cada persona, *“creemos que es por intuición, nos conectamos con el color y esto nos transmite armonía”* dice don Aurelio. Se usan ponchos y ropas blancas como símbolo del alma pura, los cronistas recalcan que se tiene que bailar con todo el corazón, para ellos no hay otra forma de hacerlo. Los ponchos que usamos -dicen los cronistas- creemos que se inspiran en caminos que los yumbos antiguos recorrían durante su danza.

El ritual de la danza cumple con la finalidad de ser un canal expresivo, a través de todos estos elementos los participantes sostienen que se busca restablecer su unión con la naturaleza, danzando al ritmo de la música como testimonio de la cultura yumba.

Personajes

Los danzantes yumbos van acompañados de:

- El Pingullero, quien toca un pequeño tambor con su mano izquierda y un pingullo de tres notas con la derecha.
- La Yumba: ataviado(a) con un vestido largo, representa a las montañas hembras.
- El Yumbo Auca: viste un pantalón corto, representa a las montañas macho.

Otros personajes que se identifican en esta fiesta son los negros y los capariches, muy pintorescos y cómicos, que se juntan a la yumbada. Un personaje festivo es el mono o negro, es el cuidador, su misión es la de mantener la vida través de mover sus órganos sexuales representando el acto sexual, pero lo que realmente simboliza es la preservación de la vida. Un dato importante que los cronistas mencionan es que las nuevas generaciones se han abierto a la posibilidad de que las mujeres participen. *“Antes solo bailaban los hombres, porque estamos dentro de un sistema patriarcal que asigna ciertos roles a los hombres y las mujeres”*, reflexionan los cronistas, pero ahora las mujeres también pueden bailar.

El vestuario, hasta el momento, consta de anaco y blusas bordadas, y se lo denomina guagua-yumba. En otras yumbadas, está presente el personaje del matero, que viste en su espalda una pesada capa hecha con mitades de coco o pilches, y sirven para ahuyentar el mal. Por el momento no participa en la yumbada de rumicucho, pero están en proceso de incluirlo, lo cual -para los yumbos- significa fortalecer un proceso de revitalización de su danza.

El baile y los sueños de las nuevas generaciones

Desde la perspectiva de los cronistas, la comunidad de San Antonio tiene el sueño de revitalizar sus costumbres y expresiones culturales, por esta razón es importante que los más pequeños se vayan contagiando. *“Hay varios niños que piden bailar porque nos ven”* -relatan- *“bailar desde la conciencia y comprensión del sentido simbólico que se ha contado en este documento sobre la yumbada”*.

Al estar localizados en la Mitad del Mundo, un punto estratégico para crear proyectos de socialización de esta tradición como por ejemplo conversatorios, talleres de pingullo, tambor, los cronistas de este documento se plantean el objetivo de no dejar morir sus tradiciones y de esta forma comprender cómo se construye la identidad en

la parroquia de San Antonio.

"No queremos ser solo la foto, pero lamentablemente solo llega hasta ahí. Esta danza debe ser reconocida, valorada y transmitida a las nuevas generaciones, porque es un ritual que crea cordialidad, alegría, conexión y respeto con la Madre Tierra. La fuerza de nuestra danza revela el vínculo profundo que los yumbos tenemos con la naturaleza. A pesar de la época en la que estamos viviendo, nunca hemos pensado que la yumbada desaparezca, pero sí son necesarias e indispensables políticas culturales que protejan estas tradiciones, nuestros personajes y nuestra cosmovisión".

La yumbada no es solo para los yumbos, se trata de una danza para sanar los espacios comunitarios, en definitiva es

"Una fiesta para compartir, hecha de intercambios y reciprocidades, que expresa la unidad de la comunidad y de la familia". Cuando danzamos, danzan nuestras familias, nuestras parejas, danzan nuestros niños, danzan nuestros gustos, nuestros sentires. La herencia yumba continúa de generación en generación. Esta fiesta se encuentra en un proceso de revitalización como una expresión cultural ancestral viva y en constante desarrollo".

Cerrar esta crónica con uno de los cantos que se entonan en la danza de la yumbada da cuenta de la potencia cultural que esta manifestación genera en los habitantes de San Antonio, que conmovidos escuchan y tararean varias tonadas de la fiesta, algunos de estos cantos han sido recopilados en otros documentos académicos que analizan a este fenómeno cultural que se extiende en gran parte de la serranía ecuatoriana. *"Pajarito solitario, sácame de esta prisión, yo te pagaré con sangre, sangre de mi corazón"*, este es



uno de los versos que Freddy Simbaña recoge en su estudio sobre la yumbada, donde se sostiene que esta danza es un vínculo profundo entre sierra y amazonía ecuatoriana, adaptada a cada territorio con sus propios aportes, por lo que para los cronistas de este documento, la mejor forma de entender quiénes son los habitantes de San Antonio es asistir y ser parte de una de sus yumbadas.

Cronistas Participantes

Alex Paredes: Habitante de San Antonio de Pichincha. Gestor cultural.

Aurelio Flores: Danzante Yumbo de Rumicucho.

Edwin Chipantasi: Danzante y Cabecilla de la Yumbada de Rumicucho.

José Manuel Collahuazo: Habitante de Rumicucho. Danzante Yumbo de Rumicucho.

Luis Jaime Chipantasi Shuguli: Habitante de San Antonio de Pichincha. Adulto Mayor.

María Josefa Chipantasig: Habitante de Rumicucho. Agricultora.

Mauricio Ushiña: Gestor cultural.

Natalia Ordoñez: Habitante de San Antonio de Pichincha. Bibliotecaria.

Oscar Basantes: Habitante de San Antonio de Pichincha. Gestor cultural.

Referencias

- Almeida, E. (1994). *Apuntes Etnohistóricos del Valle de Pomasqui* (1era ed.). Ediciones Abya-Yala.
- Barriga, F. (1982). *Las culturas indígenas ecuatorianas y el Instituto Lingüístico de Verano*. Ediciones Amauta.
- Ramírez, C. (2000). Algunas Fiestas del Folklore Ecuatoriano. *Revista de Antropología*.
- Simbaña Pillajo, F. (2018). *La danza de la Yumbada en el barrio La Magdalena*. Editorial Universitaria Abya-Yala / UPS. <https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/17076/1/La%20danza%20de%20la%20Yumbada.pdf>
- Stark, L., & Muysken, P. (1977). Diccionario Quichua-Español y Español-Quichua. En *Repositorio Bibliográfico Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, Etnoeducación e Interculturalidad*. Repositorio Bibliográfico Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, Etnoeducación e Interculturalidad. <https://repositoriointerculturalidad.ec/xmlui/handle/123456789/33223?show=full>

HITO

de la parroquia

SAN ANTONIO DE PICHINCHA



Las Yumbadas del Valle Sagrado de Lulubamba

Cronistas de la parroquia:

Alex Paredes, Aurelio Flores, Edwin Chipantasi, José Manuel Collahuaso, Luis Jaime Chipantasi Shuguli, María Josefa Chipantasig, Mauricio Ushiña, Natalia Ordoñez, Óscar Basantes.

Equipo gestor:

María José Yáñez y Natalia Dávila.

Diciembre de 2022

RESUMEN

El presente ensayo constituye un ejercicio de reflexión que indaga acerca de la parroquia de San Antonio de Pichincha, territorio sagrado por su singular ubicación. Muchas sociedades dejaron evidencias materiales en torno a su relación con el sol, la luna y los fenómenos astronómicos. Es aquí donde se registra el paralelo 0°0'0"; y es donde se encuentran Rumicucho y Catequilla, sitios referentes a la sabiduría ancestral. Todos estos elementos, y otros más, conforman la identidad cultural de los habitantes de San Antonio.

El valle de Lulumbamba posee un valor histórico-cultural que comprende historias, leyendas, música, danza, fiesta, costumbres. Resulta imprescindible recuperar la herencia etno-geográfica de símbolos y vestigios arqueológicos, que evidencian sabiduría ancestral en la zona equinoccial.

En el caso particular de la Parroquia de San Antonio de Pichincha, o Valle de Lulumbamba su identidad ha sido marcada por su rica historia precolombina, que sin duda dejó huella indelebles en los habitantes del sector como su cosmovisión, valores, tradiciones y creencias.

Palabras clave: sitios arqueológicos, identidad cultural, equinoccios, solsticios, cosmovisión andina.

Las Yumbadas del Valle Sagrado de Lulubamba

Los cronistas de San Antonio de Pichincha definieron como su hito cultural a Las Yumbadas del Valle Sagrado de Lulumbamba.

El presente ensayo utiliza enfoques fundamentales de los estudios de la cultura y la etnografía para analizar teóricamente la presencia del pueblo yumbo en este territorio. Se aplicarán las siguientes categorías: *Identidad y cultura* son dos conceptos que inevitablemente se relacionan entre sí, por lo tanto, la identidad cultural en conjunto hace mención a un sentido de pertenencia (identidad) con el cuál se comparten rasgos propios de una cultura (costumbres, valores, creencias etc.). No se trata de un concepto fijo, por el contrario, encierra una influencia continua desde el exterior y se expresa tanto colectiva como individualmente. Al respecto Alvaro Gómez menciona:

La identidad cultural de un pueblo viene definida históricamente a través de múltiples aspectos en los que se plasma su cultura, como la lengua, instrumento de comunicación entre los miembros de una comunidad, las relaciones sociales, ritos y ceremonias propias, o los comportamientos colectivos, esto es, los sistemas de valores y creencias (...). Un rasgo propio de estos elementos de identidad cultural es su carácter inmaterial y anónimo, pues son producto de la colectividad (Gómez, 2008, p. 97).



Cosmovisión Andina: permite comprender el pensamiento y la lógica con los principios y valores que rigen el comportamiento en comunidad; así como sus formas de concebir el tiempo-espacio, los ciclos y la estrecha relación con la naturaleza. Por lo tanto, es pertinente el tratar de identificar y reconstruir estos elementos que son una guía para reconocer la identidad original de los pueblos.

En medio de este contexto homogeneizador es necesario comprender estas perspectivas de vida y sus formas de interacción colectiva para asumir la responsabilidad de transmitir y generar la revitalización cultural.

Las Yumbadas del Valle Sagrado de Lulumbamba

El Valle Sagrado de Lulumbamba posee valiosos vestigios materiales y arquitectónicos que dan muestra de la importancia histórica que guarda su territorio además de que fue morada de culturas ancestrales como los Yumbos, los Quitu-Cara e Incas, pero su particular valor se expresa no solamente por su privilegiada posición geográfica en relación al paralelo 0°, sino en el desarrollo de una cosmovisión profundamente arraigada a la naturaleza, al cosmos y al movimiento de los astros, misma que se manifiesta de manera única en esta zona denominada centro del mundo.

El cuestionamiento de las razones por las que culturas como los yumbos, quitu-caras e incas decidieron establecerse en el valle de Lulumbamba, probablemente responde a una lógica de pensamiento y cosmovisión coherente con los siguientes puntos:

1. *El profundo respeto a la naturaleza* como parte del tejido universal, consciencia viva que cuida y merece ser cuidada por el principio de reciprocidad.
2. *La visión holográfica* como integración sistémica de la parte con el todo en una trama relacional compleja, conectándose en una red universal de vida.

3. La realidad soñada en base a la que se *construye el mundo*, ya que “lo que se ve en los sueños es parte de la realidad”, y se diferencia de los idilios –desde la visión occidental- porque no se refieren al cumplimiento de expectativas económicas, materiales, placenteras, etc.; en el mundo andino y amazónico, los mensajes en los sueños son guías para construir la realidad y la vida de la comunidad.
4. El símbolo o pensamiento simbólico como una fuente de relación vinculante de la parte y el todo (individuo/comunidad – comunidad/cosmos).
5. La transmisión oral, elemento imprescindible en la cosmovisión andina ya que a través de ella se comunica la ética y valores de sus principios de convivencia (Bolívar, 2013).

Los primeros colonizadores de estas tierras fueron los Incas, pueblo guerrero que no solamente tenía un objetivo expansionista geográfico, sino también tenían una búsqueda espiritual. Buscaban el lugar más cercano al sol porque en su cultura este era la divinidad principal. En el Ecuador, se puede observar las sombras de este astro, que sale seis meses por el lado izquierdo y seis meses por el lado derecho, lo cual se considera una perfección de mismas, por eso se dice que Quito⁸⁵ significa Sol Recto Kih: Sol, y Toh⁸⁶ (Guayasamín, 1996, p. 1).

Precisamente por esta razón es que los equinoccios y solsticios y sus respectivas celebraciones fueron de gran importancia para los pueblos prehispánicos de toda

⁸⁵ “Kitu” en quichua.

⁸⁶ La idea de “Sol Recto” posee un significado fundamental pues la luz solar en el suelo dibuja una cruz cuadrada perfecta dentro del círculo ceremonial. Para Guayasamín, “la cruz encerrada en un cerco sintetiza nuestra ancestral sabiduría sobre el calendario solar, resume el conocimientos de los equinoccios, solsticios, años bisiestos, los cuatro puntos cardinales, las cuatro estaciones, el primer día del año, el día del Sol Recto, el día de Quito (20 de marzo), el día de la sombra cero.

Amerindia, porque contienen el momento extraordinario de sombra cero y el momento sagrado en el que el sol visita a la Tierra (Bolívar, 2013). Los estudios etnohistóricos y arqueológicos resaltan el valor de estos conocimientos como un recurso para organizar el tiempo, es decir, establecer un calendario para manejar las actividades productivas como la agricultura, el pastoreo y de otra índole como son los ritos, ceremonias y fiestas.

Existen varios cerros y montañas que son parte del valle de Lulumbamba: La Marca, Pucará Trigoloma, Camino del Inca, Pucará de Rumicucho, Catequilla, estos sitios eran lugares de observación astronómica.

Los pueblos que se asentaron en este valle sagrado poseían una cosmovisión propia, relaciones inter-étnicas, y un conocimiento de la posición del sol en las fechas de los equinoccios y solsticios, así como de los ciclos lunares, los que están ligados a un profundo conocimiento sobre las fechas agrícolas para obtener prósperas cosechas.

Los innumerables estudios relacionados a los pueblos ancestrales del mundo, han comprobado que su cosmogonía estaba centrada en el tiempo entendido como un conjunto de ciclos de la vida. Para estas culturas, este elemento fue construyendo su forma de interactuar socialmente y de relacionarse con el mundo, y es que antes de la llegada de los incas y de los españoles, estas culturas prehispánicas habían generado un importante aporte al conocimiento y a la cosmovisión indígena.

Ahora bien, las montañas y los cerros no solamente son sitios arqueológicos y astronómicos, sino que también poseen un gran valor cultural e identitario para los habitantes del sector. En este valle convergen prácticas culturales ancestrales que evidencian profundas raíces identitarias, este es el caso de la tradicional *Yumbada*, una expresión cultural viva que es considerada como un acto de manifestación de lo sagrado, conocido también como

87 Manifestación de lo sagrado.

hierofanía⁸⁷, donde se manifiestan símbolos y rituales de muerte y resurrección como un fenómeno natural.

La fiesta ancestral de la Yumbada tiene un mito y éste se transforma en leyenda regulada por la vida, la moral y el comportamiento social de las personas, así como sus niveles de conciencia: danza, cantos, alucinaciones, persecuciones, cicatrices en luchas, peleas, flagelaciones, sueños, etc... El mito de la yumbada se consolida en persecución, agonía, muerte, resurrección y viceversa. (Simbaña 2018, p. 102)

Las Yumbadas se constituyen como patrimonio cultural y se les conoce como: La danza de las montañas (Simbaña 2018). Tienen más de 500 años de existencia y están cargadas de significados y símbolos que representan elementos de la cultura Yumba, su cosmovisión, su relación con la naturaleza y la importancia que tuvo como pueblo al mantener lazos de tipo comercial, cultural y ritual con grupos étnicos de la región de la sierra durante épocas preincaicas y precoloniales del actual Ecuador.

El yumbo tiene una unión fuerte con los cerros, estos le llaman en sueños y le entregan la fuerza del cerro que es lo que le permite tener la suficiente energía para bailar durante días. Esta es la columna de la Yumbada, el ritual y el bailar de las montañas sagradas, la Yumbada es el espacio de retorno a lo sagrado, de hecho, esta relación yumbo- montaña es una relación con la divinidad indiscutible (Trujillo , 2005).

En la Yumbada se construye un espacio de intercambio y solidaridad entre la comunidad: las familias y los amigos, que se reúnen año tras año para participar en este ritual. Generando así una interacción simbólica denominado "fiesta, que es un un tiempo sagrado que es opuesto al tiempo profano de la ciudad civilizada de la urbe" (Simbaña

2011, p.70).

En la Yumbada se revelan varios momentos entre los más comunes se pueden mencionar los siguientes: recogida, anti albazo⁸⁸, visita a los priostes, toma de la plaza, matanza, y despedida.

Los danzantes de la Yumbada llevan una lanza hecha de chonta negra que representa a los rayos del sol y la fuerza, dado que este es uno de los árboles más resistentes de la amazonía. Todos usan pelucas largas hechas de pelo de caballo con cintas atadas alrededor de sus cabezas, llevan una Wincha que es una corona de plumas, y su traje es blanco representación de la pureza. La vestimenta varía entre un pantalón y faldas, todo depende de si representan a un yumbo hombre o a una mujer y de acuerdo con el nombre de la montaña, cerro o volcán con el que se conecten en el ritual.

Acompañan a los danzantes personajes: como los monos, que son protectores de los yumbos contra el contacto con los humanos, el pingullero, quien toca un pequeño tambor con su mano izquierda y un pingullo.

El evento central de las Yumbadas es el Ritual de la Matanza. Los Yumbos matan a su enemigo, pero luego ellos mismo resucitarlo y le dan una nueva oportunidad. Así las lanzas que antes le apuntaban, ahora lo ayudan a sostenerse, a levantarse y renacer. Con este ritual representan que la vida tiene un ciclo que no necesariamente culmina con la muerte, porque todo se reinventa y puede regenerarse. Para finalizar la fiesta en la celebración se quema castillos que representan al fuego sagrado.

La Yumbada se expresa en la urbe exponiendo su resistencia y su existencia ante la ciudad. Las yumbadas suceden en diferentes lugares con o sin aprobación institucional o social externa, lo que ha permitido reconfigurarse, cambiar y continuar presentes.

Actualmente, son un referente de la cosmovisión andina

⁸⁸ Antes del amanecer

de cómo los seres humanos deben vivir, porque para este pueblo ancestral, la naturaleza es la fuente de su cultura, sus ancestros la descifraron y entendieron cómo mantener el equilibrio en ella: mediante la observación comprendieron que cada elemento de la naturaleza (un cerro, una quebrada, una vertiente de agua, etc.) tenía una identidad, y una función concreta en el cosmos. Por ello, el ser runa (ser humano) implica estar en equilibrio con los demás; pero sobre todo con la madre tierra y con todo lo que en ella habita.



Referencias

- Almeida, E. (2012, Julio 23). *Pucará de Rumicucho*. Propuesta Universitaria. <http://docenteconvoz.blogspot.com/2012/07/pucara-de-rumicucho.html>
- Andrade Marín, L. (1954). *El Reino de Quito*. Editorial “Los Andes”. https://books.google.com.ec/books/about/El_Reino_de_Quito.html?id=o244AQAAIAAJ&redir_esc=y
- Gómez, A. (n.d.). *Indígenas urbanos en Quito: el proceso de etno-génesis del pueblo Kitukara*. FLACSO Ecuador. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/41402.pdf>
- Guayasamín, G. (1996). *El cerco del sol : la mayor sabiduría desarrollada por nuestros antepasados fue la medición del tiempo*.
- Molano, O. L. (2008, Enero). Identidad cultural un concepto que evoluciona. Research Gate. https://www.researchgate.net/publication/40440991_Identidad_cultural_un_concepto_queevoluciona
- Peñaherrera, A. (2013). *El centro ceremonial del Quito Precolombino* [Tercer Encuentro por el Kitu Milenario. [registro fílmico] Quito: Facultad de Comunicación Social - UCE].
- Romero, B. (2013). Ciencia andina equinoccial: camino del sol y saber ancestral en el Intiwatana del Itchimbia [Tercer Encuentro por el Kitu Milenario. [registro fílmico]]. En *Facultad de Comunicación Social – UCE*. Quito, Ecuador.
- Simbaña, F. (2011, Septiembre). La Yumbada de la Magdalena y su violencia ritual [Tesis de maestría, Flacso Ecuador]. Repositorio DSpace FLACSO. <http://hdl.handle.net/10469/8451>
- Tamayo, J. C. (2013, agosto 15). Los yumbos, una cultura perdida en el Ecuador [TV series episode]. In *Programa La Televisión* [tvecuador]. <http://www.tvecuador.com/index.php?op->

tion=com_reportajes&view=showcanal&id= 1097

Traverso, E. (2007). Historia y memoria. Notas sobre un debate. *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, (Paidós), 67-96.

Trujillo, J. (2005). Yumbos y yumbadas en Quito. En Fondo de *Salvamento del Patrimonio Cultural de Quito*, FONSAL. Quito, Ecuador.

Trujillo, J. (2005). Yumbos y yumbadas en Quito. *Patrimonio de Quito*, 2, 64-73.





¡Escanea el código QR para
acceder a un mundo digital
lleno de historias, videos,
fotografías, gráficos
interactivos y más
información!

Ilustración de portadas por: Vanessa Sánchez / va.nesza