

Los patrimonios de **Sígsig:**

voces, memorias y paisajes



Miguel Novillo
Estefanía Palacios

Coordinadores

Los patrimonios de **Sígsig:**

voces, memorias y paisajes

Miguel Novillo
Estefanía Palacios

Coordinadores

Agradecimiento

Este libro es resultado de la articulación de los proyectos de investigación Materialidades, Educación y Público: usos y significados sociales del patrimonio arqueológico en el Síg sig; Cultura material, prácticas, significados sociales y narrativas en torno a la alimentación cañari; Agua y ancestralidad: saberes, conocimientos y prácticas andinas de riego para una agricultura sostenible en el cantón Síg sig. Por ello, extendemos nuestra gratitud al Vicerrectorado de Investigación e Innovación de la Universidad de Cuenca por su respaldo, y a los estudiantes de Pedagogía de la Historia y las Ciencias Sociales, por su entusiasmo y colaboración en las actividades académicas y de campo.

De igual manera, agradecemos al Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Síg sig por su apoyo institucional.

Pero, sobre todo, nuestro reconocimiento más profundo es para la población de Síg sig, cuya generosidad y conocimientos sostienen y dan sentido a esta obra.

Los patrimonios de Sigsig: voces, memorias y paisajes

© Universidad de Cuenca

Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Sigsig

Autores: Emilia Almeida; María Teresa Arteaga; Salomé Baculima; Jaime Bueno; Richard Chacha; Jennifer Chillogalli; Lizbeth Criollo; Fredy Domínguez; Gabriela Gutama; Mery Matute; Eddy Nariguanga; Miguel Novillo; Araceli Nugra; Fernando Ortiz; Estefanía Palacios; Xavier Paladines; Martha Pérez; Erika Procel; Paola Ojeda; Fausto Sánchez; Michelle Suqui; Manuel Villavicencio.

Coordinadores: Miguel Novillo y Estefanía Palacios

Universidad de Cuenca

Fernando Herminio Ortiz Vizuete

Rector (s)

Ana Lucía Serrano López

Vicerrectora Académica (s)

Elena Monserrath Jerves Hermida

Vicerrectora de Investigación e Innovación

Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Sigsig

Holger David Duchitanga Morochu

Alcalde

Nancy Catalina Dumas Cochancala

Directora de Planificación Estratégica

Erick Damián Gualpa Guerrero

Director Administrativo y de Talento Humano

Javier Ezequiel Pesantez Orellana

Director de Gestión Urbanística

Edwin Jeovanny Asitimbay Criollo

Analista de Cultura Turismo y Patrimonio

Mihaela Badin

Edición

@PMdesign

Diseño y diagramación

Jefferson Morochu

Fotografía de portada

Impreso en **Centro Gráfico Salesiano**

Primera edición

ISBN: 978-9978-14-636-1

Derechos de autor reservados

El presente libro ha sido sometido a un proceso de arbitraje por pares externos bajo el sistema de doble ciego. En concordancia con los principios de la universidad pública, este libro está disponible en acceso abierto y con descarga libre, con el objetivo de democratizar el conocimiento. Queda expresamente prohibida su venta. Cualquier reproducción de este material con fines grupales o específicos que no sean de carácter personal deberá contar con la debida autorización de la Universidad de Cuenca y del Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Sigsig. Para la composición tipográfica de este manuscrito se ha utilizado la tipografía Times New Roman y Helvetica.

Con la aprobación del Centro Editorial UCuenca Press

Cuenca-Ecuador

Diciembre, 2025

Índice

Prólogo.....	13
El pasado prehistórico y el presente de Sigsig: narración y representación.....	17
<i>Miguel Novillo, Estefanía Palacios, Manuel Villavicencio y Jaime Bueno</i>	
Arqueología y paisajes: Tuñi y El Pailón, entre terrazas y agua.....	39
<i>Miguel Novillo, Fernando Ortiz, Martha Pérez y Eddy Nariguanga</i>	
Prácticas y conocimientos locales en torno al patrimonio agroecológico.....	59
<i>Estefanía Palacios, Mery Matute, Erika Procel y Richard Chacha</i>	
El Museo Comunitario Chobshi: espacio de memoria.....	81
<i>Miguel Novillo, Fausto Sánchez, Paola Ojeda y Gabriela Gutama</i>	
Memoria y tierra: un acercamiento a la presencia de las mujeres en las haciendas.....	101
<i>Michelle Suqui, María Teresa Arteaga, Xavier Paladines y Jennifer Chillogalli</i>	
Minería, afectaciones al patrimonio biocultural y respuestas comunitarias.....	117
<i>Estefanía Palacios, Lizbeth Criollo, Salomé Baculima y Araceli Nugra</i>	
Escenarios que construyen identidades.....	135
<i>Fredy Domínguez y Emilia Almeida</i>	

La investigación abre ventanas a la diversidad cultural en Sígsig

La Universidad de Cuenca, como espacio de construcción, difusión y divulgación del conocimiento, tiene la obligación ética y social de explorar, valorar y difundir experiencias, historias y memorias que han sido relegadas por procesos modernizadores que, en muchas ocasiones, han impuesto un modelo homogéneo y descontextualizado de vida, cultura y desarrollo. En un contexto de profundas transformaciones y desafíos a nivel global, no basta con fortalecer el conocimiento centrado en los ámbitos urbanos o en las élites; por el contrario, la investigación debe abrir caminos para reconocer y potenciar la diversidad social, cultural y territorial que caracteriza a nuestras comunidades, enriqueciendo así nuestra identidad local, nacional y regional.

Desde esa perspectiva, la investigación, particularmente la investigación en las ciencias sociales, se presenta como una estrategia potente para abrir ventanas a otras miradas, para conocer y comprender vivencias, saberes y culturas que, por siglos, han sido invisibilizadas, silenciadas o castigadas en un discurso dominante. La academia tiene la obligación de promover enfoques interculturales, participativos y éticamente responsables, que permitan el diálogo entre distintas epistemologías, conocimientos científicos y saberes ancestrales, recogiendo la diversidad de prácticas, creencias, historias y modos de vida que han sido desarrollados en los territorios y que constituyen la matriz de nuestras identidades culturales y sociales.

Reconocer que los patrimonios y memorias no son solo objetos de conservación o relato histórico, sino también prácticas políticas y culturales que desafían las narrativas oficiales, que cuestionan las jerarquías y que reivindican la diversidad social y cultural que constituye nuestra riqueza. En esta línea, la

recuperación de estos saberes y experiencias se convierte en un acto de resistencia y en una estrategia de empoderamiento que fortalece los procesos de identidad y recuperación comunitaria.

En un momento histórico en el que la humanidad enfrenta simultáneamente una crisis ambiental, económica y social—y donde ya hablamos de una crisis civilizatoria— los legados históricos y culturales surgen como alternativas para la recuperación y revalorización. Los patrimonios culturales y las memorias colectivas se erigen, en sí mismos, como archivos de resistencia ante la homogeneización y la pérdida de diversidad. La recuperación de estos saberes, relatos históricos y prácticas comunitarias no solo preserva identidades, sino que también ofrece formas activas de enfrentamiento ante los embates del extractivismo, el turismo masivo y la destrucción ambiental y cultural.

Desde una mirada diacrónica y sincrónica, estos patrimonios y memorias deben entenderse como procesos que atraviesan el tiempo y el espacio —construyen identidades y forjan las culturas en diálogo constante con su entorno actual—. La investigación académica, en estrecha colaboración con las comunidades, que permite la co-construcción del conocimiento y que valora la sabiduría ancestral transmitida de forma oral, se vuelve una herramienta imprescindible no solo para preservar estos legados, sino también para revitalizarlos y ponerlos en el centro del debate sobre el futuro de la región y del país. Solo así podremos consolidar una ciudadanía que reconozca y valore la diversidad cultural como un patrimonio común, fundado en el respeto, la justicia social y la sostenibilidad cultural y ambiental.

El libro que presentamos a continuación despliega un recorrido profundo por el cantón de Sigsig, en la provincia del Azuay, Ecuador, poniendo en diálogo la cosmovisión andina, las memorias colectivas, el patrimonio arqueológico y cultural, las prácticas agrícolas tradicionales y la lucha por el cuidado ambiental. A través de siete capítulos, sus autores reivindican la importancia de reconocer las continuidades y rupturas en la historia, resaltando la relación entre paisaje, identidad y cultura. Se constituye así en un aporte valioso hacia la valoración del patrimonio y la memoria como herramientas para fortalecer identidades territoriales y promover procesos de reconstrucción social, cultural y ecológica en tiempos de profunda transformación.

Sígsig ha sido, desde siempre, orgullosa de su herencia cañari, de sus conocimientos ancestrales sobre la tierra, sus formas de organización social y sus expresiones culturales, que han sido preservadas y resistidas a lo largo del tiempo. Sus habitantes sienten un fuerte sentido de identidad en relación con su historia de resistencia frente a la colonización, la explotación y el extractivismo. Este orgullo también se refleja en su compromiso con la recuperación de sus tradiciones, su patrimonio arqueológico y sus paisajes rurales, como parte vital de su memoria colectiva y su afirmación cultural.

En el contexto del libro: *Los patrimonios de Sígsig: voces, memorias y paisajes*, este orgullo se revela en su generosa manera de compartir con los lectores sus prácticas sociales, culturales y la defensa activa de su territorio, que constituyen expresiones valiosas de su identidad y resistencia.

Deseo a los lectores un interesante, motivador e inspirador viaje por los diferentes capítulos de este libro, que no solo se constituye en una importante construcción y recuperación de conocimiento, sino que también invita a valorar y atesorar la mayor riqueza del territorio y del paisaje sigseño, expresada en su sabiduría y en su permanente reivindicación de la diversidad como una comprensión fundamental para construir sociedades más justas, equitativas y democráticas.

Elena Monserrath Jerves Hermida

Vicerrectora de Investigación e Innovación de la Universidad de Cuenca

Reflejo vivo de lo que somos

Como alcalde del cantón Sígsig, siento una enorme satisfacción al presentar el libro *Los patrimonios de Sígsig: voces, memorias y paisajes*. Esta publicación no es solo el resultado de un trabajo académico, sino también un testimonio vivo de lo que somos como pueblo. En sus páginas se recoge la memoria de nuestros antepasados, la riqueza de nuestra cultura, la belleza de nuestros paisajes y, sobre todo, el espíritu de nuestra gente. Al poner en manos de la ciudadanía esta obra, entregamos también una parte de nuestra identidad y reafirmamos el compromiso de cuidar y valorar aquello que nos hace únicos.

Este libro tiene la virtud de mirar a Sígsig desde múltiples dimensiones. Nos habla de nuestra herencia cañari, de los sitios arqueológicos que guardan miles de años de historia, de las prácticas agrícolas que todavía sostienen la vida de nuestras comunidades, de las mujeres que construyeron el futuro en tiempos difíciles y de los paisajes que no son solo montañas, ríos o lagunas, sino escenarios cargados de memoria y significado. Se trata de un recorrido que integra la visión científica con la voz del pueblo, mostrando que nuestro patrimonio no es estático, sino dinámico y siempre en movimiento, porque vive en la cotidianidad, en las tradiciones y en las esperanzas de la gente.

La obra llega en un tiempo muy especial, cuando el mundo enfrenta retos profundos: la crisis ambiental, la pérdida de la diversidad cultural y la tentación de modelos de desarrollo que, muchas veces, olvidan la importancia de lo local. Frente a estos desafíos, este libro nos recuerda que el progreso verdadero no está en abandonar nuestras raíces, sino en fortalecerlas y transmitir las con orgullo a las nuevas generaciones. Cada capítulo es un llamado a mirar con respeto nuestro entorno natural, a valorar la memoria de quienes nos precedieron y a entender que defender el patrimonio es también defender la vida, el agua y la tierra de la que dependemos.

Quiero destacar, además, que esta publicación refleja el carácter comunitario que distingue a Sígsig. No es un texto escrito únicamente desde los escritorios, sino un trabajo tejido con las voces de campesinos, artesanos, mujeres, jóvenes y mayores que compartieron sus recuerdos, sus saberes y sus experiencias. Ese diálogo entre lo académico y lo popular convierte a este libro en un puente: uniendo la investigación con la vida diaria, la universidad con la comunidad, el pasado con el presente. En sus páginas descubrimos que el patrimonio no pertenece solo a los especialistas o a las instituciones, sino a cada familia que transmite sus costumbres, a cada comunidad que celebra sus fiestas y a cada persona que reconoce en su tierra una herencia que merece ser cuidada.

Como alcalde, expreso mi más profundo agradecimiento a la Universidad de Cuenca, que hizo posible este libro: los autores y editores, las instituciones que acompañaron en el proceso y, sobre todo, a las comunidades de Sígsig, que con generosidad compartieron sus saberes y su memoria. Este libro es un reflejo de lo que somos: un pueblo que honra su pasado, que valora su presente y que se proyecta con esperanza hacia el futuro. Invito a cada lector a recorrer estas páginas con la misma emoción con la que se escucha un relato en la plaza o se camina por los senderos de nuestra tierra. Que esta obra sea motivo de orgullo, inspiración y compromiso para seguir cuidando nuestros patrimonios, porque en ellos late nuestra historia y se forja el porvenir de Sígsig.

David Duchitanga Morocho
Alcalde de Sígsig

Prólogo

A lo largo y ancho de Abya Yala, estamos redescubriendo tiempos y espacios que habían sido olvidados, solapados o invisibilizados por la amnesia de la modernidad, por la desmemoria de quienes creían en las promesas de un presentismo impuesto por las élites de nuestros estados-naciones poscoloniales. Estas promesas de desarrollo, integración, urbanidad e industrialización, que a lo largo del siglo XX inspiraron procesos migratorios, cambios identitarios y homogeneizaciones étnico-culturales, no solo afectaron nuestro continente, sino que prácticamente marcaron al mundo entero. Hoy, cuando las promesas de modernidad se diluyen, se frustran o se disuelven ante catástrofes ambientales y económicas de escala global, giramos la mirada hacia esos tiempos y espacios «otros», hacia territorios y épocas de resistencia a la imposición de lo moderno, de lo homogéneo y de lo globalizado.

En retrospectiva, podemos percibir que estas imposiciones son el resultado de la coincidencia y el reforzamiento recíproco entre dos ciclos de procesos históricos: el ciclo colonial-moderno, por un lado, y el ciclo neoliberal, por otro. Aún después de la descolonización administrativa y la nacionalización identitaria de los territorios de Abya Yala, el ciclo colonial-moderno se ha mantenido hasta nuestros días como colonialidad del ser, del poder y del saber —como indica el pensador humanista Aníbal Quijano— generando persistentes jerarquizaciones: la jerarquía entre lo urbano y lo rural, entre lo masculino y lo femenino, entre unos fenotipos y otros, entre la lengua imperial y las lenguas originarias, entre paisajes de monocultivo y paisajes de diversidades, entre formas de producción agroecológica y formas de producción industrial, entre culturas de comunalidad y culturas de extractivismo.

Mientras persisten estas jerarquizaciones de origen colonial, desde los años ochenta, otro ciclo homogeneizador arrasa nuestras sociedades poscoloniales: el ciclo neoliberal, que proclama la muerte de toda colectividad o comunidad, exaltando al individuo y al mercado, y promoviendo la brutal redistribución de riquezas y pobreza. Como resultado, América Latina ingresa al siglo XXI como una de las sociedades más desiguales del mundo, con concentraciones y aglomeraciones metropolitanas cuasi apocalípticas, cuya precaria sobrevivencia se paga con el precio de la amnesia, de la desmemoria.

Sin embargo, los legados catastróficos de estos ciclos colonial-moderno y neoliberal comienzan a agrietarse, a resquebrajarse, primero en el campo, entre las mujeres, las comunidades originarias, en el giro agroecológico y en las diversas luchas feministas, ecologistas e indígenas. Ello nos lleva a redescubrir las diversidades tanto temporales como espaciales que siempre nos han caracterizado como sociedades. Las memorias resurgen más allá del presente inmediato, y los paisajes emergen más allá del enfoque urbano.

Es en este contexto de redescubrimiento de tiempos y espacios que leo el libro que el lector o la lectora tiene en manos. *Los patrimonios de Sígsig: voces, memorias y paisajes* despliega múltiples miradas tanto diacrónicas como sincrónicas hacia este cantón de la provincia ecuatoriana de Azuay. A partir de la confluencia de miradas arqueológicas, historiográficas, geográficas, ecológicas y antropológicas, las autoras y los autores aportan, en siete capítulos, estudios interdisciplinarios que redescubren y reconstruyen aspectos clave del cantón, que abarcan desde los orígenes cañari hasta los escenarios contemporáneos.

El libro abarca, en su primer capítulo, una mirada temporal y espacial, arqueológica y geográfica hacia el pasado precolonial del cantón y hacia su representación y resignificación contemporánea. A partir de la conjugación y confluencia de objetos y narrativas, se logra poner en diálogo la dimensión material de los objetos del pasado con la dimensión inmaterial del patrimonio conservado en la memoria colectiva de los sujetos. Paisajes pasados y presentes de Sígsig, usos y aprovechamientos del agua y del territorio, así como prácticas culturales, culinarias y socioeconómicas, se analizan para finalmente desembocar en los vínculos entre el patrimonio arqueológico del cantón y el turismo en el siglo XXI.

Tras esta apertura diacrónica y, a la vez, sincrónica que nos acerca a Sígsig, en los siguientes capítulos se despliegan y detallan diversos aspectos que, como hilo de continuidad narrativa, retoman las continuidades espacio-temporales del cantón. El segundo capítulo está dedicado a las terrazas agrícolas y los sistemas de riego originalmente desarrollados por la cultura Cañari. Un cuidadoso análisis paisajístico combina arqueología, patrimonio y aprovechamiento turístico contemporáneo.

Posteriormente, en el tercer capítulo se traslada la mirada interdisciplinaria al llamado patrimonio agroecológico: la recuperación consciente de productos agrícolas, alimenticios y medicinales mediante una conjugación de prácticas y saberes comunitarios, por un lado, y conocimientos científicos contemporáneos, por otro. El trabajo colectivo, la cooperación local y la participación en redes extra-locales facilitan la diversificación de cultivos en el cantón.

El cuarto capítulo está íntegramente dedicado al Museo Comunitario de Chobshi. Esta iniciativa local surge de la puesta en común de colecciones particulares y hallazgos casuales de piezas arqueológicas. A través de su puesta en valor mediante la inclusión en el museo, estas piezas comienzan a trascender su estatus de «objeto del pasado», para contribuir a desplegar un sentido de identidad y pertenencia local. El texto logra integrar miradas de la arqueología con aproximaciones educativas de difusión del patrimonio.

En quinto lugar, el presente libro aporta un estudio monográfico muy relevante sobre el papel que jugaban las mujeres del cantón como herederas de tierras y como campesinas en un contexto de disolución o fragmentación de antaño grandes haciendas de la región. A lo largo de este proceso de «minifundización agrícola», que abarca la segunda mitad del siglo XX, las campesinas contribuyeron a generar una economía familiar de subsistencia que aseguraba la seguridad alimentaria de las localidades ubicadas en las ex haciendas de Sígsig.

El penúltimo capítulo analiza de forma crítica las afectaciones que genera la minería contemporánea al patrimonio biocultural de la región. Reconociendo que existía una tradición propia de minería desde la época Cañari y después Inca, que siempre estuvo estrechamente relacionada con las prácticas culturales locales, el texto contrasta este antecedente histórico con la situación contemporánea de la extracción minera, que, a través de una deforestación descontrolada, daña de

manera sensible los mantos acuíferos y genera contaminación de suelos. El análisis concluye con la lucha que una comuna indígena emprende contra este extractivismo minero, como ejemplo de una respuesta política territorial y comunitaria.

El libro concluye con un capítulo en el que se estudia empíricamente, mediante una investigación cualitativa, cómo, a través del tiempo, el paisaje cultural andino es percibido y concebido por las y los habitantes de Sígsg. Así culmina esta publicación con un análisis que nuevamente integra la mirada diacrónica con la sincrónica, poniendo en diálogo el espacio cantonal con la continuidad temporal. *Los patrimonios de Sígsg: voces, memorias y paisajes* aporta al mencionado proceso de redescubrimiento y reinterpretación de lo local y lo rural en épocas de profundas transformaciones culturales e identitarias, demostrando con estos trabajos que los patrimonios, así en plural y en minúscula, fungen como residuos de memoria e identidad, como alicientes de resistencias contra los embates y colapsos civilizatorios que amenazan no únicamente a las comunidades locales, sino a nuestro continente y nuestro planeta en su conjunto.

Gunther Dietz
Doctor en Antropología
Universidad Veracruzana

El pasado prehistórico y el presente de Sígsg: narración y representación

Miguel Novillo, Estefanía Palacios,
Manuel Villavicencio y Jaime Bueno

La geografía de Sígsg es distintiva por sus formas, relieves y suelos, los cuales conforman una diversidad de ecosistemas. El cantón, en gran medida, está vinculado a la ruralidad y a la naturaleza, un escenario en el que las prácticas humanas cotidianas y festivas se mimetizan con el entorno en la creación de idearios que, con el paso del tiempo, conforman una variedad de paisajes en simbiosis, debido a las nuevas actividades socioeconómicas y políticas.

Además de esta singularidad física, desde una mirada temporal, en Sígsg se han establecido sociedades y culturas que forman parte de la prehistoria del país, con una antigüedad de aproximadamente 11 000 años. En distintos períodos históricos, el ser humano supo convivir, aprovechar y transformar los elementos de su entorno. Por ello, este territorio es el escenario histórico y la matriz originaria de la cultura Cañari. Esta particularidad ha generado una multiplicidad de visiones y representaciones del pasado que, en la actualidad, los pobladores hacen de su historia e identidad.

En este sentido, la incorporación del pasado en el presente, de forma general, se reproduce mediante las representaciones culturales y los usos espaciales de los objetos —materialidad— y las prácticas, conocimientos y saberes —inmaterialidad—. Este factor permite comprender una resignificación sobre las materialidades y el discurso histórico-arqueológico. Por ello, este artículo tiene como objetivo identificar las representaciones, narrativas e imágenes —del pasado y del patrimonio arqueológico— que se manifiestan en la cabecera cantonal de Sígsg, Jima y Güel, mediante la aplicación de entrevistas, cartografía social-participativa y análisis de prensa escrita —Diario *El Mercurio*—, aplicados al sector educativo, a los representantes políticos y a los actores comunitarios.

El trabajo se justifica en el sentido de que el conocimiento que tenemos sobre el pasado se produce a través de relatos, narraciones e historias que los interlocutores crean y recrean a partir de los sitios y los objetos arqueológicos de Sígsig. Esto permite pensar una resignificación e interpretación sobre el llamado patrimonio, valiéndose de discursos para crear propuestas de memoria y turismo. Las representaciones que se articulan a partir de esta relación aportan a la potencialidad económica de la región, ya que se convierten en elementos generadores de identidad que se reconocen como propios. En este contexto, las representaciones y las narrativas son leídas como elaboraciones materiales e inmateriales que las personas crean y establecen con la naturaleza y la cultura. Además, estas son reconocidas como parte integrante de su patrimonio, transmitido de generación en generación, y son recreadas de forma permanente, infundiendo un sentimiento de identidad y continuidad (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO], 2020). Así, entre las representaciones y narrativas, se pudieron reconocer los siguientes aspectos, plasmados en los subtemas de este artículo¹:

- a. Representaciones del pasado en el paisaje actual de Sígsig: los antecedentes históricos de Sígsig afirman una presencia permanente del ser humano en la región. Este factor ha generado una constante modificación paisajística y, consecuentemente, un cambio en las significaciones de ese pasado milenario por parte de los pobladores. Estas modificaciones se manifiestan en distintos ámbitos y escenarios como: murales, nomenclatura de calles, monumentos, iconografías, señalética, montañas, entre otros, que, localmente, de forma identitaria, se constituyeron a partir de la presencia y desarrollo de las culturas cañari e inca.
- b. Agua y memoria cultural en contextos arqueológicos: las percepciones sociales y las representaciones culturales que diversos individuos y comunidades elaboran sobre el agua y su vínculo con la historia a partir de los sitios arqueológicos. Esos actores, de forma cotidiana, utilizan, transitan, disfrutan y conviven con paisajes donde priman ríos, lagunas,

¹ Este texto recoge varios avances de investigación publicados previamente, como parte de los siguientes proyectos de investigación “Cultura material, prácticas, significados sociales y narrativas en torno a la alimentación Cañari” y “Materialidades, educación y público: usos y significados sociales del patrimonio arqueológico de Sígsig”. Ambos proyectos fueron efectuados desde la Universidad de Cuenca, a través del Vicerrectorado de Investigación e Innovación y la Dirección General de Vinculación con la Sociedad.

cascadas y arroyos insertos en un discurso histórico y arqueológico. Por ende, en su experiencia de vida se generan diferentes interpretaciones, diálogos y concepciones sobre el agua.

c. Patrimonio arqueológico y prácticas territoriales con fines turísticos: este apartado se enfoca en identificar los vínculos del patrimonio arqueológico con distintos ámbitos y prácticas socioeconómicas, destacando el turismo como uno de los más relevantes. Así, se determina que, las localidades del cantón que habitan y utilizan cotidianamente los sitios arqueológicos dimensionan sus relaciones territoriales y turísticas a través de varios elementos como la alimentación, la vestimenta y el paisaje, los cuales se explican como una continuidad del pasado.

Los actores dicen y dibujan su patrimonio

El patrimonio y los paisajes son construcciones sociales que se concretan en discursos y representaciones sobre el espacio. En este contexto, se hacen evidentes las dimensiones materiales e inmateriales del ser humano, a través de percepciones producto de múltiples interacciones —sensoriales y emotivas— con el entorno (Smith, 2003). De esta manera, paisaje, patrimonio y arqueología, tal como lo plantean Álvarez y McCall (2019), no se limitan únicamente a analizar la vida de las personas que construyeron y habitaron los paisajes del pasado, sino que también buscan incorporar las perspectivas y conocimientos de las comunidades actuales que viven, usan y modifican esos paisajes. No obstante, ha sido un reto para la ciencia arqueológica encontrar herramientas que faciliten el proceso de nuevas interpretaciones y resignificaciones del patrimonio.

En este sentido, las narrativas y las cartografías sociales-participativas realizadas en Sígfig visibilizaron el diálogo y el vínculo que los actores locales generan entre los elementos de la naturaleza y la cultura, los cuales son de gran relevancia en el territorio. Las dinámicas de estas estrategias se centraron en la comunidad, como la encargada de elaborar los relatos, las narrativas y las cartografías, pues son las personas quienes mejor conocen su territorio, sus relaciones sociales, las potencialidades, los conflictos y los límites socioespaciales de su vida y actividades.

La intervención basada en el conocimiento local consolida estrategias de cambio —procesos de transición— y promueve la toma de decisiones, orientadas a alcanzar transformaciones en beneficio de la comunidad a nivel local y, a través de conexiones con experiencias similares, en niveles superiores, formando redes (Smith, 2003).

Un aspecto fundamental de las narrativas y cartografías es que reconocen la integración de puntos de vista contemporáneos y el saber local en la interpretación de la historia y los paisajes. Por ello, los estudios arqueológicos están incorporando este enfoque de análisis, lo que enriquece y otorga mayor relevancia al conocimiento del pasado (Álvarez y McCall, 2019). Sin embargo, la arqueología ha priorizado el uso de nociones y mapas convencionales (Byrne, 2008), es decir, aquellos contruidos desde una mirada occidental, lo que ha reforzado la idea de que los sitios arqueológicos pertenecen exclusivamente a sociedades antiguas, sin considerar que las poblaciones actuales entienden, incorporan y usan estas evidencias materiales en su vida diaria

En un sentido amplio, los gobiernos locales, a través de los planes de desarrollo y ordenamiento territorial (PDyOT), utilizan bases cartográficas técnicas que dividen el territorio en unidades fragmentadas de paisaje (Palacios, 2017), donde se otorga mayor importancia a la geografía física del lugar y se encasilla el patrimonio cultural en una lista de tradiciones folclorizadas. Así, el patrimonio es representado de manera estática, sin considerar los conocimientos, saberes, ni las conexiones emocionales, ni los usos que las comunidades actuales le dan a estos paisajes.

Por lo expuesto, las narrativas y cartografías esbozadas en este estudio se efectuaron en las localidades de Jima, Güel y la cabecera cantonal. Aquí, diversos actores sociales, políticos y educativos —con edades entre 14 y 70 años— plantearon potencialidades, realidades y reflexiones sobre el patrimonio cultural arqueológico (Figura 1). Las actividades se desarrollaron mediante entrevistas y talleres, en los cuales, en un primer momento, se utilizaron papelotes (papelógrafos) que distinguían los límites de un territorio, ya fuera el cantón en su totalidad o sus parroquias. Estos mapas base sirvieron para que los participantes conectaran sus experiencias, percepciones y usos del patrimonio, en especial el arqueológico, para luego profundizar en los conocimientos a través de conversaciones a profundidad.

Figura 1. Cartografía participativa en la Unidad Educativa José Félix González de Güel



Nota. Proyecto de investigación Materialidades, educación y público (2024).

En este sentido, a partir de las voces y los dibujos, se identificaron las representaciones que los actores tienen sobre el patrimonio arqueológico, es decir, aquellos signos que, en su mayoría, caracterizan los paisajes a través de gráficos y palabras. Además, se analizó el cómo y el por qué las personas valoran de manera distintiva ciertos elementos, no solo arqueológicos, sino también naturales, que están vinculados a sus memorias locales e identidad cultural. Esto permitió comprender el significado de dichos elementos en el contexto social de los territorios.

Representaciones del pasado en el paisaje actual de Sígsig

La perspectiva del paisaje se categoriza como una serie de composiciones formadas por los seres humanos, no solo en términos geográficos y materiales, sino también en cuanto a inmaterialidad (Saldi et al., 2019). Esta visión se reafirma en las mentalidades de los habitantes, quienes combinan la práctica social del paisaje con su rol activo en la producción, reproducción y transformación social, generando una multiplicidad de realidades (Álvarez, 2012; Cruz, 2012; Ortiz, 2022).

La concepción del paisaje sigseño andino está estrechamente vinculada a la ruralidad y a la naturaleza (Figura 2). En este escenario, las prácticas humanas cotidianas y festivas se integran con el entorno, creando idearios en simbiosis, influenciados por las nuevas actividades socioeconómicas y políticas.

Figura 2. *Vista panorámica del cerro Fasayñan*



Nota. Proyecto de investigación Materialidades, educación y público (2024).

Los diversos usos que se le han atribuido a la naturaleza hacen que el paisaje adquiera un sentido integral, que trasciende la concepción del entorno como algo estático o meramente físico, para convertirse en un espacio socialmente dinámico e históricamente construido a lo largo del tiempo. En las expresiones de quienes habitan y dominan el espacio sigseño, los cuerpos de agua y las montañas ocupan un lugar central, al ser simbolizados y representados como parte de su identidad territorial.

Las montañas, además de ser poseedoras de recursos, se consideran sitios sagrados que contienen narraciones mágicas y saberes colectivos. Así, ascender una montaña implica actuar con cierta cautela, pues, a pesar de conocer el camino y recorrerlo con frecuencia, se conserva la creencia de que estos lugares tienen la capacidad de encantar a quienes los visitan. En la actualidad, estas creencias, prácticas y conocimientos sobre el uso del paisaje persisten,

transmitiéndose de generación en generación como expresiones de continuidad y perdurabilidad cultural. No obstante, la modernidad ha irrumpido en la realidad rural, incorporando nuevas visiones y usos del territorio acordes con formas contemporáneas de vida y pensamiento, que se manifiestan mediante procesos de resignificación y transformación.

A diferencia del entorno rural, el área urbana de Sigsig también está conformada por múltiples imágenes del pasado prehistórico, plasmadas en distintos soportes. La infraestructura, las instituciones públicas, los espacios administrativos y educativos se convierten en escenarios donde se representan símbolos, escenas e iconografía que evocan la identidad regional. La arqueología, en este sentido, provee discursos, narrativas, modos de vida, lugares y objetos situados en el tiempo y el espacio, constituyendo uno de los dispositivos políticos contemporáneos que ordenan y clasifican historias, paisajes, personas y relaciones. Por ello, es necesario enmarcarla en un contexto legal que integre las voces y experiencias de los protagonistas socioculturales que habitan y viven el patrimonio día a día (Curtoni y Oliván, 2023).

La incorporación de elementos prehistóricos asociados a la cultura cañari en el espacio urbano es un fenómeno reciente. Este enfoque contrasta con el modelo urbano modernista, hegemónico y eurocentrista —blanco o mestizo— que predominó en el Ecuador hacia finales del siglo XX (Kingman, 2006). En consecuencia, autores como Lindón (2019) interpretan el uso de estas nuevas simbologías como un proceso de apropiación del espacio público, dado que dichos elementos no solo generan marcas de identidad cultural, sino que también consolidan nuevas narrativas visuales de los otros. Además, estas simbologías actúan como vehículos para la expresión de discursos iconográficos cargados de poder y significado político, capaces de activar o reanimar los imaginarios colectivos —en particular, la memoria de personajes vinculados a las luchas comunitarias—.

Una de las manifestaciones más evidentes de estas representaciones del pasado se encuentra en los monumentos, ubicados en espacios de confluencia social como plazas, parques y accesos a las localidades. La mayoría de ellos evocan la figura del Cacique Duma, recordado históricamente por su resistencia frente a la expansión inca en la región y reconocido como «el primer héroe de la

nación». Asimismo, en los alrededores de instituciones públicas se han incorporado imágenes del sol, la luna y otros motivos arqueológicos hallados en la zona, como la placa de Patecte o el Chunucari (Figura 3).

Figura 3. Representaciones del pasado prehistórico de Sigsig: la estatua de Cacique Duma



Nota. Proyecto de investigación Materialidades, educación y público (2024).

Otras representaciones se manifiestan en la nomenclatura de calles, señalética de restaurantes, bares, instituciones bancarias, mercados, operadoras turísticas, entre otros. Esta singularidad se vuelve especialmente efectiva cuando se considera la promoción de elementos identitarios de los habitantes, ya que, al ser espacios de alta concurrencia pública, existe una exposición constante a estas imágenes. Por otro lado, la infraestructura gubernamental, política y administrativa de estos territorios emplea el mismo recurso comunicativo para recrear y plasmar la relación histórica entre el territorio y los ciudadanos; incluso, este recurso se refleja en el sistema de transporte público, donde autobuses y taxis utilizan nombres e imágenes relacionadas con el sol.

Además, en los espacios escolarizados, se plasman en murales los procesos informales de aprendizaje a través de la visualización. Estos dispositivos están acompañados de una discursividad comunitaria, didáctica y educativa (Figura 4), presente en escuelas y colegios. En este contexto, se resalta la necesidad de identificar los elementos propios de la etnicidad, estableciendo un vínculo con la alimentación, la naturaleza y, sobre todo, con el cuidado del planeta Tierra. El pasado se presenta como un modelo de vida, fundamentado en la conciencia del entorno y el bienestar de las nuevas generaciones.

Figura 4. *Mural con elementos culturales y naturales del Sígsig*



Nota. Proyecto de investigación Materialidades, educación y público (2024).

Si bien, de manera histórica, la relación con el medio natural y la forma en que el ser humano se ha integrado en este se ha ido perdiendo en pos de nuevos estilos y estructuras de vida marcados por la modernidad, es importante tener en cuenta cómo el medio geográfico sigue siendo significativo y genera percepciones positivas y negativas en cuanto a las formas de adaptación humana. En estos espacios, con una amplia trayectoria histórica y cultural, confluyen discursos en permanente elaboración —y circulación— que, de forma directa e indirecta, inciden sobre las concepciones y percepciones que las personas tienen sobre el pasado y el presente.

Agua y memoria cultural en contextos arqueológicos

Los estudios arqueológicos relacionados con el agua, de manera formal y tradicional, abordan generalmente esta temática haciendo hincapié en los complejos sistemas hídricos —canales, represas, acueductos, etc.— construidos en el pasado. Hasta el momento, se han considerado de forma particular los vestigios y la materialidad hídrica dentro de una explicación técnica y sistemática del funcionamiento de estos dispositivos. Por otro lado, se han establecido conjeturas que manifiestan una ritualidad sobre el agua, explicada a partir de un sistema de creencias que plantea su funcionalidad en el tiempo. Han sido pocos los esfuerzos que han pretendido explicar y reflexionar sobre la importancia de este elemento vital desde el presente, poniendo énfasis en los usos, imaginarios, escenarios y representaciones que las poblaciones asignaron al agua en función de los restos arqueológicos.

De esta manera, el rastreo de este elemento en la prensa escrita permite reconocer hitos periodísticos que desarrollan ideas sobre el agua y los sitios arqueológicos en función de la promoción del turismo, la geografía sagrada, la conformación de paisajes, los mitos, los sentidos comunitarios y la investigación histórica. A continuación, se presentan las siguientes descripciones:

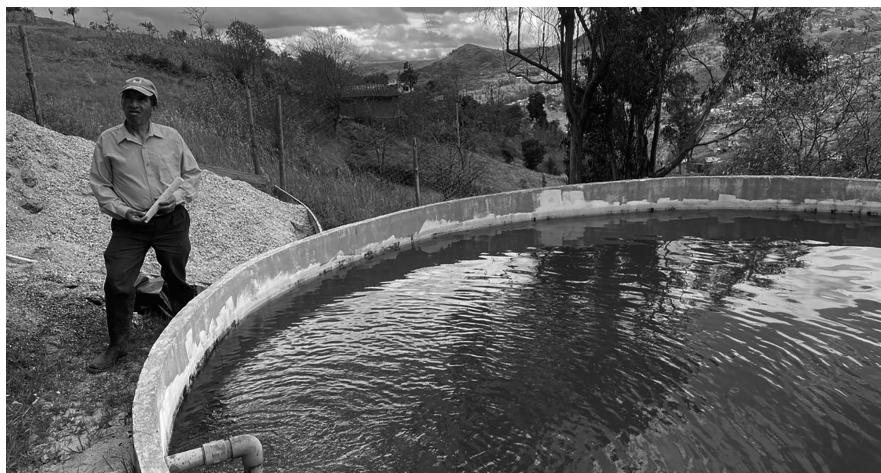
- a) Promoción del agua para el turismo. En función del denominado turismo comunitario, se planifican varias actividades en zonas arqueológicas. Estas actividades incluyen caminatas, presencia de guías especializados en el tema andino, camping, rutas de ciclismo y senderismo, cabalgatas, pesca deportiva, exposición de artesanías, rituales de purificación y expresiones ancestrales en los ríos y lagunas.
- b) Geografía sagrada. Este ámbito comprende los sitios ancestrales y antiguos que fueron habitados por los antepasados y que, por ende, adquieren un sentido de sacralidad. Los sitios arqueológicos se vinculan con los fenómenos geográficos, sean montañas, lagunas o ríos.
- c) Agua y paisaje. El agua forma parte de la modelación del paisaje. Se la relaciona, por ejemplo, con un sistema vial y de comunicación en función del Qhapaq Ñan. Se considera la importancia que tienen los

elementos naturales para las culturas andinas, como el agua presente en ríos, lagos y lagunas propios de los ecosistemas de páramo.

d) Mitos y ancestralidad. Las lagunas son interpretadas como espacios mitológicos, denominadas «pacarinas» —como la Laguna de Ayllón—. De igual manera, el culto al agua en las culturas andinas está ligado a los ciclos de producción y reproducción vegetal y animal, que responden a una cultura ambiental milenaria, respetuosa con los recursos naturales. Se resalta la práctica tradicional en las lagunas sagradas, en la cual se plantea el diálogo entre los visitantes y la laguna, pues, por su condición, esta debe ser respetada y protegida; por ello, se debe pedir permiso a la *Pachamama* para realizar cualquier actividad en ella.

e) Agua y sentido comunitario. Se resalta el culto hacia la *Pachamama* por los alimentos que brinda y por el agua que ofrece cada día, acciones que se representan como una práctica ancestral en varias comunidades. Además, se publican notas acerca de los conocimientos alrededor del ciclo agrícola y su relación con la naturaleza, especialmente sobre el manejo de símbolos de fertilidad, el tiempo, el cosmos y su impacto en la productividad de la tierra.

Figura 5. *Manuel Castro, presidente de la Junta de Agua Potable de Güel*



Nota. Proyecto de investigación Agua y ancestralidad (2024).

En cambio, de las percepciones que tejen los habitantes que se generan entre el agua y los sitios arqueológicos, tenemos, por ejemplo, mitos, historias, ceremonias, rituales o turismo, entre otras. De esta manera, un primer acercamiento a las percepciones del agua y los sitios nos remite a los pensamientos mágicos, las ceremonias y la historia. Se da una representación directa con deidades mediante una divinidad que provee de agua a las personas. Por ende, esta posibilita la vida porque se utiliza para la agricultura y la ganadería; esas son actividades que se practican por la presencia de ríos y agua subterránea, propicios para el riego. Esta noción se reafirma en el plano mítico, que a su vez se plantea en función de mitos originarios y las llamadas *huacas*, así como mediante la asociación de estas últimas con la fortuna. Por ejemplo, alrededor de la laguna de Zhuruguiña, ubicada en la parroquia de Jima, se relata lo siguiente:

En el cerro Huinara existe una laguna, aproximadamente entre los años de 1830 y 1840, una señorita de Jima, llamada Ana María Malla Zhunio, un día al ir a sus actividades diarias de pastoreo en el cerro, a su llegada escuchó sonar el agua y vio formarse un remolino. En ese momento observó a una mujer hermosa que salía de la mitad de la laguna. Era la *huaca*, una mujer hermosa que estaba peinando su cabello, de tez blanca y adornada con collares. La *huaca* al ver a Ana María, se asustó y al huir dejó su peine; la señorita lo recogió y se lo llevó consigo. Luego de un tiempo, Ana María y su familia se volvieron millonarios. (Argudo, comunicación personal, 22 de agosto de 2022)

Otros relatos señalan eventos históricos de Zhuruguiña referidos a la cultura cañari, quienes, para no someterse al dominio inca en la región, huyeron hacia la Amazonia. En ese trayecto, durante tres días, adoraron a la laguna para que les protegiera. De igual manera, pero en la colonia temprana, se indica que los cañaris de Jima se enfrentaron con grupos amazónicos —mal llamados «jíbaros»—, donde los primeros invocaron a la laguna para que actuase a su favor, y esta, con su oleaje, ahogó a los atacantes.

Bajo la mirada de las prácticas y creencias, se establece otro vínculo del agua con el pasado prehistórico: los rituales mortuorios de «el cinco» —lavatorio de prendas—. Estos son leídos como una práctica milenaria y ancestral representada en las localidades rurales. Las prendas del difunto son lavadas en el río, que actúa como purificador. Su acción permite que el alma del difunto esté en paz.

También, los eventos físicos y meteorológicos son elevados a un plano de creencias. La lluvia en los puntos altos de la cordillera andina —en el caso del cerro Moriré— es pensada como un fenómeno misterioso. Cuando un habitante realiza un recorrido por las montañas, aparentemente, el tiempo se presenta despejado y con sol intenso; no obstante, puede cambiar repentinamente, nublarse y empezar a llover de forma intensa. La explicación del fenómeno recae sobre el pedido y autorización —rito— que los habitantes hagan y tengan para ingresar en las montañas.

En otro ámbito, las obras hidráulicas y el cuidado y manejo del agua son características de la zona rural del sur andino. Estas se llevan a cabo a partir de sentidos comunitarios y de participación colectiva, por medio de la minga y las asambleas comunitarias. Generalmente, las obras de infraestructura se desarrollan en partes altas donde nacen las fuentes de agua.

Un ejemplo de intervención en un sitio arqueológico por motivos de abastecimiento de agua se ejecutó en el llamado Pucará de Zhipta —Jima—, con la construcción de un reservorio de agua. En el momento de la intervención, se identificaron restos de muros, hachas y morteros que los pobladores asignan a la cultura inca; además, relatan la presencia de canales espirales o drenajes utilizados por estos para llevar agua. Sin embargo, en la actualidad, dichas zanjas son atribuidas a una funcionalidad de trincheras en situaciones bélicas.

Un aspecto repetitivo y crucial del agua y sus vínculos con la prehistoria y los sitios arqueológicos se refiere a la presencia de tesoros (Figura 6). En ese escenario, en la laguna de Ayllón, que posiblemente es uno de los espacios lacustres que presenta una amplia tradición oral, se relatan varias historias, como: la presencia de bastones de oro con los que las *huacas* jugaban en la laguna; la laguna está encantada, las personas que ingresan en ella para buscar pepitas de oro ya no salen; los duendes, a la medianoche, bailan en la laguna; cerca de la laguna, en Guicundal, a las cinco de la mañana aparecen luces de una ciudad perdida; en medio de la laguna hay un gran tesoro dejado por los incas; en la laguna habita la más hermosa de las mujeres —*huaca*—.

Figura 6. Representación cartográfica de Güel



Nota. Proyecto de investigación Materialidades, educación y público (2024).

Finalmente, el agua es entendida como recurso económico propicio para actividades turísticas, principalmente en cascadas, ríos y lagunas. Aquí se elaboran discursos que articulan la historia con la naturaleza: se habla de la prehistoria y se visitan canales de agua relacionados con su uso, en el pasado arqueológico, para adorar a deidades.

Patrimonio arqueológico y prácticas territoriales con fines turísticos

Los elementos representados en el paisaje carecen de un sentido explicativo y de apropiación —temporo-espacial— entre los habitantes y, por lo tanto, simbolizan un valor para la localidad, muchas veces de manera inconsciente. En este sentido, el discurso y la materialidad arqueológica adquieren múltiples significados y, en consecuencia, diversos usos. A partir de ello, en este caso, es evidente la utilización de los elementos culturales con distintos propósitos: turismo, identidad, promoción de espacios, entre otros.

Hablar del patrimonio arqueológico desde las interacciones entre sociedad, naturaleza y cultura implica establecer un vínculo estrecho de trabajo entre los arqueólogos y los habitantes de las localidades (García, 1999). Esta interacción promueve la reformulación del patrimonio cultural, fundamentada en los usos sociales del mismo frente a la visión rescatista y estática del patrimonio, derivando, en consecuencia, en el involucramiento de nuevos actores, no necesariamente especialistas.

Lo anterior se complementa con lo expuesto en la Carta Internacional para la Gestión del Patrimonio Arqueológico del Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS, 1990), que plantea políticas de «conservación integrada», donde se aborda la necesidad de una «colaboración efectiva entre especialistas de múltiples y diversas disciplinas» (p. 1), siempre dirigida por los especialistas en comunión con la población (Figura 7).

Figura 7. *Taller educativo dirigido a estudiantes de Sigsig*



Nota. Proyecto de investigación Materialidades, educación y público (2024).

En sí, el patrimonio, como bien cultural, implica la asignación de valor en «el sentido de aprecio hacia determinados objetos por el mérito que atesoran, por la utilidad que manifiestan o por su aptitud para satisfacer necesidades o proporcionar bienestar» (Ballart, 1997, p. 61), que, generalmente, se ha orientado hacia la práctica del turismo. En este contexto, la investigación realizada con diferentes grupos, colectivos y comunidades del cantón Síg sig permitió reconocer los siguientes aspectos y vínculos:

a) Materialidad arqueológica: en este ámbito se manifiesta una estrecha relación entre cultura, patrimonio y turismo, en función de los sitios arqueológicos, donde destacan la Cueva Negra de Chobshi, Shabalula, el Castillo del Cacique Duma, el Pailón y el *Qhapaq Ñan*. Detrás de estas representaciones se elabora un relato que resalta lo cañari como explicación identitaria y de pertenencia. El tratamiento y la supuesta valoración de los sitios arqueológicos se evidencian en la ejecución de diferentes actividades, como visitas, caminatas y rutas ciclisticas, entre otras.

b) Elementos naturales: los eventos físicos y meteorológicos son elevados a un plano de creencias. La lluvia, por ejemplo, en los puntos altos de la cordillera andina, es concebida como un fenómeno misterioso, pues su presencia impide que las personas ingresen en las montañas. Cuando un habitante realiza un recorrido por estos lugares, aparentemente el tiempo se presenta despejado y con sol intenso; no obstante, si no se pide autorización a la montaña para atravesar el sitio, esta se «cierra» y empieza a llover intensamente. En este sentido, se habla de una geografía sagrada que adquiere relevancia en la oralidad y la memoria de la población. Un elemento reiterativo es la presencia del cerro Fasayñan —origen del pueblo cañari—, sitio vinculado a leyendas e historias transmitidas generacionalmente. Otros puntos geográficos relacionados con la identidad cultural del cantón Síg sig son la playa de Zhingate, la laguna de Ayllón y la laguna de Kingor.

c) Mitos y leyendas: un primer acercamiento a las percepciones de los sitios arqueológicos remite a los pensamientos mágicos, las ceremonias y la historia. Existe una representación directa con deidades, con una divinidad que provee de vida a las personas y a la naturaleza. Esta noción se reafirma en el plano

mítico, que se construye a partir de mitos originarios y de las llamadas *huacas*, interpretadas como una representación milenaria y ancestral.

d) Otros patrimonios: existen diversas manifestaciones culturales relacionadas con el pasado o que se explican a partir de lo prehistórico. Entre ellas se encuentran el tejido y la elaboración de sombreros de paja toquilla, la alimentación —en especial el consumo de cuy asado— y otros elementos considerados parte de la identidad cultural. También se distinguen celebraciones como el *Inti Raymi*, supuestamente una práctica ancestral.

De forma general, el turismo ha permitido que los habitantes se empoderen y sean parte de una manifestación de reivindicaciones sociales, culturales y económicas, adquiriendo derecho sobre las materialidades y el pasado ancestral, como una forma de recuperación de prácticas, saberes, tradiciones y costumbres del pasado (Díaz, 2015). Este último elemento se observa actualmente en los sitios arqueológicos, por ejemplo, en la realización de los llamados *temazcales*, ceremonias de sanación, limpiezas energéticas, entre otras (Figura 8).

Figura 8. *Turistas visitando El Pailón de Sigsig*



Nota. Proyecto de investigación Materialidades, educación y público (2024).

Así, se habla de una rentabilización del patrimonio y de una recreación del pasado a partir del turismo. Se elaboran productos, imaginarios y discursos destinados a un visitante que, en muchos casos, es ajeno al contexto y a la realidad local. Este factor resulta determinante para la incorporación y resignificación del espacio, los hechos y la cultura, al integrar nuevos valores al patrimonio, con vertientes del turismo como el rural, ecológico, deportivo y recreativo, entre otros.

Consideraciones finales

El patrimonio arqueológico, entendido como aquellos lugares donde existe evidencia de las culturas del pasado, representa un valor para la colectividad. Es allí donde esa materialidad adquiere significado y, en consecuencia, un uso. Se ha demostrado de manera evidente la importancia de promocionar los sitios que se enmarcan dentro de la historia del cantón y que forman parte de la identidad de los habitantes, quienes se reconocen como parte de la cultura cañari por las evidencias arqueológicas encontradas.

El discurso histórico y las narrativas que, en cierta medida, presentan un mito de origen sobre los cañaris vinculado al agua y, consecuentemente, al establecimiento de cultos y rituales dedicados a la naturaleza —montañas, árboles, piedras, ríos o lagunas concebidas como *huacas* y escenarios de peregrinación— constituyen un espacio donde las poblaciones del pasado y del presente idealizan y materializan los elementos naturales. Esta acción conlleva problemáticas tanto culturales como ambientales. La primera, en el sentido de que, a nivel cultural, se conoce poco o casi nada sobre la importancia de estos elementos en una perspectiva temporal, desde la prehistoria hasta la actualidad, más allá de los rasgos tecnológicos y su impacto social mediante la conformación de sistemas de creencias transmitidos de generación en generación. La segunda, la problemática ambiental, deviene de la constante y depredadora acción del ser humano, que paulatinamente está minando y agotando las fuentes de agua, además de contaminar este elemento vital.

En tal sentido, el paisaje se construye y constituye como un producto sociocultural creado por la objetivación del medio y del espacio, resultado tanto de la acción material como de la imaginaria. Se trata de un paisaje polisémico, dadas las relaciones de poder —políticas y económicas— que se manifiestan en

él e inciden directamente en su conservación. Así, el espacio se entiende como un entorno simbólico que ofrece la base para comprender la relación de los seres humanos con la naturaleza y su papel activo en ella. Los paisajes estudiados desde la arqueología representan el tratamiento que los seres humanos han efectuado sobre su entorno; es decir, reflejan la vida y las acciones de quienes los habitaron y los transformaron a lo largo de la historia.

Referencias

- Álvarez, A. (2012). Somos en el mundo... seres, materialidad y paisajes. *La zaranda de ideas*, 8(1), 09–30. <https://plarci.org/index.php/lazarandadeideas/article/view/494>
- Álvarez, A., y McCall, M. K. (2019). La cartografía participativa como propuesta teórico-metodológica para una arqueología del paisaje latinoamericano. Un ejemplo desde los Valles Calchaquies (Argentina). *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 1(36), 85–112. <https://doi.org/10.7440/antipoda36.2019.05>
- Ballart, J. (1997). *El patrimonio histórico y arqueológico: Valor y uso*. Ariel.
- Byrne, D. (2008). Counter-mapping in the archaeological landscape. En B. David y J. Thomas (Eds.), *Handbook of landscape archaeology* (pp. 609–616). Left Coast Press. <https://doi.org/10.4324/9781315427737-73>
- Cruz, P. (2012). El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca). *Indiana*, 29, 221–251. <https://doi.org/10.18441/ind.v29i0.221-251>
- Curtoni, R., y Oliván, A. (2023). Arqueología como política: De la *res cogitans* a la decolonialidad de la práctica. *Vestigios. Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica*, 17(2), 25–42. <https://doi.org/10.31239/VTG.V17I2.41539>
- Díaz, M. (2015). Turismo y arqueología: Una mirada histórica a una relación silenciada. *Anales de Antropología*, 48(2), 9–39. [https://doi.org/10.1016/S0185-1225\(14\)70242-5](https://doi.org/10.1016/S0185-1225(14)70242-5)
- García, N. (1999). Los usos sociales del patrimonio cultural. En E. Aguilar (Coord.), *Patrimonio etnológico: Nuevas perspectivas de estudio* (pp. 16–33). Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico. <http://observatoriocultural.udgvirtual.udg.mx/repositorio/handle/123456789/130>
- Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Sigsig. (2015). *Plan de desarrollo y ordenamiento territorial del cantón Sigsig*. <https://www.sigsig.gob.ec/pdot/>
- ICOMOS. (1990). *Carta internacional para la gestión del patrimonio arqueológico*. Asamblea General del ICOMOS. <https://surl.lu/wvifjn>
- Kingman, E. (2006). *La ciudad y los otros, Quito 1860–1940. Higienismo, ornato y policía*. FLACSO Ecuador: Universitat Rovira i Virgili. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/100133-opac>
- Lindón, A. (2011). Las narrativas de vida espaciales: Una expresión del pensamiento geográfico humanista y constructivista. En B. Nates y F. Londoño (Coords.), *Memoria, espacio y sociedad: Cuestiones sobre la esclavitud* (pp. 13–32). Anthropos. <https://surl.cc/yuhutw>
- Ortiz, A. (2022). Sawasiray y Pitusiray: Paisajes sagrado, ancestros, aguay y fertilidad. *Arqueología y Sociedad*, 37, 71–108. <https://doi.org/10.15381/arqueolsoc.2022n37.e19371>
- Palacios, E. (2017). *La mancomunidad como estrategia para un ordenamiento territorial con pertinencia biocultural: Estudio de caso de la mancomunidad de El Collay* [Tesis de maestría, Universidad de Cuenca]. <http://dspace.ucuenca.edu.ec/handle/123456789/27663>
- Saldi, L., Mafferra, L., y Barrientos, J. A. (2019). Ontologías en disputa. Diálogos entre la antropología y la arqueología para la problematización de paisajes regionales. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (37), 3–26. <https://doi.org/10.7440/antipoda37.2019.01>

- Smith, A. (2003). *The political landscape: Constellations of authority in early complex polities*. University of California Press. <https://www.jstor.org/stable/41103508>
- UNESCO. (2020). *The 1954 Hague Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict and its two (1954 and 1999) Protocols*. UNESCO. <https://surl.li/mtjclj>

Lista de entrevistas

- Argudo, Jorge. Entrevista personal, agosto de 2022.
- Castro, Celio. Entrevista personal, octubre de 2022.

Arqueología y paisajes: Tuñi y El Pailón, entre terrazas y agua

Miguel Novillo, Fernando Ortiz,
Martha Pérez y Eddy Nariguanga

Sígsig es una región con un profundo legado histórico y geográfico que se extiende a lo largo de milenios. Sus pisos altitudinales oscilan entre los 2000 y los 4100 m s. n. m., aproximadamente, lo que determina una diversidad de elementos naturales, flora y fauna que, a su vez, configuran conocimientos culturales, así como prácticas espirituales y rituales. De esta manera, se trazan paisajes y se construyen narrativas en las que los escenarios son montañas, valles, ríos y lagunas habitados y pensados desde la cosmovisión de sus pobladores.

En este espacio histórico y geográfico se localizan los sitios de Tuñi, en la parroquia Güel, en El Pailón, dentro del complejo arqueológico Chobshi–Shabalula.

El primer lugar de estudio, el sitio arqueológico de Tuñi en Güel, es conocido por la disposición de un conjunto de terrazas, dispuestas en un sistema que permite la interconexión entre una y otra. De forma general, la localidad de Güel, desde una mirada histórica, se le ha asignado relatos que señalan el origen mítico de los cañaris, referido al cerro Fasayñan. Es decir, este es el lugar de surgimiento de la cultura andina austral, cuando dos hermanos se salvaron del diluvio universal huyendo a las alturas de la montaña, donde fueron alimentados por dos guacamayas. De su unión nacería el pueblo Cañari. Algunas evidencias de asentamientos cañaris en la zona son el Tablón, Leovo, Rumimachay, Nuba, Púcara y anejos de la parroquia (Gobierno Autónomo Descentralizado parroquial de Güel, 2024).

Figura 1. *Estefanía Ordoñez socializa proyecto de investigación en Güel*



Nota. Proyecto de investigación Alimentación cañari (2024).

El otro sitio de estudio es El Pailón (Figura 2), un área natural en la que, hasta el momento, no se habían registrado evidencias de ocupación humana prehistórica. Sin embargo, al estar inserta en el complejo Chobshi-Shabalula, reconocido por albergar uno de los sitios arqueológicos más importantes del país —la Cueva Negra—, adquiere un interés e importancia histórica. Esto se debe a la antigüedad de sus vestigios, que están vinculados a grupos de cazadores-recolectores prehistóricos (9000 a.C.). En la zona existen áreas que forman parte del complejo arqueológico, tales como Shabalula, el Castillo o Fortaleza de Duma, y segmentos del Qhapaq Ñan.

Figura 2. *Vista general de El Pailón*



Nota. Proyecto de investigación Alimentación cañari (2024).

Por lo expuesto, es evidente que en la región y en la extensión territorial de Sígsig se desarrollaron, de forma milenaria, los cañaris. Este pueblo contó con un complejo nivel de organización social y con conocimientos avanzados en diversos ámbitos, como la agricultura, la hidráulica y la arquitectura. Así, por ejemplo, construyeron terrazas agrícolas y sistemas de riego que les permitieron aprovechar el difícil relieve andino, asegurando su sustento. Además, conectaban diversos puntos estratégicos dentro de la región, como Chordeleg y Gualaceo, lo que evidencia la complejidad de la organización social y la interacción entre los pueblos.

En la actualidad, estas localidades y los sitios arqueológicos se han convertido en un destino turístico, ecológico y cultural, donde los visitantes pueden explorar tanto la naturaleza como los vestigios históricos de los caminos y la arquitectura cañari. No obstante, los estudios arqueológicos en la zona son escasos, por lo que el presente artículo tiene como objetivo identificar y registrar material cultural y arqueológico en los sitios de Tuñi y El Pailón, mediante la metodología de prospección, para determinar un posible uso y funcionalidad del espacio por parte de la cultura cañari.

Los datos arqueológicos obtenidos en esta etapa de estudio son categorizados y conceptualizados a partir del paisaje. Este, en su especificidad histórica, consiste en el conjunto de relaciones entre sujetos y lugares que proporcionan el contexto para la vida diaria. Es decir, el paisaje es una entidad relacional constituida por las personas en su compromiso con el mundo (Thomas, 2001). El paisaje se construye en tanto se vive, se piensa y se imagina, constituyéndose, paralelamente, como un sistema de referencia en el que cada acción humana realizada es inteligible (Gosden y Head, 1994; Gordillo, 2014). Así, los sitios de Tuñi y El Pailón representan, sin duda, una parte esencial del patrimonio arqueológico y cultural de Sísig, conectando el pasado prehistórico con la vida moderna de las comunidades.

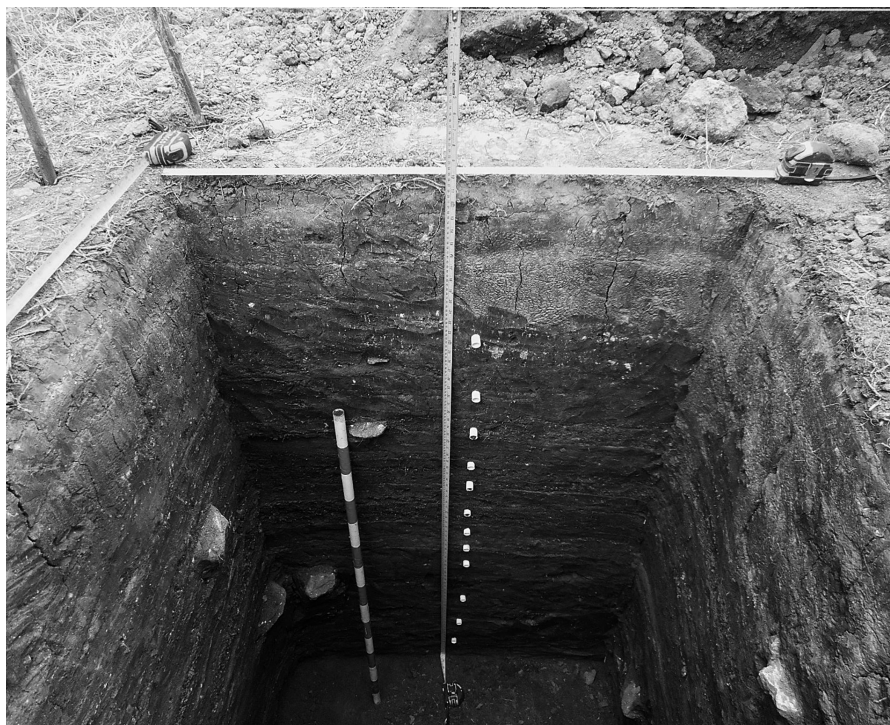
Reconocimiento y prospección arqueológica

La prospección consiste en la búsqueda sistemática de evidencias, utilizando métodos de identificación y recuperación de material cultural. A través de la identificación y valoración de sitios arqueológicos, el procedimiento se realiza mediante la observación en el terreno, el uso de fotografías aéreas y la excavación de pruebas de pala o unidades de sondeo, con el fin de determinar la presencia o ausencia de evidencias *in situ* (Reinoso, 2017). En este contexto, la metodología del presente trabajo se dividió en tres etapas: prospección pedestre superficial; prospección intrusiva; y, trabajo de laboratorio.

La primera etapa consistió en registrar evidencias arqueológicas — estructuras arquitectónicas, cerámica, lítica— en superficie (Domingo et al., 2007), mediante recorridos pedestres por los sitios arqueológicos de Tuñi y El Pailón, así como por sus áreas circundantes. La prospección permitió reconocer material en superficie, principalmente fragmentos cerámicos y modificaciones intencionales de los suelos. En El Pailón, se observó una topografía relativamente regular, modificada por las constantes escorrentías que provienen de la parte alta del lugar, descendiendo por una cascada y luego encausadas en pequeñas quebradas. Por otro lado, en Tuñi la topografía es irregular, con laderas que fueron modificadas, formando terrazas y plataformas contenidas por muros verticales.

En la segunda etapa, correspondiente a la prospección intrusiva sistemática de los sitios arqueológicos, se realizaron excavaciones en aquellas áreas donde se identificaron cerámica y modificaciones intencionales del terreno. En el caso de El Pailón, se realizaron diez cateos (Figura 3), en los que se registró y recuperó material arqueológico como fragmentos cerámicos y líticos —cuarzo y sílex—. Mientras tanto, en Tuñi se efectuaron cuatro cateos y dos trincheras (Figura 4). Entre las evidencias registradas se encuentran fragmentos cerámicos y líticos. Además, en toda el área prospectada se pudieron identificar diez terrazas contiguas, con sus respectivos muros y fuertes.

Figura 3. *Cateo excavado en sitio El Pailón*



Nota. Proyecto de investigación Alimentación cañari (2024).

Figura 4. *Unidad excavada en el sitio arqueológico Tuñi*



Nota. Proyecto de investigación Alimentación cañari (2024).

La última etapa, análisis de laboratorio, exige una organización y planificación cuidadosa que consistió en: lavado, clasificación, codificación, registro y análisis de materiales arqueológicos. En este sentido, tanto en El Pailón como de Tuñi se recuperaron varias evidencias que pudieron ser identificadas y cuantificadas en el laboratorio, las que van desde cerámica y lítica, hasta residuos orgánicos y carbón (Tabla 1).

Tabla 1. *Materiales registrados en El Pailón y Tuñi*

Sitio: Pailón			
Material	Diagnóstico	No Diagnóstico	Total
Cerámica	155	1298	1453
Lítica	94	124	218
Muestras de carbón	13		13
Semillas y nogal	4		4
Raíces y madera	8		8
Fragmentos óseos	3		3
Total del sitio:			1699
Sitio: Tuñi			
Material	Diagnóstico	No Diagnóstico	Total
Cerámica	17	31	48
Lítica	12	28	40
Muestras de carbón	14		14
Semillas y nogal	8		8
Raíces y madera	1		1
Barro cocido y quemado	2		2
Arcilla	1		1
Piedra carbonizada	4		4
Clavo	1		1
Fragmentos de vidrio	1		1
Total del sitio:			120

Nota. Proyecto de investigación Cultura material, prácticas, significados sociales y proyecto de investigación Alimentación cañari (2024).

La última etapa, el análisis de laboratorio, requiere una organización y planificación cuidadosa que consistió en: lavado, clasificación, codificación, registro y análisis de materiales arqueológicos. En este sentido, tanto en El Pailón como en Tuñi se recuperaron diversas evidencias que pudieron ser identificadas y cuantificadas en el laboratorio, las cuales van desde cerámica y lítica hasta residuos orgánicos y carbón (Tabla 1).

Terracería agrícola andina: especificidades y características

El estudio de los sistemas agrícolas tradicionales en los Andes ha demostrado la sustentabilidad que presentaba el campo desde los períodos prehistóricos, pues su uso se basaba en las particularidades presentes en los suelos, además de factores como el clima y los paisajes de las distintas regiones andinas. Para un óptimo aprovechamiento de los recursos disponibles, el ser humano ha desarrollado estrategias tecnológicas adaptativas en el contexto de las diversas condiciones ambientales (Valdez, 2006).

El componente ambiental o ecológico se constituye como la base física o área de apropiación, por sus características geológicas, climáticas, topográficas específicas, así como por su flora y fauna predominante (Marcos, 2018). El ser humano, con la imperiosa necesidad de alimentarse para sobrevivir, apoyado en el recurso de la tierra, logró adaptar la producción agrícola de manera equilibrada en los distintos nichos ecológicos y de acuerdo con las necesidades de los habitantes. Así, desarrolló una tecnología agrícola, que se constituye como un componente económico-social que ganó preeminencia (Marcos, 2018; Valdez, 2006).

El rol que juega el ser humano sobre el ambiente en el que se va a desenvolver, y que deviene en formas de producción, es lo que se considera sistema agrícola. La tendencia implica introducir cultivos a ambientes que, sin ser naturalmente apropiados para los mismos, son sembrados allí por el uso económico y social que el grupo humano que se beneficiará de ellos les otorgue (Marcos, 2018). El uso progresivo y gradual de las tierras para la incorporación de ciertos sistemas de cultivo abarca, por un lado, la expansión de las fronteras agrícolas y, por otro, la intensificación en el rendimiento productivo. A esto se le conoce como proceso de agriculturización (Aguirre et al., 2024).

La expansión de las fronteras agrícolas comprende cambios en el uso del suelo para ampliar la superficie cultivable, pero sin maximizar la productividad a corto plazo. El espacio involucra solares o parcelas ubicadas cerca de sitios poblados. Por otro lado, la intensificación del rendimiento productivo implica optimizar las técnicas productivas para lograr capturar la mayor cantidad de recursos de una unidad espacio-temporal determinada, con la consecuente incorporación de cercas, canales, acueductos y superficies niveladas en los sistemas de terrazas (Aguirre et al., 2024).

Según Horkheimer (2004, como se cita en Aguilar y Vilches, 2002), en los Andes, las montañas escarpadas que constituyen la mayor parte de su relieve, determinan que el desarrollo de la agricultura en su fase plena se haya realizado en superficies de laderas y de estructura compleja. En este sentido, el agricultor prehistórico desarrolló dicha práctica bajo condiciones que favorecían el policultivo y en espacios reducidos. Las variedades de plantas destinadas mayoritariamente a la alimentación fueron creadas y recreadas con el fin de la domesticación biodiversificada de material genético vegetal (Aguilar y Vilches, 2002).

Mediante algunos referentes etnohistóricos, se sabe que los incas, por ejemplo, construyeron en las partes altas acequias y canales, que servían para la agricultura y el riego. Realizaban andenes principalmente en los cerros y laderas; asimismo, cultivaban maíz, fréjol, calabazas, maní, papas, legumbres, coca, entre otros (Garcilaso de la Vega, 1991). Además, estos pueblos tuvieron una gran producción agrícola gracias a la selección de semillas y a la implementación de tecnologías como el cultivo en pisos ecológicos y terrazas (Garzón, 2005).

En el caso del actual Ecuador, como en gran parte de los Andes, los accidentados espacios geográficos constituyen un área geográfica limitada con una multivariedad de ambientes, donde se ensayaron adaptaciones para el desarrollo de plantas útiles, tanto de origen local como aquellas provenientes de otras latitudes (Horkheimer, 2004; Marcos, 2018). Esto se configura como el componente tecnológico de las culturas prehispánicas, que se manifiesta en características tales como: técnicas de selección y mejoramiento de plantas útiles, transformándose de silvestres a cultivos mejorados tanto en rendimiento como en utilidad; diversos usos y preparaciones de los suelos para producir alimentos; invención de instrumentos de producción para las distintas etapas del cultivo, hasta enseres y edificaciones para almacenar los excedentes de producción agrícola (Marcos, 2018).

De esta manera, las terrazas se conciben como «bancales escalonados en sentido perpendicular a la pendiente del terreno, con fines agrícolas para la producción de cultivos» (Aguirre et al., 2021, p. 10). Son construcciones que segmentan el terreno de pendiente en plataformas horizontales escalonadas de

forma rectangular o irregular, de distintas dimensiones, cada una de las cuales se encuentra retenida por un muro de contención formado por piedras superpuestas verticalmente. El frente de elevación de cada terraza puede ser perpendicular o paralela al drenaje principal (Aguilar y Vilches, 2002; Williams et al., 2010).

El sistema de terrazas constituye la transformación más visible del paisaje para la producción agrícola en las laderas de los Andes. Este tipo de tecnología va desde simples plataformas y/o andenes aislados revestidos de tierra hasta complejas redes de arquitectura de piedra (Aguirre et al., 2021). De esta manera, existen diversas formas para designar este tipo de estructuras, tales como: andenes, tacana y pata (Aguilar y Vilches, 2002).

Las terrazas de Tuñi son en total diez, diseñadas sobre una serie de plataformas rectangulares y simétricas con muros verticales, dispuestas de forma escalonada desde la parte alta y superior del cerro (ruta de Nuba) hasta el carretero de tercer orden, parte de la vía Manuel Cordero, que ha cortado la proyección de las terrazas hasta continuar con el río Minas. Esta particularidad permite concebir una obra monumental de tipo agroecológico, conformando así paisajes monumentales sobre la cotidianidad andina, tal como lo reportan otros autores en distintos lugares de los Andes (Aguirre et al., 2021).

En Tuñi, se utilizó la piedra como materia prima para los muros, las cuales fueron acomodadas de manera específica, siendo las más grandes ubicadas en la base y las más pequeñas al finalizar el muro. Los espacios entre piedra y piedra fueron llenados con piedras pequeñas, lo cual genera mayor resistencia y consistencia a la estructura. Los muros fueron diseñados de forma vertical (Figura 5), con una altura aproximada de un metro, y su longitud varía entre 40 y 110 metros, dependiendo del terreno. Por su parte, la plataforma de cada terraza mide entre 15 y 25 metros, dependiendo de la pendiente y la topografía. El terraplenado característico de las terrazas evidencia un sistema agrícola permanente, en el que el suelo es desecado y conservado en su lugar; de esta forma, se evita la pérdida de su fertilidad, e incluso esta puede mejorar progresivamente (Horkheimer, 2004). La función de las terrazas es precisamente impedir que el agua que se deposita sobre ellas fluya a gran velocidad por su superficie, arrastrando las partículas finas del suelo, gracias a sus planos diseñados a nivel. Los muros de

contención retienen el material grueso de arrastre y permiten únicamente la salida del material fino que se ha disuelto producto de la filtración de agua, esto gracias a la forma en que fueron construidos (Horkheimer, 2004).

Figura 5. *Muro perteneciente a la terraza 3 de Tuñi*



Nota. Proyecto de investigación Alimentación cañari (2024).

Por otro lado, estos muros tienen una leve inclinación hacia el cuerpo del talud, lo que permite sujetar de manera más eficiente el peso de la tierra. Adicionalmente, mediante la excavación de una terraza, se registró el afloramiento rocoso del sitio —roca madre—. Por tal razón, la matriz de soporte estructural está constituida por la propia geología del área, lo cual posibilita disponer de la tierra para diversas actividades agrícolas. Cabe mencionar que, en este contexto, existen quebradas y canales de agua que provienen de las partes altas, lo que es indicativo de un sistema de abastecimiento de agua para efectos de irrigación.

El agua como indicador de ritualidad y misticismo

El enfoque de paisaje permite reconocer y evaluar las relaciones dinámicas e interdependientes que los seres humanos establecen con las dimensiones físicas, sociales, económicas y culturales de su entorno, a través del tiempo y el espacio

(Tilley, 1997; Anschuetz et al., 2001). Así, las sociedades que habitaron estos escenarios andinos tuvieron una relación directa con el ambiente, a tal punto que lo usaron y modificaron para distintos fines. Por ello, el paisaje austral está organizado y matizado en relación con los significados y los símbolos que los seres humanos asignan a los elementos de la naturaleza, dentro del contexto cultural del paisaje, tal como lo proponen Anschuetz et al. (2001).

En el mundo andino prehispánico, se estructuró una cosmovisión profundamente marcada por el vínculo entre naturaleza, espiritualidad y territorio (Sherbondy, 2017). Aquí, el agua (lagos, lagunas, ríos, manantiales, etc.) ocupó un lugar central en esta forma de entender el mundo, no solo como recurso vital, sino como elemento sagrado que organizaba el paisaje ritual, político y astronómico. Incluso, el agua es concebida como vida, fertilidad y canal de comunicación con lo divino (Bray, 2015). Dentro de este marco, la cultura cañari ofrece un claro ejemplo de cómo los espacios hídricos estructuraban los lugares ceremoniales y las prácticas colectivas de culto. Influenciados por sus mitos de origen, los cañaris mantuvieron una fuerte sacralización del paisaje natural, en el cual rendían culto no solo a cerros y montes como Huacayñan, Molleturo y Shin, sino también a grandes árboles, piedras y lagunas, estas últimas consideradas *huacas* de gran importancia espiritual (Ontaneda y Fresco, 2010). Cada jefatura contaba con una laguna asociada como lugar ceremonial y de peregrinación: Ayllón en Sígsig, Culebrillas en Hatun Cañar, Busa en Cañaribamba y las lagunas del Cajas en Molleturo (Ontaneda y Fresco, 2010, p. 216).

Este patrón de correspondencia entre unidades políticas y cuerpos de agua muestra cómo los sitios hídricos no eran aleatorios, sino que integraban un sistema simbólico y territorial articulado (Novillo et al., 2023). El carácter sagrado del agua se reflejaba también en las prácticas culturales: depósitos votivos, ofrendas y libaciones eran realizadas en los lugares donde el agua brotaba o fluía, configurando espacios rituales dinámicos donde se activaban memorias ancestrales y redes de sentido comunitario (Llanos, 2019). Estos espacios no eran simples accidentes geográficos, sino *huacas*, es decir, lugares sagrados animados por espíritus, ancestros o deidades locales. Según el cronista Felipe Guamán Poma, cada comunidad o provincia tenía sus propias *huacas*, y muchas de ellas se localizaban precisamente en zonas con

presencia de agua. En estas *huacas* acuáticas se realizaban ofrendas, sacrificios y rituales colectivos, con la finalidad de asegurar lluvias, buenas cosechas, protección frente a sequías o desastres naturales, y mantener la armonía entre el mundo humano y lo sobrenatural (Guamán Poma de Ayala, 2001).

Los ríos también jugaron un papel decisivo en la estructuración del paisaje sagrado cañari. De manera análoga, se han documentado evidencias arqueológicas en Cerro Narrío, donde se han reportado estructuras de uso ceremonial en la cima de la colina, canales para el manejo de agua, estelas, círculos de piedra, y grandes volúmenes de cerámica con motivos naturalistas, lo que sugiere una relación estrecha entre el simbolismo de la naturaleza y la ritualidad humana (Lozano, 1991).

A partir de lo mencionado hasta el momento, El Pailón de Chobshi se inserta dentro de un paisaje cañari de tipo ceremonial, debido a su disposición y caracterización geográfica, además de su localización estratégica, próxima al río Santa Bárbara y a otras fuentes hídricas menores, en una región donde confluyen rutas antiguas de comunicación interandina y zonas de alta biodiversidad (Figura 6). Estas condiciones permiten pensar en su potencial como espacio ceremonial, sobre todo si consideramos el patrón cañari de elegir para sus centros simbólicos lugares vinculados a fuentes de agua y a elementos geográficos prominentes, como cerros o altiplanos. La evidencia arqueológica, documental y oral coincide en mostrar que los cañaris organizaron su territorio ceremonial en torno al agua, ya sea como punto de origen mítico, marcador astronómico o espacio de reunión política-religiosa.

Figura 6. *Laguna que se activa en El Pailón en temporada de lluvias*



Nota. Proyecto de investigación Alimentación cañari (2024).

Desde una perspectiva geográfica, El Pailón se caracteriza por ser un cañón natural, formado por la acción erosiva del agua entre dos prominencias rocosas, lo que da lugar a un micro valle en forma de «U». El nombre de El Pailón proviene de una cascada que desciende desde una quebrada de la parte alta, con una caída aproximada de 20 metros, creando una fosa al pie del acantilado (Figura 7). Desde este punto, se forma nuevamente un canal natural que desagua y recorre la superficie del valle hasta llegar a una laguna que, en la actualidad, debido a procesos naturales y antrópicos, se encuentra seca y rodeada de totora.

Figura 7. *Cascada y fosa de El Pailón*



Nota. Proyecto de Investigación Alimentación cañari (2024).

De igual manera, El Pailón se encuentra próximo a otros sitios arqueológicos, como la Fortaleza de Duma, Shabalula Huallil, Tullupamba, entre otros, lo que lo sitúa dentro de un corredor de ocupación prehispánica. Si bien no se han publicado estudios de excavaciones sistemáticas en el área de El Pailón, su localización estratégica y sus características geográficas lo vinculan con prácticas rituales y simbólicas ligadas al agua, posiblemente dentro de una cosmovisión agrícola y territorial andina.

Mediante la prospección arqueológica en El Pailón, se identificó la presencia de paleosuelos con alto contenido orgánico, que constituyen un indicador de inviernos prolongados, los cuales ocasionaron anegamientos, generando una especie de pantano. Adicionalmente, en estos paleosuelos se evidenciaron materiales culturales y arqueológicos, como cerámica y lítica, lo cual reafirma que el sitio fue habitado, utilizado y funcionalizado en el pasado (Figura 8).

Figura 8. *Perfil estratigráfico y formación de suelos*



Nota. Proyecto de investigación Alimentación cañari (2024).

Consideraciones finales

La región austral andina, sin duda, constituye un ecosistema muy particular por sus formas geográficas, relieves, presencia de agua, entre otros elementos, que actúan en simbiosis con el ser humano. Es aquí donde la cultura cañari subsistió y desarrolló un conjunto de simbolizaciones, significados, representaciones y prácticas como formas de adaptación y asimilación del entorno. En esta concepción espacio temporal se modelaron paisajes que, actualmente, son parte de Sígsig y el Azuay.

Los factores climáticos y atmosféricos favorecieron la invención de tecnologías agrícolas propicias para el cultivo de una variedad de plantas, como es el caso de las terrazas que, pese a los relieves escarpados y pendientes abruptas, posibilitaron la práctica agrícola. Los cañaris ensayaron todos los medios de producción al alcance de sus manos, en las laderas andinas, construyendo verdaderas obras de ingeniería agrícola en forma de terrazas, junto con sistemas de riego para irrigarlas tales como acueductos y acequias. Las terrazas favorecían el control y administración de la producción en nivel de escala local y regional, logrando un nivel de fortalecimiento de las capacidades organizativas de las sociedades prehispánicas. La lógica de su ubicación fue estratégica para un manejo exitoso de factores climáticos tales como la humedad, los vientos y heladas; así como controlar la correcta distribución del agua. De igual manera, la concepción del agua se crea como eje articulador de la memoria colectiva y el poder. Así, los cuerpos de agua no eran simples recursos naturales, sino nodos de un paisaje ritual cargado de significados y simbolizaciones.

Con este primer acercamiento arqueológico a los sitios de El Pailón y Tuñi se pudo crear un panorama general de cómo las sociedades del pasado utilizaron su entorno. Estos sitios son claves, no solo para entender la historia y la cosmovisión de los cañaris, sino también para promover la preservación activa de las tradiciones y el desarrollo cultural en el contexto contemporáneo. A través de actividades turísticas, espirituales y educativas, los habitantes de Sígsig siguen reafirmando su identidad y legado, transformando estos espacios en puentes entre el pasado y el presente. Desde la arqueología y el patrimonio, los paisajes contienen los vestigios materiales del pasado dentro de una red de interpretaciones contemporáneas.

Referencias

- Aguilar, M., y Vilches, R. (2002). *Terrazas agrícolas: Una estrategia cultural y tecnológica de desarrollo rural andino*. Investigaciones Regionales Potosí. <https://surli.cc/vjftig>
- Aguirre, C., Caizaguano, Á., Córdova, J., y Piqué, R. (2024). Arqueobotánica de los sistemas de cultivos agroecológicos Kañaris en las terrazas agrícolas de Joyagzhi (microcuenca del Chanchán). *Antropología Cuadernos de Investigación*, 30, 115-140. <https://doi.org/10.26807/raci.v30i.338>
- Aguirre, C., Córdova, J., y Piqué, R. (2021). Agriculturización: la alquimia de un paisaje precolombino Kañari en la cuenca alta del río Chanchán, Andes del Ecuador. *Estudios atacameños*, 67, 1-47. <http://dx.doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2021-0011>
- Anschuetz, F., Wilshusen, Richard., y Scheick, C. (2001). An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions. *Journal of Archaeological Research*. 9,157-211. <https://doi.org/10.1023/A:1016621326415>
- Bolaños, A. (2010). El reto vertical andino. Desafíos de la gravedad en las sociedades andinas precoloniales. *Arqueología y Sociedad*, 21, 119-130.
- Bray, T. (2015). Andean Wak'as and Alternative Configurations of Persons, Power, and Things. En T. Bray (Ed), *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes* (pp. 3-19). University Press of Colorado. <http://doi:10.5876/9781607323181.c001>
- Cook, O. F. (1925). Peru as center of domestication. *Journal of Heredity*, 16(2-3), 33-46; 95-110.
- Domingo, I.; Smith, C.; y Burke, H. (2007). *Manual de Campo del Arqueólogo*. Ariel. <https://surl.lu/wvifjn>
- Garcilaso De La Vega, I. (1991). *Comentarios Reales de los Incas 2*. Biblioteca Ayacucho. <https://n9.cl/9c564>
- Garzón, M. (2005). *Evolución Cultural del Cañar Prehistórico*. Casa de la cultura ecuatoriana, núcleo del Cañar.
- Gobierno Autónomo Descentralizado de Güel. (2024). Actualización del Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la parroquia Güel Alineado al Plan Nacional de Desarrollo. <https://acortar.link/zJSnkT>
- Gosden, C., y Head, L. (1994). Landscape: A Usefully Ambiguous Concept. *Archaeology in Oceania*, 29(3), 113-116. <https://doi.org/10.1002/arco.1994.29.3.113>.
- Guamán Poma de Ayala, F. (2001 [1615]). *El sitio de Guamán Poma. Nueva crónica y buen gobierno*. Copenhagen: Biblioteca Real. <https://acortar.link/6tXO79>
- Horkheimer, H. (2004). *Alimentación y obtención de alimentos en el Perú prehispánico*. (Vol. 13). Instituto Nacional de Cultura. <https://n9.cl/591ht>
- Llanos, O. (Ed). (2019). *Los centros políticos ceremoniales o las ciudades conceptualizando las dinámicas del poder, la jerarquía y el manejo del espacio en la América prehispánica*. Amaruquipus Editores: Historia, Arqueología, Antropología. <https://n9.cl/3520x>

- Lozano, A. (1991). *Cuenca, Ciudad Prehispánica: Significado y forma*. Ediciones Abya-Yala. <https://n9.cl/vx5rx>
- Marcos, J. (2018). El origen de la agricultura. En E. Ayala (Ed.), *Nueva Historia del Ecuador* (pp. 129-180). Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional.
- Novillo, M., Lucero, L., Palacios, E., y Zhimnay, C. (2023). Representaciones del agua en el paisaje arqueológico del sur ecuatoriano. *Arqueología Iberoamericana*, 51, 78-87. <http://doi;10.5281/zenodo.7824092>.
- Ontaneda, S. y Fresco, A. (2010). *Las antiguas sociedades precolombinas del Ecuador: Un recorrido por la Sala de Arqueología del Museo Nacional*. Banco Central del Ecuador. <https://n9.cl/k5bb9>
- Reinoso, G. (2017). *Los Cañaris en el Incario y la conquista española del Tahuantinsuyo*. Unidad de Cultura-Municipio de Cuenca.
- Sherbondy, J. (2017). *Agua, riego y árboles: ancestros y poder en el Cuzco de los Incas*. Sociedad Geográfica de Lima. <https://n9.cl/gno2a1>
- Tilley, C. (1997). *A Phenomenology of Landscape Places, Paths and Monuments*. Oxford: Berg. <https://n9.cl/wrzjk>
- Thomas, J. (2001). Archaeologies of Place and Landscape. En: I. Hodder (Ed.), *Archaeological Theory Today*, (pp. 165–186). Polity Press, Cambridge. <https://n9.cl/nauo9>
- Valdez, F. (2006). *Agricultura ancestral camellones y albarradas: contexto social, usos y retos del pasado y del presente: coloquio agricultura prehispánica sistemas basados en el drenaje y en la elevación de los suelos cultivados* (3ª ed.). Editorial Abya Yala. <https://n9.cl/bbgmq>
- Williams, V., Korstanje, M. A., Cuenya, P., y Villegas, M. P. (2010). La dimensión social de la producción agrícola en un sector del Valle Calchaquí Medio. En: M. Korstanje y M. Quesada (Eds), *Arqueología de la agricultura: Casos de estudio en la región andina argentina*, (pp. 178-207). Ediciones Magna. <https://n9.cl/i50dt>

Prácticas y conocimientos locales en torno al patrimonio agroecológico

Estefanía Palacios, Mery Matute,
Erika Procel y Richard Chacha

En América Latina, la pandemia del coronavirus (COVID-19) profundizó las inequidades en el acceso al servicio de salud pública, provocando que la población optara por el autocuidado en sus hogares. En Ecuador, según un estudio de 2020 de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), se incrementó la demanda de artículos orgánicos, incluyendo el consumo de productos y servicios de prácticas culturales como la medicina ancestral, aplicada principalmente por redes agroecológicas. Así, se dio lo que menciona Raposo (2020): un resurgir de la agroecología.

Como pocas disciplinas, la agroecología tiene una aproximación tripartita. En primer lugar, se refiere a las prácticas agrícolas, cultivos y productos alimenticios tradicionales que han sido cultivados y consumidos por las comunidades indígenas y campesinas durante miles de años, lo que ha ayudado a posicionar la identidad cultural de los pueblos. En segundo lugar, la agroecología promueve una producción limpia, responsable y sostenible. Finalmente, este paradigma, también conocido como «agriculturas rebeldes» (La Vía Campesina, 2020), se centra en activar el sentido comunitario, reflejado en una organización social crítica que lucha contra la hegemonía del mundo contemporáneo. En este sentido, según Bezner et al. (2023), una de las fortalezas de la agroecología es su capacidad para reunir a individuos, organizaciones y comunidades interesadas en promover y practicar los principios agroecológicos.

El inicio de la agroecología en Ecuador está estrechamente ligado a las iniciativas de organizaciones ecologistas no gubernamentales (Torres, 2018). Con la aparición de la revolución verde y la expansión global de semillas transgénicas, surgió la contrapropuesta de producción agroecológica, y entre los años 1998 y 2000, llegó a Ecuador a través de un proceso de formación dirigido tanto a campesinos como a ingenieros agrónomos (Gortaire, 2017). Estas capacitaciones fueron lideradas por la Coordinadora Ecuatoriana de Agroecología (CEA) con el respaldo del Movimiento Agroecológico de América Latina y el Caribe (MAELA).

En el sur de Ecuador, las principales organizaciones no gubernamentales involucradas fueron Rikcharina, Heifer, Red Cántaro, entre otras (Torres, 2018). La región austral marcó un hito a nivel nacional al desarrollarse las primeras experiencias de producción agroecológica en la provincia del Azuay a través del Centro de Agricultura Biológica (Heifer Ecuador, 2014). A partir de estas iniciativas, comenzaron a fortalecerse las redes agroecológicas, como la Red Agroecológica de Loja (RAL) y la Red Agroecológica del Austro (RAA) (Alava et al., 2020). Actualmente, la provincia del Azuay representa una de las zonas con mayor presencia de redes agroecológicas en Ecuador.

La agroecología se presenta como una solución sostenible e innovadora frente a la crisis ecológica global (Alava et al., 2020). Investigaciones como las de Altieri y Nicholls (2007, 2020) y Gliessman (2002) destacan que esta disciplina combina principios científicos modernos con saberes tradicionales y prácticas comunitarias. En Ecuador, la minka es un ejemplo de trabajo colectivo practicado desde tiempos antiguos, y Avemañay (2012) la define como una institución indígena andina basada en la cooperación mutua y gratuita para obras de beneficio común. Esto ha permitido que las redes agroecológicas sobrelleven y resistan la dinámica del capitalismo global e incluso crisis sociales y ambientales, como la COVID-19 (Altieri y Nicholls, 2020).

A inicios de 2020, mientras una gran parte del mundo permanecía en confinamiento, las comunidades campesinas e indígenas dedicadas a la agricultura y otras actividades productivas siguieron trabajando para subsistir, lo que permitió el abastecimiento de alimentos para el área rural, pero principalmente para la urbe. En un estudio de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL),

la FAO y el Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA) (2021), se señala que la pandemia brindó oportunidades para la reconstrucción y transformación de los sistemas alimentarios por parte de las comunidades, lo que facilita la creación de resiliencia y la prevención o mitigación de crisis futuras.

En nuestro contexto, se sabe poco sobre los esfuerzos comunitarios generados a raíz de la pandemia para mitigar las limitaciones en la movilidad de la producción local, esfuerzos que aún perduran. Por lo tanto, el objetivo principal de este artículo es analizar las estrategias de adaptación implementadas por estas redes, basadas en el trabajo comunitario, para enfrentar los desafíos del contexto pospandemia. Para llevar a cabo este propósito, la presente investigación ha utilizado técnicas etnográficas, como entrevistas semiestructuradas, observación participante y mapeo colectivo con grupos focales. Asimismo, para esta investigación se han seleccionado tres estudios de caso localizados al sur de Ecuador: las mujeres curanderas de El Carmen de Jadán, el Comité de Garantía Local de Agroecología (CGLA), ambas asociaciones pertenecientes al cantón Gualaceo, y la Asociación de Desarrollo Agropecuario y Familiar (ADAF) de la parroquia Güel, perteneciente al cantón Sigsig.

Los principales resultados indican: diversificación de cultivos mediante el intercambio de semillas, el protagonismo de las mujeres en la integración de saberes ancestrales y contemporáneos para fortalecer la seguridad alimentaria, la cohesión comunitaria y la preservación del patrimonio cultural y natural.

Observar, dibujar y narrar la agroecología

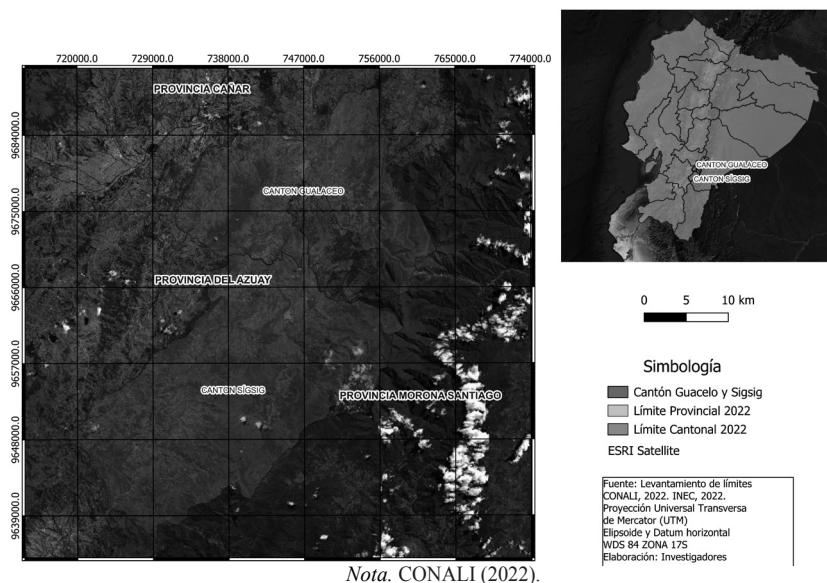
Esta investigación utiliza el enfoque metodológico cualitativo, basado en técnicas de observación participante y no participante, entrevistas semiestructuradas y mapeos colectivos, que se centran en develar nuevas narrativas de los actores clave de las redes agroecológicas sobre los desafíos, realidades y procesos de resiliencia experimentados durante la crisis sanitaria, social y económica que implicó la pandemia de COVID-19.

En este sentido, se realizó un rastreo de actores vinculados con redes agroecológicas de Gualaceo y Sigsig, a través de visitas *in situ* a las organizaciones comunitarias. De esta manera, se aplicaron veinte entrevistas semiestructuradas para obtener información detallada, directa y en profundidad sobre las experiencias y conocimientos de los representantes y miembros de las redes agroecológicas durante y después de la pandemia (Díaz et al., 2013). Además, durante seis meses, se implementó observación participante y no participante en asambleas comunitarias, reuniones de directorio, *minkas* y *pambamesas* vinculadas con el trabajo agroecológico de las tres organizaciones seleccionadas (Kindon et al., 2007). Finalmente, se empleó cartografía participativa con líderes campesinos de Sigsig y El Carmen de Jadán para detectar prácticas comunitarias de cuidado y gestión del agua y la biodiversidad (Sletto et al., 2013).

El proceso para elaborar la cartografía participativa consistió en dibujar en un papelógrafo los perfiles de los territorios seleccionados. Una vez delimitada el área de trabajo, se pidió a los líderes comunitarios caracterizar su territorio, incluyendo todos los elementos que consideran importantes o relacionados con la actividad agroecológica. Durante el proceso, se realizaron preguntas que incentivaron a los participantes a reflexionar sobre los sentidos y significados que giran alrededor del trabajo agroecológico. En este proceso, se hicieron grabaciones de voz de las narrativas, que daban significado a cada elemento ubicado en el territorio. Cabe indicar que la información proporcionada mediante entrevistas, observación participante y cartografías se sustenta dentro del código de ética y se obtuvo mediante el consentimiento informado de los actores.

Se han seleccionado tres espacios de estudio, localizados al sur de Ecuador (Figura 1). En el cantón Gualaceo, se trabajó con el Comité de Garantía Local de Agroecología y con las mujeres curanderas de El Carmen de Jadán, y en el cantón Sigsig, con la Asociación de Desarrollo Agropecuario y Familiar.

Figura 1. Mapa de la localización de los cantones Gualaceo y Sigsig



De forma contextual, Gualaceo es un cantón oriental de la provincia del Azuay. Este cuenta con un total de 43 188 habitantes, de los cuales el 65 % reside en áreas rurales, según el INEC (2023). En cambio, el cantón Sigsig está ubicado en las estribaciones de la cordillera sur oriental de los Andes, al este del Azuay. Su población, de 24 992 habitantes, es mayoritariamente rural, con 20 963 personas viviendo en el área rural. En un estudio del INEC (2012 ; 2023) sobre identificación cultural, el 0,6 % de la población de Sigsig se autodenominó indígena, mientras que el 1,4 % de la población de Gualaceo se autoidentificó como indígena.

En el ámbito productivo, las actividades agropecuarias en Gualaceo y Sigsig se centran en los cultivos de papa, maíz, fréjol y hortalizas —col, cebolla, zanahoria, nabo, lechuga—, así como frutales —manzana, durazno, pera—. Los cultivos frutales y de hortalizas ocupan una pequeña extensión en estos cantones; sin embargo, poseen una gran importancia económica, ya que son comercializados en menor escala hacia poblaciones aledañas. Las frutas que se cultivan y comercializan incluyen manzana, tomate de árbol, mora y durazno, y se ubican generalmente en pequeñas huertas familiares.

En cuanto a actividades agroecológicas, Gualaceo presenta un alto porcentaje de asociaciones y grupos agroecológicos dentro de la provincia del Azuay (Alava et al., 2020). La población de El Carmen de Jadán se caracteriza no solo por sus labores agrícolas y ganaderas, sino también por ser una comunidad en la que más de la mitad de su población femenina se dedica a la medicina ancestral, lo que representa una importante fuente de ingresos económicos (Cardoso y Corral, 2011). Finalmente, en el caso de Sigsig, según el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial (PDOyT) del año 2019, en este cantón se encuentran registradas más de veinte asociaciones u organizaciones agroproductivas. Sin embargo, tan solo ocho de estas se autoidentifican como agroecológicas.

En general, los resultados de esta investigación revelan que las redes agroecológicas implementaron estrategias adaptativas centradas en la diversificación de cultivos a través del intercambio de semillas. Además, se fortalecieron las prácticas comunitarias y culturales, y, finalmente, se establecieron parcialmente canales directos de comercialización para enfrentar los desafíos del contexto pospandemia.

Comité de Garantía Local de Agroecología

La Asociación «Mushuk Pakarina», inicialmente conformada por un grupo de mujeres de la parroquia de Jadán, comenzó la producción agroecológica en el cantón Gualaceo (Chauveau et al., 2010). Más adelante, ante la necesidad de las organizaciones agroecológicas de contar con un lugar de venta en el mercado local, se acordó formar el Comité de Garantía Local de Agroecología (CGLA), cuya función principal es unir a las asociaciones en un solo grupo (Tabla 1).

Tabla 1. *Organizaciones parte del CGLA*

Organización	Número de socios	Actividad que realizan
Mushuk Pakarina	54-56	Producción agroecológica
Unión de campesinos agroecológicos de Gualaceo	6	Producción agroecológica
Tacan Shishio	8	Producción agroecológica
5 de febrero	15	Producción agroecológica
Aso Jadán	15	Producción agroecológica
Asociación de productores Remigio Crespo Toral	13	Producción agroecológica
Sembrando Esperanza	Por actualizar	Producción agroecológica
Asociación Jatari Wuarmi	20	Producción agroecológica
Agroecológicos Chanzhun	Por actualizar	Producción agroecológica
Asociación de emprendedoras del Carmen de Bullcay	13	Apoyo en las ferias artesanales

Nota. Matute y Procel (2023).

Tanto la Asociación «Sembrando Esperanza» como los «Agroecológicos Riego Chanzhun» no se encuentran activos hasta junio de 2023, por lo que no se determina el número de socios.

La CGLA, en conjunto con técnicos del municipio de Gualaceo, evalúa la producción bajo ciertos parámetros agroecológicos, relacionados con fertilizantes orgánicos y las condiciones físicas de las huertas o fincas. Cada socio posee conocimientos sobre cómo producir agroecológicamente y, mediante una serie de visitas, se les otorga una calificación. Aunque se establece un orden de visitas anuales, debido a desacuerdos internos, poco presupuesto y en el marco de la pandemia, estas evaluaciones no se han llevado a cabo en los últimos dos años. Por ello, en la actualidad, esto se ha convertido en un compromiso ético que cada productor tiene con su familia y con los consumidores de sus productos en el mercado local (Figura 2). Ante esto, la presidenta del CGLA manifiesta:

No podemos estar aparentando [...]. Lo mismo que no estemos metiendo químicos, por favor hermanos, a veces dicen la presidenta, el comité no ven nada. Tenemos que ser honestos, si saco cuatro lechugas que sea orgánico, por favor, que no estemos poniendo químicos; primeramente, nos alimentamos nosotros y después al pueblo. Somos responsables de esa salud. Tenemos que tener conciencia. (Sánchez, comunicación personal, 20 de mayo de 2023)

Figura 2. *Comercialización de productos agroecológicos en el mercado local de Santiago de Gualaceo*



Nota. Matute y Procel (2023).

Miembros de varias asociaciones de la CGLA señalan que, durante los primeros meses de la pandemia de COVID-19, principalmente cuando aumentó el número de muertos por esta enfermedad, se iniciaron varias conversaciones entre los representantes de estas asociaciones para garantizar una producción limpia, es decir, libre de agroquímicos, y con la responsabilidad de proteger la naturaleza y la salud del consumidor: «Producir agroecológicamente no es de la noche a la mañana, no es solo los huertos, también es cuidar el agua, los montes, al menos eso yo vi de mis abuelos» (Sánchez, comunicación personal, 20 de mayo de 2023).

Los campesinos de la CGLA sostienen que la pandemia trajo consigo una serie de cambios en la producción y el trabajo comunitario, tanto dentro de su asociación como con otras redes agroecológicas. Indican que, durante la pandemia, disponían de más tiempo para dedicar a la tierra, por lo que uno de los principales logros ha sido recuperar productos que ya no se cultivaban hace décadas, a partir de un trueque —intercambio— de semillas ancestrales con otras asociaciones regionales articuladas a la Red Agroecológica del Austro e incluso de otras partes del país. De esta manera, en la actualidad se cultivan camotes, mashua, quinua y diferentes variedades de habas, maíz, arvejas y zapallos. Durante el confinamiento, las poblaciones rurales permanecieron más tiempo en sus comunidades, lo que implicó una mayor participación en actividades comunitarias. Las asociaciones agroecológicas desarrollan trabajo comunitario a través de *minkas* y *pambamesas*, en distintos momentos como el arado, las siembras y las cosechas. De igual manera, se realizan *minkas* para cuidar el bosque y las fuentes hídricas, que, como lo reconocen los socios, son elementos naturales esenciales para la producción agroecológica.

En 2020, el municipio de Gualaceo, en conjunto con la CGLA, desarrollaron el proyecto denominado «Desarrollo Agrícola para el Fortalecimiento de la Seguridad y Soberanía Alimentaria en el Cantón Gualaceo por Impacto del COVID-19». El objetivo de fue potenciar el desarrollo agrícola, proporcionando plantas frutales para diversificar la producción agrícola del cantón y mejorar la producción actual. Para su ejecución se involucró a los productores agroecológicos, juntas de agua potable y de riego, y grupos de atención prioritaria (GAD Gualaceo, 2021). Esta iniciativa surge en el marco de la reforma a la ordenanza que reconoce y

fortalece la comercialización agroecológica justa y solidaria en el cantón Gualaceo, donde se intensifican acciones para generar mayor producción agroganadera y satisfacer las necesidades del consumo de la población urbana.

Las mujeres curanderas de El Carmen de Jadán

Las mujeres —indígenas y campesinas— de la comunidad El Carmen de Jadán trabajan como un colectivo dedicado a la medicina ancestral comunitaria. Aunque no están constituidas legalmente como una asociación o red, mantienen una importante cohesión social que les permite llevar a cabo un trabajo conjunto, organizado y sostenible, consolidado durante el primer año de la pandemia. Varias mujeres que forman parte de este colectivo también están involucradas como agentes decisivas en organizaciones comunitarias, asociaciones agroproductoras y juntas de agua y riego.

En este estudio, se identificó que el 85 % de las mujeres de El Carmen de Jadán utilizan sus huertos familiares y agroecológicos para sembrar, cosechar y vender plantas medicinales. A partir de la pandemia, aumentó la demanda por los servicios y productos que ofrecen las mujeres curanderas: «Las personas no querían ir al hospital porque decían que allá mismo se enferman de COVID, entonces nos llamaban para que les vendamos las agüitas para la gripe y hasta baños de protección» (Corte, comunicación personal, 12 de diciembre de 2020).

A través de las entrevistas, se supo que las curanderas de El Carmen de Jadán poseen un vasto conocimiento sobre el uso y manejo de un sinnúmero de plantas y hierbas, algunas conocidas como sagradas y otras solo para uso medicinal. Las plantas sagradas, como el floripondio y el estramonio, no solo tienen el poder de curar, sino de conectar a quien las ingiere con el espíritu de la planta. Por esta razón, generalmente son utilizadas en ceremonias de sanación y purificación. Por otro lado, las plantas medicinales, como la valeriana, hierba de infante, zhulli, romero, entre otras, pueden ser utilizadas mediante distintas técnicas, como la infusión, emplastos, pomadas y esencias. Además, durante la pandemia, algunas curanderas ofrecían baños y masajes curativos en áreas naturales cercanas a su comunidad, como el Bosque Protector El Aguarongo.

Durante una ceremonia, y a través de observación no participante, las mujeres curanderas mencionaron entender a sus cuerpos de dos maneras: los cuerpos individuales, que a su vez están divididos en cinco dimensiones: el cuerpo-vívido, el cuerpo-mente, el cuerpo-espíritu, el cuerpo-energía y el cuerpo-emoción; y, el cuerpo-comunitario, o la acción de acuerparse, que para ellas implica el colectivo de curanderas y la comunidad en general. Cuando cualquiera de las dimensiones de sus cuerpos individuales está enferma, el cuerpo-colectivo sana, y viceversa, por lo que cada miembro es fundamental para la estabilidad del cuerpo comunitario.

La lideresa comunitaria de El Carmen (Figura 3) manifiesta que el cuerpo-colectivo sufre de una serie de enfermedades que son consecuencia del sufrimiento global, pero sobre todo de la inestabilidad ecológica y social que viven sus comunidades: «Con nuestros cuerpos individuales y colectivos hemos luchado para que el Estado reconozca nuestras tierras ancestrales, nuestras aguas ancestrales, ese es nuestro sufrimiento como colectivo» (Sisalima, comunicación personal, 9 de diciembre de 2020).

Figura 3. Rosa Sisalima, mama de las curanderas explicando las cinco dimensiones de los cuerpos



Nota. Palacios (2023)

En este sentido, mediante el mapeo colectivo, se graficó el compromiso de la comunidad con la protección y conservación de los elementos naturales, principalmente para proteger las fuentes hídricas presentes en el bosque Aguarongo. Las mujeres curanderas manifestaron que, en función de la *minka*, y desde hace más de 10 años, crearon huertos familiares exclusivos para la producción de hierbas de uso medicinal y curativo en zonas externas al bosque, con el fin de evitar la extracción de ciertas plantas endémicas de las áreas de protección vegetal. Según las mujeres, esta decisión fue tomada en asamblea comunitaria con el objetivo de mantener un equilibrio hídrico.

La Asociación de Desarrollo Agropecuario y Familiar

La Asociación de Desarrollo Agropecuario Familiar Güel (ADAF) se legalizó en el año 2014, como una entidad dedicada a respaldar a los pequeños agricultores y ganaderos en la parroquia de Güel. La misión principal, según sus miembros, es la de mejorar la calidad de vida de sus familias y promover el desarrollo sostenible en la zona.

De la agroecología nos pusimos una meta y empezamos a rescatar o sea antes no sabíamos lo que era la agroecología [...], simplemente cultivamos con nuestros abonos de aquí mismo y esas cosas, pero la palabra agroecología no existía en nuestras cabezas, o sea de pronto nosotros éramos agroecológicos sin saberlo (León, comunicación personal, 6 de noviembre de 2023).

En Sígig, la Asociación de Defensa y Agricultura Familiar (ADAF) ha decidido priorizar la agricultura libre de químicos, a pesar de las complicaciones que esto conlleva, debido a la competencia directa que representa la producción intensiva de cultivos. En este contexto, el actual presidente y miembro activo de la Red menciona que dentro de la asociación se promueve la recuperación de las tradiciones ancestrales: «venir con esas tradiciones, lo que nuestros abuelos, nuestros antepasados venían realizando en la agricultura, consumiendo todos los alimentos fuera de químicos, que sean limpios, productos orgánicos para el bien de nuestros hijos, familias y de toda la comunidad» (León, comunicación personal, 6 de noviembre de 2023). Sin embargo, también reconoce que algunas prácticas, como abonar directamente el suelo con abono de cuy, son incorrectas y que han aprendido a mejorar estas técnicas mediante talleres ofrecidos por instituciones públicas.

Para reactivar los suelos, los miembros de la ADAF preparan fertilizantes orgánicos como el *biol* y el *bokashi* —abono orgánico derivado de la descomposición de residuos vegetales y animales a los que se les añaden aditivos para acelerar este proceso; se elabora con estiércol de ganado, cuy y ovejas, además de plantas, microorganismos, cal, entre otros; es una técnica ancestral heredada—.

Ruth Sarmiento, presidenta de la ADAF, subraya que la agroecología no es una forma nueva de producción, sino una revalorización de los conocimientos de los antepasados, quienes cultivaban trigo, melloco y maíz utilizando únicamente abonos orgánicos (Sarmiento, comunicación personal, 6 de noviembre de 2023).

Los miembros de la ADAF también preparan recetas tradicionales andinas que siguen siendo parte de su vida cotidiana, tal como lo menciona Efraín León, miembro de la ADAF (Figura 4). En este sentido, la prioridad de la ADAF no es la venta, sino asegurar un consumo familiar de calidad. Según ellos, se trata de ofrecer lo mejor: alimentos bien cultivados, libres de químicos y saludables para las familias.

Figura 4. Don Efraín León durante la guianza en el centro de acopio de ADAF



Nota. Proyecto de investigación Materialidades, educación y público (2024).

De acuerdo con otro informante, líder comunitario del cantón Sígig,

...la agroecología se fortaleció en los momentos difíciles, porque el campo sostuvo a la ciudad, la mantuvo con sus productos y lo sanó con sus plantas. Mucha gente vino a refugiarse al campo porque acá logramos mantenernos como comunidad. (León, comunicación personal, 6 de noviembre de 2023)

De manera similar, Efraín León (comunicación personal, 6 de noviembre de 2023), presidente de la asociación, destaca que durante la pandemia intentaron recuperar prácticas ancestrales, lo cual se considera un tema urgente dentro de la asociación. En su memoria, señala, por ejemplo, el uso de la ceniza como abono, y cómo se ha tomado la decisión de evitar la quema de plásticos para aprovechar la ceniza que resulta de la quema de leña. Además, se mencionan prácticas como la rotación de cultivos y la diversificación de semillas endémicas en un mismo terreno, las cuales los agricultores consideran como un legado de sus antepasados, cuya principal función es evitar el desgaste del suelo. Para los productores, la agroecología representa más que un modelo de producción; es una forma de vida en la que el ser humano es parte de un todo, que incluye el territorio, el cantón y el planeta. Esta visión está profundamente conectada no solo con la tierra, sino también con el cosmos, lo que se refleja en las cosmovisiones andina y cañari.

Otro aspecto fundamental dentro de las prácticas y conocimientos agrícolas es el uso del calendario lunar, que los agricultores emplean para determinar las fechas de siembra, en función de las fases de la luna.

En la pandemia nosotros abrimos el mercado, hicimos el mercado con toda la parroquia, cambiando los productos que ellos vengan a entregar para nosotros compartir con las demás personas que no tenían comida. Así que pedimos a otras comunidades, de la Amazonía y la Costa, para hacer intercambio de productos. Prácticamente lo que hicimos fue un trueque, revivir lo de nuestros antepasados (Sarmiento, comunicación personal, 9 de noviembre de 2023).

En este sentido, los miembros de la ADAF resaltan que, durante la pandemia, fueron las mujeres quienes desempeñaron un papel crucial en el sostenimiento de la agricultura campesina, ya que son ellas las encargadas de guardar y clasificar las semillas, así como de determinar el momento adecuado para sembrarlas.

Estrategias de adaptación post COVID

En esta sección, se analizan los resultados obtenidos sobre las dinámicas de adaptación implementadas por las redes agroecológicas del Azuay en el contexto pospandemia. Se examinan las prácticas agrícolas, comunitarias y culturales, así como las estrategias de gestión ambiental y comercial, destacando su contribución a la resiliencia y sostenibilidad del sistema agroecológico (Tabla 2).

Tabla 2. *Estrategias de adaptación post COVID-19 de las redes agroecológicas*

Nombre de la red agroecológica	Estrategias agrícolas	Estrategias comunitarias y culturales	Estrategias de gestión y cuidado de la naturaleza	Estrategias comerciales
Comité de Garantía Local de Agroecología (CGLA)	- Acuerdos comunitarios para garantizar una producción limpia, libre de agroquímicos. - Recuperar productos que ya no se cultivaban hace décadas a través del trueque de semillas ancestrales. - Acciones del gobierno local para diversificar la producción agrícola.	- Fortalecimiento de contactos con otras redes a través del trueque de semillas.	- Responsabilidad de proteger la naturaleza al momento de producir.	- Cierre de mercados, lo que afectó a los comerciantes.
Las mujeres de El Carmen de Jadán	-	- Creación de un grupo de mujeres curanderas.	- Protección de las fuentes hídricas y del bosque El Aguarongo.	- Aumento de la demanda por los servicios y productos de las curanderas. Presentación en mercados de Gualaceo y Cuenca.
La Asociación de Desarrollo Agropecuario y Familiar (ADAF)	- Acuerdos entre los miembros para un menor uso de pesticidas.	- Fortalecimiento de contactos con otras redes a través del trueque de semillas. - Saberes de las mujeres campesinas de guardar, clasificar e intercambiar semillas.		

Nota. Palacios (2023)

Así, en cuanto al primer conjunto de estrategias agrícolas, se identificaron cambios sustanciales en el uso de pesticidas y químicos durante la COVID-19 por parte de las redes agroecológicas. Los estudios de Naranjo (2017), así como los informes presentados por el municipio de Sígsig en sus planes de desarrollo y ordenamiento territorial (2015; 2019), señalan un alto uso de agroquímicos dañinos para la salud y los ecosistemas a nivel nacional y local, respectivamente. Sin embargo, en un informe emitido durante la pandemia, el Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca (2022) indica que se redujo el uso de pesticidas, especialmente liderado por las redes agroecológicas. Una de las redes que mostró una reducción en el manejo de pesticidas o químicos fue la ADAF. Este mismo informe resalta el compromiso de los agro-ecólogos por respetar la memoria de sus antecesores, priorizando lo orgánico y la protección de sus bosques y fuentes de agua. Según un estudio de Rebañ (2018), el impacto de los plaguicidas trae consigo consecuencias más complejas, ya que constituye un factor clave para la desestructuración social y genera un alto grado de vulnerabilidad en los territorios rurales de la sierra ecuatoriana.

En Gualaceo, la CGLA, la red más grande de agroecología del Austro ecuatoriano, generó acuerdos comunitarios sobre la responsabilidad de respetar la tierra, el agua y el ser humano, evitando a toda costa el uso de fertilizantes. Por otro lado, las acciones institucionales locales también han realizado tareas para apoyar la agroecología en el cantón; sin embargo, se presenta un conflicto de intereses en torno a esto. Desde el municipio, se prioriza la dimensión económica, enfocando su apoyo en la cuantificación y comercialización de las plantas, semillas y animales que se entregan a los productores. Mientras tanto, para los líderes comunitarios, la agroecología va más allá de la producción de la tierra, pues, en palabras de uno de ellos, esta «no es solo huertas, son montes, agua...» (Corte, comunicación personal, 12 de diciembre de 2020).

La pandemia reactivó el propósito de las redes agroecológicas y las acciones comunitarias, a través del trueque de semillas (Jerves, 2023). En Gualaceo y Sígsig, se intercambiaron semillas, consideradas por muchos de sus productores como ancestrales, ya que reportan haber sido utilizadas por sus antepasados y que, debido al cambio climático, han ido desapareciendo.

También se generaron procesos de reciprocidad entre los agro-ecólogos de las regiones Costa y Amazonía con los de la Sierra.

En cambio, el segundo conjunto de estrategias, que abarca las comunitarias, culturales y de cuidado ambiental, sostiene que la agroecología es un agente esencial para preservar el patrimonio cultural de los pueblos (Boege, 2008). La Vía Campesina (2010) señala que la agroecología es cultura y memoria histórica, ya que «se inicia con los campesinos y campesinas, los pueblos originarios y las semillas indígenas» (p. 45). En este mismo sentido, Gortaire (2017) sostiene que, en Ecuador, el enfoque agroecológico propone un trato más respetuoso con la tierra y el agua, integrando a diversos grupos de personas para elaborar platillos que alimenten a todos, fomentando el intercambio y la cooperación entre las comunidades. En las redes de la CGLA, la población aplica los principios de la agroecología y al mismo tiempo mantiene vivo su patrimonio cultural al apostar por el trabajo en *minka*, el compartir los alimentos en *pambamesa* y el trueque, además de activar la cohesión social a través de asociaciones y asambleas comunitarias, que tienen características propias en los territorios andinos del Ecuador.

Durante la pandemia de COVID-19, la medicina ancestral cobró relevancia como una alternativa para enfrentar la crisis sanitaria. En las comunidades indígenas y rurales, el uso de plantas medicinales ha sido una constante parte de sus prácticas culturales. Sin embargo, a raíz de la pandemia, los productos y servicios de la medicina local fueron altamente demandados por la población urbana. En este sentido, el proceso para la sanación física y espiritual ofrecido por las curanderas de El Carmen de Jadán no se limita exclusivamente al uso de aguas medicinales, infusiones o ungüentos; este colectivo también se involucra en la preparación de la tierra, la siembra, el cuidado y la cosecha de las plantas, y finalmente, en la elaboración y transformación de las hierbas y frutos en productos medicinales (Drexler y Contento, 2017).

La acción colectiva de las mujeres curanderas, quienes entienden sus cuerpos como elementos individuales, pero al mismo tiempo como parte de un cuerpo más grande, que es la comunidad, se equipara a lo que mencionan Vega y Martínez (2017) con el concepto de «común relacional», promovido por el

feminismo marxista y el eco-feminismo de figuras como María Mies, Vandana Shiva y Silvia Federici. Esta idea de lo común incluye la preservación de semillas, la gestión del agua, la resistencia contra la violencia extractiva —también vista como violencia hacia mujeres y niñas— y la promoción de la soberanía alimentaria. Estas manifestaciones en contextos híbridos y precarios generan redes, bienes, cuerpos y conocimientos enfocados en el sostenimiento colectivo, aunque no están exentos de tensiones y contradicciones (Vega y Martínez, 2017). En este mismo sentido, Cabnal (2012) menciona estas estrategias comunitarias como una forma de acción colectiva para crear redes de apoyo entre mujeres indígenas. Así, en la cosmovisión indígena-campesina del Azuay, existen diversas formas de solidaridad que se ven particularmente afectadas por la condición de género de sus pobladores.

Además del importante rol que desempeñan las curanderas en preservar el patrimonio agroalimentario y cultural, también son consideradas agentes decisivos para la protección y conservación del Bosque Aguarongo y sus reservas hídricas naturales. Todo este proceso, que incluye el cuidado de las plantas, la protección y conservación del bosque y las fuentes hídricas, la elaboración de productos medicinales y la sanación espiritual de las curanderas, constituye un ejemplo de patrimonio agroalimentario con identidad cultural.

Finalmente, en cuanto al tercer conjunto de estrategias, las comerciales, se observa que el aumento de casos de COVID-19 en Ecuador limitó la movilización, lo que afectó directamente el comercio de los pequeños y medianos productores agrícolas (Vallejo y Álvarez, 2020; Palacios et al., 2022). Al inicio de la pandemia, las restricciones al transporte generaron pérdidas económicas importantes para los agro-productores. Paralelamente, el gobierno presentó pocas acciones sostenibles para garantizar la producción y venta de productos agroecológicos o de mediana producción. En este contexto, las redes agroecológicas tomaron acciones para evitar mayores pérdidas económicas y sobrellevar las dificultades. A pesar de las restricciones, la población rural mantuvo el vínculo con la tierra y sus animales como prácticas para curarse de este virus. Además, resistieron la crisis sanitaria a través del trabajo comunitario. En Sígfig, por ejemplo, la red agroecológica se posicionó como un importante punto de acopio de todo tipo de productos agrícolas y ganaderos.

Como se vislumbra en ciertos estudios (Alava et al., 2020), el «hablar de agroecología implica no solamente referirse a producción limpia, sino también a organización social, conocimiento y aspectos económicos solidarios» (p. 53). Por ello, es importante resaltar eventos como las *minkas*, que evidencian la organización comunitaria y el compromiso de cada miembro para el bien común. La formación de comisiones para actividades específicas refleja la estructura organizacional que se maneja dentro de la asociación y la disposición de los socios para trabajar en conjunto. Además, las relaciones de solidaridad que surgieron durante la pandemia, como el intercambio de productos y la creación de un mini mercado, fueron fundamentales para alimentar a la población en situación de extrema pobreza.

La pandemia intensificó la inseguridad alimentaria, profundizó la pobreza y aumentó la inequidad social (Vallejo y Álvarez, 2020). En muchas regiones de Ecuador, los gobiernos locales decidieron cerrar los mercados, ya que se consideraban focos de infección. Sin embargo, esta medida limitó enormemente el acceso a productos de primera necesidad, especialmente en áreas rurales, donde el mercado es a menudo el único punto de acceso a productos como mariscos y yuca (Ospina et al., 2020). Ante esta situación, los líderes de las redes agroecológicas en Sigsig optaron por establecer contacto con más redes agroecológicas a nivel nacional, especialmente en la región Costa y Amazonía, así como con otros agricultores y ganaderos locales, para llevar a cabo un intercambio de productos que también escaseaban en sus respectivos territorios.

Conclusiones

La pandemia de COVID-19 en Ecuador profundizó una serie de inequidades sociales y de salud. En el ámbito agrícola y productivo, se presentaron varias limitaciones, principalmente relacionadas con el transporte de productos, una situación que muy pocas veces fue atendida por los gobiernos locales. Ante estas necesidades, las redes agroecológicas generaron una serie de acciones resilientes para afrontar la crisis sanitaria, económica y social. A través de prácticas agrícolas sostenibles y comunitarias, las redes agroecológicas de la provincia del Azuay implementaron estrategias que no solo favorecieron la producción y comercialización de alimentos, sino que también promovieron la preservación

cultural y ambiental. El uso reducido de químicos, el trueque de semillas y el fortalecimiento de la agricultura familiar fueron esenciales para mantener la seguridad alimentaria en contextos rurales.

Además, las prácticas de trabajo comunitario, como la *minka* y la *pambamesa*, junto con el apoyo mutuo, demostraron la capacidad de las comunidades para resistir y adaptarse a la crisis. La medicina ancestral, un componente importante del patrimonio cultural, cobró relevancia al ser demandada por poblaciones urbanas, reflejando la resiliencia y el valor de las prácticas locales. El papel crucial de las mujeres curanderas y su vinculación con la protección del medio ambiente y la conservación de los recursos naturales subraya la interconexión entre la salud, la cultura y el territorio.

A pesar de las restricciones impuestas por la pandemia, las redes agroecológicas lograron mantener sus lazos y fortalecer la solidaridad, lo que permitió la supervivencia y el bienestar de las comunidades. Esto demuestra que la agroecología, más que una simple práctica agrícola, es un modelo integral que abarca lo económico, lo social y lo cultural, promoviendo la sostenibilidad y resiliencia en tiempos de crisis.

A modo de cierre, es importante señalar que, a pesar de los esfuerzos y avances generados por las redes agroecológicas en beneficio de la seguridad alimentaria y la protección del patrimonio natural y cultural, persisten problemas tales como la sostenibilidad de estas redes, la crisis ambiental que atraviesan estos territorios y la escasa inversión estatal en iniciativas con enfoque agroecológico. Desde la institucionalidad, las acciones agroecológicas están encaminadas principalmente a lo cualitativo, es decir, a la entrega de especies. Estas limitantes no solo reducen el alcance y, por ende, los ingresos económicos para las familias campesinas, sino que también empujan a que las nuevas generaciones discontinúen los conocimientos y prácticas locales en torno a la agroecología y su identidad cultural.

Referencias

- Alava, G., Peralta, X. y Pino, M. (2020). Análisis de la aplicación de principios agroecológicos en la provincia de Azuay, Ecuador. *Letras Verdes, Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*, (27), 57-70. <https://doi.org/10.17141/letrasverdes.27.2020.3972>
- Altieri, M. y Nicholls, C. (2007). Conversión agroecológica de sistemas convencionales de producción: teoría, estrategias y evaluación. *Ecosistemas*, 16(1), 3-12. https://www.revistaecosistemas.net/index.php/ecosistemas/article/view/133_
- Altieri, M. y Nicholls, C. (2020). Agroecology: Challenges and opportunities for farming in the Anthropocene. *International journal of agriculture and natural resources*, 47(3), 204-215. https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S2452-57312020000300204&script=sci_abstract&tlng=en
- Avemañay, Á. (2012). *La minga comunitaria del pueblo indígena y su aporte a la Educación Intercultural Bilingüe estudio de caso del centro educativo comunitario Estanislao Zambrano de la comunidad Columbe Grande, Cantón Colta, provincia de Chimborazo* [Tesis de grado, Universidad Politécnica Salesiana]. <http://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/3498>
- Bezner, R., Postigo, J., Smith, P., Cowie, A., Singh, P., Rivera-Ferre, M., Tirado-von der Pahlen, M., Campbell, D. y Neufeldt, H. (2023). Agroecology as a transformative approach to tackle climatic, food, and ecosystemic crises. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 62. <https://doi.org/10.1016/j.cosust.2023.101275>.
- Boege, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. (1ª ed.) Instituto Nacional de Antropología e Historia y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. https://idegeo.centrogeo.org.mx/uploaded/documents/El_patrimonio_biocultural-Eckart_Boege.pdf
- Cabnal, L. (2012). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias. <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- Cardoso, M. y Corral A. (2011). *La medicina tradicional como patrimonio cultural inmaterial en la comunidad Carmen de Jadán*. [Tesis de grado, Universidad de Cuenca]. <http://dspace.ucuenca.edu.ec/handle/123456789/1986>
- CEPAL, FAO e IICA. (2021). Perspectivas de la Agricultura y del Desarrollo Rural en las Américas: una mirada hacia América Latina y el Caribe 2021-2022. <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/ec3e9a9f-593e-4c55-85a3-b5eefbeca839/content>
- Chauveau, C., Carchi, W., Peñafiel, P. y Guamán, M. (2010). Agroecología y venta directa organizadas, una propuesta para valorizar mejor los territorios de la sierra sur del Ecuador: La dinámica de las organizaciones campesinas de El Tambo, Gualaceo y Octavio Cordero (Cuenca). *FEM-AVSF-C E D I R*. <https://www.avsf.org/es/posts/657/full/agroecologia-y-venta-directaorganizada-en-ecuador>

- Díaz-Bravo, L., Torruco-García, U., Martínez-Hernández, M., y Varela-Ruiz, M. (2013). La entrevista, recurso flexible y dinámico. *Investigación en Educación Médica*, 2(7), 162–167. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-50572013000300009
- Drexler, J., y Contento, L. (2017). Las ‘mujeres que limpian’: una revisión crítica-constructiva de la interpretación intercultural en los mercados urbanos de Cuenca (Azuay, Ecuador). *Indiana*, 34(1), 281-307. <http://dx.doi.org/10.18441/ind.v34i1.281-307>
- FAO. (2020). *Comienza el Decenio de la Agricultura Familiar*. Oficina Regional de la FAO para América Latina y el Caribe. <http://www.fao.org/americas/noticias/ver/es/c/1196035/>
- Gliessman, S. (2002). *Procesos ecológicos en agricultura sostenible*. Editorial CATIE. <https://surl.lu/fjzbwh>
- Gobierno Autónomo Descentralizado de Gualaceo. (2021). *Rendición de Cuentas 2021*. https://www.gualaceo.gob.ec/wpcontent/Rendicion_de%20cuentas_2021/Fase_3/Presentaci%C3%B3n%20Informe%202021.pdf
- Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Sígsig. (2015). *Actualización del Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial (PDOT) del cantón Sígsig*. <https://www.sigsig.gob.ec/pdot/>
- Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal del Sígsig. (2019). *Plan de desarrollo y ordenamiento territorial (PDOT) del Sígsig*. <https://www.sigsig.gob.ec/pdot/>
- Gortaire, R. (2017). Agroecología en el Ecuador. Proceso histórico, logros, y desafíos. *Antropología: Cuadernos de Investigación*, (17), 12-38. <https://www.cuadernosdeantropologia-puce.edu.ec/index.php/antropologia/article/view/85/70>
- Heifer Ecuador. (2014). *La Agroecología está presente. Mapeo de productores agroecológicos*. Fundación Heifer Ecuador. <https://surl.li/ytliht>
- INEC. (2023). Censo Ecuador 2022. <https://www.censoecuador.gob.ec/data-y-resultados/>
- INEC. (2012). Censo Ecuador 2022. <https://www.censoecuador.gob.ec/data-y-resultados/>
- Jerves, C. (2023). Las relaciones agroproductivas en tiempos de Covid-19. El caso de la Red Agroecológica del Austro en Ecuador. *ACORDES*, (11), 93–105. <https://publicaciones.ucuenca.edu.ec/ojs/index.php/acordes/article/view/4802>
- Kindon, S., Pain, R. y Kesby, M. (2007). *Participatory Action Research Approaches and Methods. Routledge Series in Human Geography*. Routledge. <https://surl.li/kqaedz>
- La Vía Campesina. (2020) *Informe Anual 2020*. https://viacampesina.org/es/wp-content/uploads/sites/3/2021/05/ES_Annual_Report_2020.pdf
- Ministerio de Agricultura y Ganadería del Ecuador. (2022). *Informe del uso de agroquímicos a nivel nacional*. <https://n9.cl/9jent>
- Naranjo, A. (2017). *La otra guerra: la situación de los plaguicidas en Ecuador*. Acción Ecológica. http://www.rallt.org/PUBLICACIONES/plaguicidas_web.pdf
- Ospina, P., Hollenstein, P., y Latorre, S. (2020). *Territorios, ruralidades, ambiente y alimentación en Ecuador. Un balance de la investigación (2000-2019)*. Universidad Andina Simón Bolívar. <http://hdl.handle.net/10644/7616>
- Palacios, E., López, D. V. y Delgado, D. A. (2022). Narrativas de vida espaciales en el contexto de la Covid-19: Reflexiones desde la ruralidad ecuatoriana. *Journal of Latin American Geography* 21(2), 34-56. <http://doi: 10.1353/lag.2022.0020>

- Raposo, P. (2020). Reforma agrária, caos urbano, agronegócio e pandemia. *Revista Tamoios*, 16(1), 32-38. <https://doi.org/10.12957/tamoios.2020.50242>
- Rebañ, N. (2018). Fortalecer los colectivos campesinos en los Andes ecuatorianos. Análisis desde las provincias de Chimborazo y Cotopaxi. *Eutopía: Revista de Desarrollo Económico Territorial*, (13), 117-133. <https://doi.org/10.17141/eutopia.13.2018.3299>
- Sletto, B., Bryan, J., Torrado, M., Hale, C., y Barry, D. (2013). Territorialidad, mapeo participativo y política sobre los recursos naturales: la experiencia de América Latina. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 22(2), 193–209. <https://doi.org/10.15446/rcdg.v22n2.37014>
- Torres, C. (2018). *Mujeres y redes agroecológicas del sur de Ecuador*. [Tesis de postgrado, Universidad de Cuenca] . <http://dspace.ucuenca.edu.ec/handle/123456789/30248>
- Vallejo, R. y Álvarez, K. (2020). La pandemia del Coronavirus en la Amazonía ecuatoriana: vulnerabilidades y olvido del Estado. *Cuadernos de Campo*, 29(1), 95-110. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v29i1p94-110>
- Vega, C. y Martínez, R. (2017). Explorando el lugar de lo comunitario en los estudios de género sobre sostenibilidad, reproducción y cuidados. *Quaderns-e*, 22 (2), 65-81. <https://raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/view/333115>.

Lista de entrevistas

- Corte, Tránsito. Entrevista personal, diciembre de 2020.
- León, Efraín. Entrevista personal, noviembre 2023.
- Sarmiento, Ruth. Entrevista personal, noviembre 2023.
- Sánchez, María. Entrevista personal, mayo 2022.
- Sisalima, Rosa. Entrevista personal, diciembre de 2020.

El Museo Comunitario de Chobshi: espacio de memoria²

Miguel Novillo, Fausto Sánchez,
Paola Ojeda y Gabriela Gutama

Por mucho tiempo, en la localidad de Chobshi y sus áreas adyacentes, consideradas zonas de alta sensibilidad arqueológica, los habitantes han encontrado diversos objetos arqueológicos de forma fortuita, ya sea mediante labores agrícolas, apertura de caminos, construcción de infraestructura, o de manera premeditada, a través de la llamada «huaquería». Debido a esto, algunos pobladores, a lo largo de los años, llegaron a conformar colecciones propias que posteriormente fueron depositadas en un solo espacio, dando origen al Museo de Chobshi, un espacio que no solo alberga estos objetos, sino que también es testigo y reflejo del desarrollo cultural y patrimonial de la región.

En este contexto, se inserta la lógica del patrimonio y los bienes arqueológicos, entendidos como aquellos recursos, materiales y conocimientos del pasado que poseen presencia e importancia en el presente. A pesar de su relevancia histórica, social y cultural, estos bienes adolecen, a nivel local y regional, de un escaso o, incluso, nulo tratamiento como elementos identitarios, lo que provoca desconocimiento y escaso interés por su protección o conservación. Un factor posible que genera esta situación es la falta de articulación entre dos ejes fundamentales: educación y difusión del conocimiento.

² El presente artículo surge como resultado de un trabajo conjunto entre la Universidad de Cuenca, el Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Sigsig y el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, mediante la asignación de fondos económicos provenientes de las Líneas de Fomento 2024. El proyecto, ganador del concurso, tuvo como objetivo principal la catalogación y puesta en valor de los bienes arqueológicos que se encuentran en el Museo Comunitario de Chobshi.

En este sentido, el presente estudio tiene como objetivo reposicionar una forma diferente, contemporánea e interdisciplinaria de la arqueología, con el propósito de conocer y divulgar el patrimonio arqueológico de Sígsig, mediante el registro y catalogación de las piezas culturales del Museo Comunitario de Chobshi. Es decir, se busca generar un vínculo entre educación y transmisión del patrimonio arqueológico.

El fundamento de partida de este estudio es que el patrimonio, como bien cultural, implica necesariamente la asignación de valor, en el sentido de aprecio hacia determinados objetos, ya sea por el mérito que atesoran, por la utilidad que manifiestan, o por su aptitud para satisfacer necesidades o proporcionar bienestar. De este modo, se promueve un sentimiento de identificación y pertenencia hacia el patrimonio, siendo necesaria la difusión y divulgación como un compromiso ético tanto del investigador como de la institución encargada de acoger, proteger y custodiar estos bienes arqueológicos.

Como se mencionó previamente, el Museo Comunitario de Chobshi alberga un número significativo de bienes arqueológicos provenientes de hallazgos fortuitos derivados de actividades agrícolas, así como de excavaciones ilícitas realizadas por aficionados. Por lo tanto, la presencia de objetos arqueológicos sin contexto en el museo no es ajena a la realidad de la mayoría de los museos del Ecuador. Por ello, al menos un ejercicio básico y elemental es promover el conocimiento de esas materialidades, historias y memorias detrás de cada objeto, siendo necesario en primera instancia el registro de los bienes. Este proceso favorece la labor diaria en el control y manejo de los objetos de la colección arqueológica, permitiendo una rápida identificación de los mismos y facilitando la puesta en valor de los bienes custodiados.

De manera general, este artículo se divide en cuatro secciones que permiten entender el procedimiento histórico, técnico y divulgativo efectuado en la comunidad de Chobshi: «El museo se construye», donde se hace una caracterización de la historia del museo, a partir de las voces y memorias de las mujeres de la comunidad; «Los bienes arqueológicos se registran», que describe el número y los tipos de bienes del museo; «Las materialidades se clasifican», sección en la que se detallan técnicamente las formas y los usos de

los bienes; y, «El patrimonio se divulga», en la que se presentan ciertos recursos y estrategias de comunicación del patrimonio como parte de un proceso de educación no formal.

El museo se construye

La importancia histórica y cultural del cantón Sigsig, representada en los sitios arqueológicos como Shabalula, El Pailón, la Fortaleza de Duma y especialmente la Cueva Negra, fue el escenario que motivó a un conjunto de personas a organizarse y fundar el Museo Comunitario de Chobshi. En 1998, Hernán Cabrera, Luis Segarra, Cristóbal Dumas y académicos de la Universidad de Cuenca establecieron una asamblea permanente de diálogo, que, años más tarde, culminaría con la presentación del Plan Estratégico de la pre-asociación comunitaria de Chobshi. Esta entidad tendría como misión y visión la preservación del legado cultural de la zona a través de la creación de un museo.

La idealización de este proyecto requirió un proceso de investigación, revisión bibliográfica, comunicación y apoyo de los pobladores para recabar información sobre aquellos objetos arqueológicos que fueron obtenidos de actividades cotidianas, como la agricultura, labores de construcción e infraestructura, o simplemente a través de la «huaquería». Conscientes del valor histórico y cultural de estos objetos, entre los años 1998 y 2004, los representantes comunitarios iniciaron actividades de gestión con diversas dependencias gubernamentales, turísticas y sociales con el fin de obtener financiamiento para la construcción del museo. Inicialmente, se buscaba la implementación de una casa comunal que fortaleciera los lazos vecinales y se convirtiera en un punto de encuentro para la planificación y ejecución de obras en pro del bienestar de la localidad.

Ante la importancia del proyecto y las necesidades materiales para su ejecución, en mayo de 2004, las autoridades electas de la Asociación Comunitaria de Chobshi, ya con estatus legal, se reunieron con la Municipalidad del cantón Sigsig para exponer su deseo de preservar la memoria de la comunidad a través de la exposición de los vestigios arqueológicos reunidos previamente. Sin embargo, las autoridades cantonales rechazaron la propuesta. En este

contexto, los socios y socias decidieron instaurar una pequeña exposición en la casa de Luis Segarra, donde se reunieron los bienes materiales hasta ese momento, propiedad de comuneros como Cristóbal Dumas, Victoria Ávila, Julio Ávila y René Segarra.

Tras estos contratiempos, se inició formalmente la construcción de la casa que alberga el Museo en la actualidad, en un terreno donado por Hernán Cabrera y Angelita Tapia (Figura 1). Bajo la figura de la *minga*, esencial en el trabajo comunitario para lograr objetivos comunes, los socios y sus familias comenzaron a reunirse los días sábados para realizar labores como la preparación del terreno, el transporte de materiales y la construcción de estructuras como paredes y pisos.

Cabe mencionar que, para formar parte de la asociación, se debía realizar una donación. Narcisa Saquinaula recuerda: «Mi comadre me dijo que ella iba a donar adobes, los 400 adobes para que yo forme parte de esta asociación» (comunicación personal, 6 de febrero de 2025). Esta información se corrobora con el libro de actas de la Asociación Comunitaria de Chobshi, donde se evidencia que, con fecha de 13 de septiembre de 2004, se realizaron 11 mingas, se contaba con 1600 adobes y se iniciaron los primeros trabajos de fundición de muros.

Figura 1. *Fotografía de la construcción del Museo Comunitario de Chobshi*



Nota. Tapia (2025)

En este mismo documento se expone con entusiasmo la designación del proyecto como Complejo Turístico Chobshi y el proceso de consolidación legal de las escrituras del sitio. Tras estas jornadas de trabajo, el Museo Comunitario de Chobshi fue finalmente completado en el año 2006. Con la inminente apertura del museo, las autoridades asociativas realizaron gestiones con el Ministerio de Turismo, el Ministerio del Patrimonio, la Universidad de Cuenca y la propia municipalidad para ofrecer a sus socios cursos de formación como guías turísticos. Desde el Banco Central del Ecuador, se impartió una serie de conferencias sobre el valor cultural de Chobshi, lo que contribuyó al fortalecimiento de los conocimientos de quienes lideraban el proyecto.

En junio de 2008, el Museo Comunitario de Chobshi abrió oficialmente sus puertas al público. A lo largo de estos 17 años, el museo ha ofrecido diversos servicios gestionados por los miembros de la comunidad. En primer lugar, destaca la exposición de piezas arqueológicas elaboradas en diferentes materiales, que se convierten en testimonio del asentamiento de grupos cazadores-recolectores en la zona y, posteriormente, del desarrollo de grandes culturas como la cañari.

El museo, además de conservar y preservar la memoria ancestral de los pueblos, busca promover una transformación colectiva. Las familias y las mujeres que lideran esta asociación consideran al Museo Comunitario como un medio para generar identidad y transmitir la historia, costumbres y tradiciones de su territorio (Figura 2). Los socios han establecido metas claras y se proyectan hacia el futuro como una comunidad unificada.

Actualmente, ocho familias forman parte del proyecto. La visión de la asociación tiene un enfoque nacional e internacional, con el deseo de constituir un museo capaz de atraer a un grupo constante de visitantes, lo que generará nuevas oportunidades de ingresos que permitirán, con el tiempo, contrarrestar el fenómeno migratorio. En resumen, se proyecta un turismo comunitario pleno y de revalorización cultural.

Figura 2. *Museo Comunitario de Chobshi*



Nota. Tapia (2025).

Los bienes arqueológicos se registran

Como se mencionó anteriormente, los bienes arqueológicos del museo proceden de distintos lugares y diferentes momentos, lo que implica que no existe un registro ni control de la procedencia de los materiales (Figura 3). En este contexto, al no contar con un contexto claro sobre su temporalidad y filiación cultural, se realizó un acercamiento a la definición de cada uno de estos bienes basado en las características físicas del objeto, tales como decoraciones, detalles de manufactura, funcionalidad, entre otros. Además, se identificaron patrones de recurrencia y similitud entre los objetos, lo que permitió proponer una generalización sobre su origen y función. Esta información fue obtenida de los catálogos de museos, glosarios arqueológicos, registros fotográficos y publicaciones académicas, que sirvieron como fuentes complementarias para contextualizar y clasificar los bienes de manera más precisa.

Figura 3. *Equipo de investigación realizando el registro de bienes arqueológicos*



Nota. Proyecto Museo Comunitario de Chobshi (2025).

El conjunto de objetos culturales que se encuentran en el museo arqueológico, custodiado por los integrantes de la Asociación Comunitaria de Chobshi, suma un total de 298 bienes. Según la materia prima con la que están constituidos, los objetos fueron clasificados de la siguiente manera: lítica (246), cerámica (44), metal (4), malacológico (3) y un hueso fáunico —*huayro*— (1), el cual, según referencias etnográficas, corresponde a un objeto de uso ritual relacionado con los velorios en las tradiciones funerarias.

El primer conjunto, conformado por el material lítico, se divide en grupos y subgrupos de acuerdo a la técnica de elaboración (pulida y tallada) y sus formas (Tabla 1).

Tabla 1. *Síntesis de bienes líticos del Museo Comunitario de Chobshi*

Lítica tallada	Nº	Total	Lítica pulida	Nº	Total
Puntas de proyectil	7	131	Hachas	23	85
Raspadores	44		Metates	17	
Raederas	24		Manos de moler	21	
Perforadores	4		Maza	24	
Escotaduras	3		Boleadora		
Cuchillos	9		Mano de mortero		
Lascas	40		Mortero		

Nota. Proyecto Catalogación y puesta en valor de bienes arqueológicos del proyecto Museo Comunitario de Chobshi (2025).

En cuanto al total del conjunto de material cerámico, este se clasificó de la siguiente manera: 3 vasos, 4 cuencos, 4 compoteras, 10 ollas, 13 botellas y 2 cántaros. Adicionalmente, dentro de este grupo se identificaron 8 objetos de cerámica, que corresponden a 4 torteros, 3 *huactanas* —golpeadores— y un objeto no clasificado.

Por otro lado, los 3 bienes malacológicos, aunque no tienen correspondencia con una temporalidad ni filiación cultural específicas, se conservan en el museo como referentes de actividades de intercambio y materias primas utilizadas en la elaboración de bienes suntuarios, como cuentas de collar y colgantes.

Las materialidades se clasifican

Las materialidades son aquellos restos o vestigios culturales —materiales— que permiten la interpretación, inferencia y generación de conocimiento sobre el pasado, y que están directamente asociados a las actividades humanas. Estos pueden incluir estructuras arquitectónicas, artefactos, ecofactos, entre otros. En este sentido, el Museo de Chobshi alberga un conjunto de materialidades que hablan de ese pasado regional y prehistórico, a través de distintos soportes y materias primas: lítica, cerámica, conchas, metal y hueso.

El primer conjunto de artefactos lo constituye el material lítico, el cual fue clasificado según su forma y función. Además, se consideraron otros criterios de identificación basados en la técnica de elaboración, la materia prima y las huellas de uso. En este sentido, los objetos líticos se dividieron en dos grupos: lítica tallada y lítica pulida.

El primer grupo, la lítica tallada, engloba los objetos elaborados mediante la acción de la fuerza de un instrumento de golpe sobre la piedra hasta darle la forma deseada, tanto para desbastar como para afinar los bordes y la base. La forma final de los instrumentos tallados permite percibir las huellas de su elaboración, que incluyen superficies descamadas, marcas concoideas y bordes afilados, los cuales, en ocasiones, conservan filos activos funcionales. A este grupo pertenecen artefactos como las puntas de proyectil, raspadores, raederas, perforadores, escotaduras y cuchillos (Figura 4).

a) Puntas de proyectil: entre las posibles funciones de estos artefactos se encuentra su uso como dardos o partes de lanzas y otros instrumentos de caza. Tienen formas alargadas o en forma de hoja (Salazar, 1979; Echeverría, 1981; Merino, 1994).

b) Raspadores: estos artefactos se utilizan en la preparación de pieles, raspando la superficie para eliminar el material orgánico adherido y permitir su uso posterior (Salazar, 1979; Echeverría, 1981; Merino, 1994). Son herramientas que pueden ser sujetadas a mano o dispuestas en un mango (Winckler, 2006).

c) Raederas: se trata de instrumentos cuya función principal es el raspado de superficies amplias, por lo cual suelen utilizar alguno de los bordes como filos activos.

d) Perforadores: artefactos diseñados para perforar superficies restringidas, generalmente mediante presión.

e) Escotaduras: presentan distintos grados de retoque y utilización, generalmente producto de golpes que dejan una concavidad más o menos pronunciada (Winckler, 2006; Echeverría, 2011).

f) Cuchillo: son aquellos utensilios cuyos bordes son filosos y permiten el corte de diversos productos (Merino, 1994). Generalmente, utilizan los bordes longitudinales de las piezas, que

pueden ser rectos, convexos o ligeramente convexos (Salazar, 1979; Winchkler, 2006).

g) Lascas: piezas que no han sido intencionalmente retocadas, pero que exhiben huellas de utilización, como estrías, pulido o escamas a lo largo del borde.

Figura 4. Artefactos: 1) punta de proyectil; 2) raspador; 3) raedera; 4) perforador; 5) escotadura; 6) cuchillo



Nota. Proyecto Catalogación y puesta en valor de bienes arqueológicos del proyecto Museo Comunitario de Chobshi (2025).

En cambio, los artefactos líticos elaborados con la técnica de la piedra pulida son aquellos que obtienen su forma mediante pulimentos y golpes combinados. Suelen presentar una forma final lisa, con bordes redondeados y pulidos. A este grupo corresponden las hachas, metates, morteros, manos de moler y armas como boleadoras y mazas (Figura 5).

a) Hachas: instrumentos caracterizados por poseer un filo cortante en uno de sus extremos. Las formas más recurrentes son en «T». La técnica empleada incluye tallado, picado, alisado y pulido.

b) Manos de moler: piezas pulidas que se obtienen por fricción y desgaste. Tienen formas alargadas, troncocónicas o cilíndricas, dependiendo de cómo se usen para la molienda (de forma vertical u horizontal). Estas herramientas trabajan desplazándose sobre la cara superior de un metate, donde producen una concavidad que sirve

como soporte y contenedor temporal del producto molido (Winchkler, 2006; Echeverría, 2011).

c) Metates: piedras planas que presentan huellas de uso producidas mediante movimientos horizontales con un objeto móvil. Este artefacto se elabora sobre una roca alargada, achatada o semiesférica por flotación y desgaste (Winchkler, 2006; Echeverría, 2011). Pueden asentarse firmemente sobre el suelo u otra superficie, con la cara superior cóncava o con cierta cavidad aplanada para su uso.

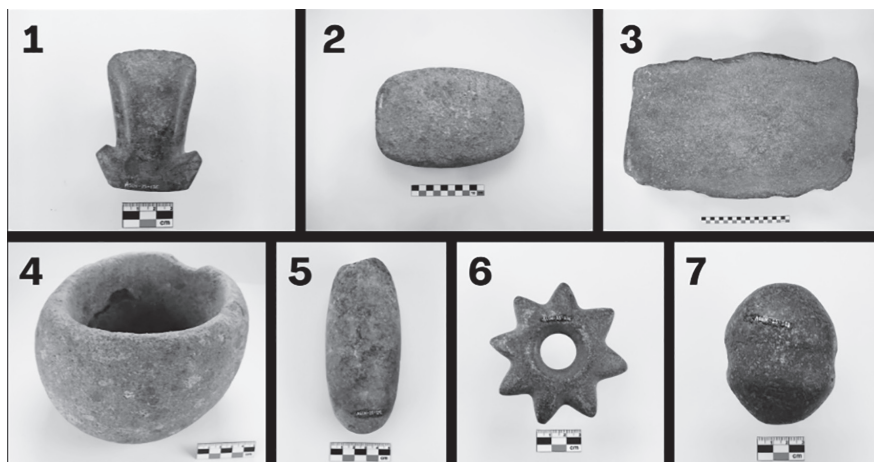
d) Mortero: instrumento utilizado para moler o machacar productos, ya sea por percusión o fricción. Presenta una cavidad en la que se realizan movimientos verticales y/o circulares. También puede utilizarse como machacador (Winchkler, 2006; Echeverría, 2011).

e) Mano de mortero: generalmente se asemeja a un percutor de superficie plana con un extremo activo como machacador, y puede haberse usado también como percutor (Winchkler, 2006; Echeverría, 2011).

f) Maza: arma ofensiva, similar a un mazo de madera, con cabeza de varias formas y materiales. La «estrellada» consiste en una piedra con una perforación central y alrededor de cuatro a nueve puntas. La perforación en el centro permite sujetar el palo resistente que sirve de mango (Echeverría, 2011).

g) Boleadora: arma arrojadiza, utilizada tanto en la guerra como en la caza. Está formada por bolas de piedra unidas con cordeles, y algunos ejemplares tienen una acanaladura en su parte central. La forma común de las boleadoras es esférica o semiesférica (Echeverría, 2011).

Figura 5. *Artefactos líticos: 1) hacha; 2) mano de moler; 3) metate; 4) mortero; 5) mano de mortero; 6) maza; 7) boleadora*



Nota. Proyecto Catalogación y puesta en valor de bienes arqueológicos del proyecto Museo Comunitario de Chobshi (2025).

En otro ámbito, el segundo conjunto de materialidades está conformado por cerámica. La producción cerámica es una de las más extensas, diversas y diagnósticas dentro del universo de objetos arqueológicos presentes en las colecciones de los museos. Generalmente, los objetos cerámicos están relacionados con el cambio de la economía de caza y recolección hacia modos de vida sedentarios, con producción agrícola. La reducción de la movilidad y la generación de excedentes, que pueden almacenarse y transformarse, suelen ser eventos asociados. Entre los objetos y recipientes que integran la colección del museo, se identificaron, según su caracterización morfológica, los siguientes tipos: vasos, cuencos, compoteras, ollas, cántaros, botellas, torteros y huactanas (Figura 6).

a) Vasos: entendidos como utensilios con cuerpo trapezoidal o de cono truncado e invertido, de paredes rectas y evertidas, con cuello moderadamente alto. El diámetro de la boca es más ancho que la base (Echeverría, 2011). Su funcionalidad está orientada a la contención, servicio y empleo para líquidos.

b) Cuencos: los recipientes de este tipo generalmente presentan paredes rectas o evertidas, y los bordes pueden ser ligeramente evertidos,

invertidos o rectos. La proporción de los cuencos está marcada por el diámetro de la boca, el cual debe ser mayor a 2.5 veces el alto y menor a 5 veces el alto; pueden presentar variantes de acuerdo con la presencia de soportes (Buys et al., 1994; Echeverría, 2011). Estos recipientes se emplean principalmente para contener y servir alimentos y bebidas.

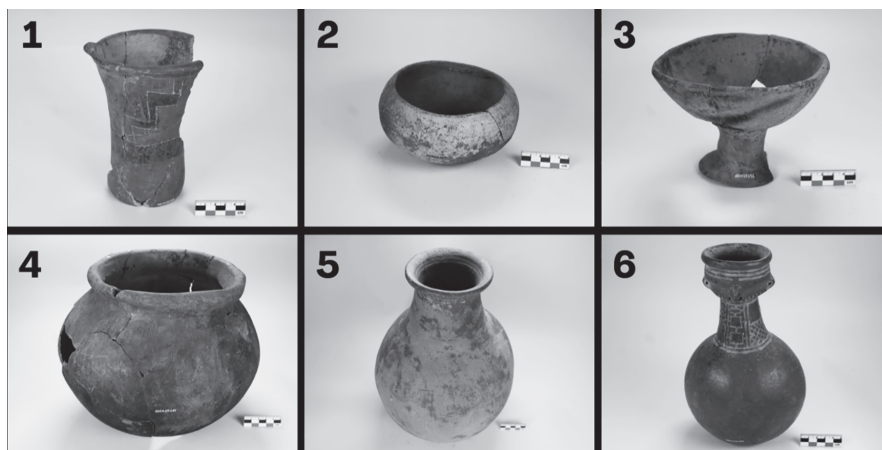
c) Compoterías: recipientes con una forma compuesta, que consta de una parte superior tipo cuenco o plato, asentada sobre un pedestal que puede ser recto, troncocónico o campaniforme, y de tamaños medianos o grandes (Buys et al., 1994). Aunque la forma de estos artefactos es común, no existe una denominación específica, por lo que también se les ha denominado como copa o escudilla (Echeverría, 1981).

d) Ollas: se definen como objetos de uso cotidiano, aunque también existen ejemplares de uso ritual o ceremonial. Generalmente presentan un cuerpo esferoidal, lo que facilita una mejor exposición al fuego (Bray, 1995).

e) Cántaros: para este tipo de recipiente no existe una definición clara, sin embargo, en el presente estudio se ha definido como cántaros a las vasijas de borde evertido, convexo, con cuello cóncavo, cilíndrico, cuerpo elipsoidal prolongado, base cónica, cóncava y anular. El tamaño de estos artefactos varía de mediano a grande (Buys et al., 1994; Echeverría, 2011).

f) Botellas: contenedores de base convexa, con paredes globulares, cuello largo y estrecho. De variados tamaños, generalmente se encuentran decoradas con pintura geométrica en la mayor parte de su superficie, con representaciones antropomorfas en la sección media superior del cuello y borde elaborado con la técnica del modelado (Buys et al., 1994; Echeverría, 2011).

Figura 6. Recipientes: 1) vaso; 2) cuenco; 3) computera; 4) olla; 5) cántaro; 6) botella



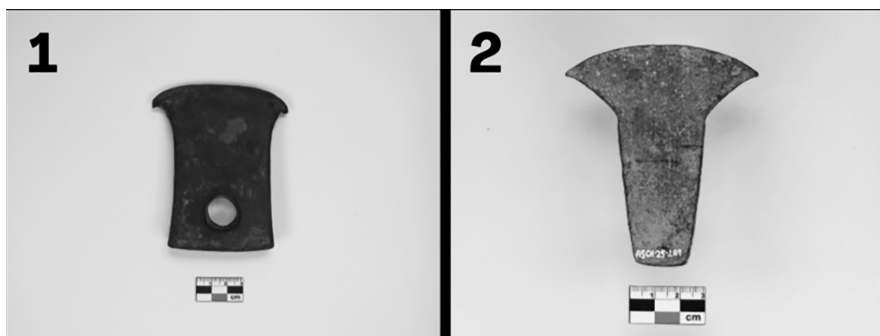
Nota. Proyecto Catalogación y puesta en valor de bienes arqueológicos del proyecto Museo Comunitario de Chobshi (2025).

Para terminar, el conjunto de objetos metálicos de la colección es poco representativo (Figura 7). Estos fueron trabajados principalmente en cobre y probable aleación. Desde el punto de vista tecnológico, se aprecian técnicas de martillado, fundición y moldeado. Entre estos objetos se encuentran:

a) Hachas de cobre: herramientas utilizadas para cortar árboles o leña, cuya hoja o cabeza tiene un filo cortante y está sujeta a un mango. Además de su uso cotidiano, también fueron empleadas como armas de guerra. Algunos de estos objetos, por su morfología y tamaño, pudieron haber tenido un uso ceremonial y comercial (Echeverría, 2011).

b) Hachas moneda: son realizados en lámina de cobre con un perfil en forma de hacha, pero con los bordes levantados. Debido a sus características utilitarias, las hachas moneda fueron consideradas semejantes a una moneda. Sus particularidades indican que fueron objetos para intercambios en una lógica de mercado, pues cumplían con los requisitos de ser útiles, incrementables, portátiles, indestructibles, homogéneos, divisibles, estables y fácilmente reconocibles (Echeverría, 2011).

Figura 7. *Objetos metálicos: 1) hacha utilitaria; 2) hacha moneda*



Nota. Proyecto Catalogación y puesta en valor de bienes arqueológicos del proyecto Museo Comunitario de Chobshi (2025).

El patrimonio se divulga

Todo el conocimiento histórico, práctico y, sobre todo, la memoria de los actores culturales de Chobshi, representado en el Museo Comunitario, constituye un fundamento de educación para el patrimonio arqueológico que debería ser ampliamente difundido. El punto de partida es la concepción de que, más allá de las estructuras académicas convencionales, se presentan dos modelos educativos que desafían el paradigma tradicional: la educación informal y la no formal.

La educación informal se distingue por vincular el aprendizaje con aspectos cotidianos, abarcando conocimientos necesarios para la existencia y el desarrollo humano. En cambio, la educación no formal abarca todas las propuestas educativas que ocurren en entornos que no fueron creados específicamente para facilitar las interacciones de enseñanza-aprendizaje. Este último modelo se vale de estrategias relacionadas con diversos medios y canales comunicativos, como internet, prensa escrita, medios audiovisuales y plataformas digitales, entre otros (Conforti, 2012).

La incorporación de recursos que originalmente no fueron concebidos con propósitos educativos puede resultar fundamental y apropiada dentro del ámbito del proceso de enseñanza-aprendizaje (Ricoy, 2005). Estas prácticas, al funcionar como un complemento a la educación formal, son de naturaleza voluntaria y se dirigen a personas de todas las edades y procedencias (Conforti, 2010). Gracias

a su capacidad para informar sobre eventos recientes y noticias relevantes con un enfoque contextualizado, lenguaje coloquial y diseño práctico y amigable (Figura 8), se convierten en herramientas eficaces para la divulgación del patrimonio.

Figura 8. *Captura de video (dibujos) elaborado para difusión*



Nota. Proyecto Catalogación y puesta en valor de bienes arqueológicos del proyecto Museo Comunitario de Chobshi (2025).

Bajo esta perspectiva, la educación no formal, al presentar diversidad, pluralidad y heterogeneidad, se ajusta a las demandas del entorno y a la realidad inmediata. Por esta razón, juega un papel crucial en el proceso de patrimonialización y revalorización del patrimonio arqueológico. Dado que la transmisión cultural contribuye a la formación de procesos identificativos, comprensivos y respetuosos hacia la diversidad (Fontal, 2016). Por tanto, el patrimonio, por sí mismo, no tiene valor ni deja de tenerlo; es justamente el ser humano quien se lo confiere, y por ello, los valores son múltiples, cambiantes y educables. Es en este contexto donde cobra su verdadero valor la acción educativa (Fontal, 2016).

Entre las características que este tipo de recursos puede ofrecer, según Stocklmayer y Rennie (2017), se encuentran la voluntariedad y la motivación intrínseca. Asimismo, constituye una manera más efectiva de involucrar al público en experiencias vinculadas a la ciencia. Sin embargo, es importante tener en cuenta que la divulgación científica no se limita exclusivamente a los medios de

comunicación; también se manifiesta en museos, escuelas (Figura 9), plataformas web, tribunales, entre otros (Conforti, 2012). De este modo, se pone de manifiesto que el modelo de transmisión en la comunicación científica presenta defectos al suponer que el mensaje transmitido será recibido de manera idéntica a como fue enviado (Stocklmayer y Rennie, 2017).

Figura 9. *Exposición de material comunicacional en Unidad Educativa Sigsig*



Nota. Proyecto Catalogación y puesta en valor de bienes arqueológicos del proyecto Museo Comunitario de Chobshi (2025).

Consideraciones finales

En el ámbito del patrimonio arqueológico se distinguen tres escenarios: investigación, gestión y puesta en valor. Estos escenarios se relacionan con las políticas culturales, el sistema educativo y la comunicación, en virtud de los derechos constitucionales y legales. Esta legalidad jurídica plantea la obligatoriedad de fomentar e impulsar productos, conocimientos y saberes que forman parte de las identidades diversas, además de la salvaguarda de estos, y

su vínculo con los ámbitos de la educación formal y no formal, programados por niveles de formación y sensibilización a lo largo de la vida, tal como lo establece la Ley de Cultura (2016).

En este sentido, el Museo Comunitario de Chobshi se configura como un espacio de memoria e historia del país, además de ser un escenario clave para la educación no formal. Esta característica le permite propiciar la continuidad e implementación de conocimientos, narrativas y discursos que complementan la revalorización del patrimonio arqueológico, siempre que dicho objetivo trascienda el mero hecho descriptivo de las materialidades. Es decir, debe promover un estado reflexivo y crítico sobre el pasado, sus implicaciones y valores en el presente. Por ello, la generación de estos espacios de diálogo en educación no formal permitiría fortalecer los procesos orientados hacia una educación contextualizada y una toma de conciencia sobre el cuidado y preservación del patrimonio por parte de la sociedad. En este contexto, el patrimonio arqueológico se inserta como propiciador de conocimientos, con el propósito de sensibilizar, transmitir y valorar los saberes y las prácticas.

Los procesos de registro y catalogación de bienes arqueológicos, y posteriormente la puesta en valor de las materialidades, en cualquier reserva o museo, deben insertarse en la dinámica de la educación y la comunicación patrimonial. No obstante, esto debe llevarse a cabo de manera interdisciplinaria y sistemática, ya que requiere de un verdadero trabajo previo de investigación e interpretación de los vestigios materiales, así como de la adecuación de esos conocimientos en términos comunicacionales para que sean intelectualmente accesibles a los no expertos. Todo ello sin desconocer el intercambio de saberes que supone una acción educativa y comunicacional en contextos locales, donde habitan grupos que asumen diferentes identidades étnicas, algunas de ellas vinculadas con las culturas prehispánicas.

Referencias

- Bray, T. (1995). El conjunto cerámico del País Caranqui: Una interpretación funcional. *Memoria*, (5), 209–235.
- Buys, J., Camino, B., & Santamaría, A. (1994). *Excavación Arqueológica en Jardín del Este. BEDE, Proyecto ECUABEL-LOTIZADOR DEL VALLE*.
- Conforti, M. (2010). Educación no formal y patrimonio arqueológico. Su articulación y conceptualización. *Intersecciones en Antropología*, 11(1), 103-114. <https://v11n1a08.pdf>
- Conforti, M. (2012). *El rol de la comunicación pública de la arqueología y la educación no formal en la valoración social del patrimonio arqueológico en la provincia de Buenos Aires*. [Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Quilmes] <https://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/169>
- Echeverría, J. (1981). *Glosario arqueológico*. (1.a ed., Vol. 1). Instituto Otavaleño de Antropología. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/9924-opac>
- Echeverría, J. (2011). *Glosario de arqueología y temas afines* (1.a ed., Vol. 1). Ediecuatorial. <https://n9.cl/wc5ml>
- Fontal, O. (2016). Educación patrimonial: retrospectiva y prospectivas para la próxima década. *Estudios Pedagógicos*, 42(2), 415–436.
- Merino, J. (1994). *Tipología Lítica*. Editorial Munibe. <https://n9.cl/mum32>
- Ricoy, M. (2005). La prensa como recurso educativo. Complejidad y pertinencia de su uso en la educación de adultos. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 10(24), 125-163. <https://n9.cl/bydo1>
- Salazar, E. (1979). *El hombre temprano en la región del Ilaló, Sierra del Ecuador*. Universidad de Cuenca.
- Stocklmayer, S. M., & Rennie, L. J. (2017). The attributes of informal science education: A science communication perspective. In P. Patrick (Ed.), *Preparing informal science educators* (pp. 527-544). https://doi.org/10.1007/978-3-319-50398-1_26
- Winckler, G. (2006). *Diccionario de uso para la descripción de objetos Líticos*. Universidad de Buenos Aires. <https://n9.cl/qghln7>

Lista de entrevistas

- Palacios, A. (comunicación personal, 06 de febrero de 2025).
- Saquinaula, N. (comunicación personal, 06 de febrero de 2025).
- Tapia, A. (comunicación personal, 11 de febrero de 2025).
- Vera, N. (comunicación personal, 06 de febrero de 2025).

Memoria y tierra: un acercamiento a la presencia de las mujeres en las haciendas

Michelle Suqui, María Teresa Arteaga,
Xavier Paladines y Jennifer Chillogalli

Desde los modelos coloniales, la posesión de tierras en el actual Ecuador estuvo determinada por una línea patriarcal; es decir, las tierras se heredaban de padres a hijos varones. Entre 1950 y 1990, la mayoría de las propiedades denominadas haciendas en Sigsig fueron poseídas por herederos y familias de influencia socioeconómica (Quiridumbay, 2022). Sin embargo, hubo casos particulares en los que las tierras eran heredadas por mujeres, ya sea por ausencia de hijos varones o por enviudamiento, lo que reflejaba una modificación en los patrones patriarcales, algo que se replicó en varias regiones del continente (Vázquez, 2001).

La relación entre mujeres y tierra ha estado históricamente influenciada por prácticas patriarcales y mentalidad católica, que las ubicó bajo la sumisión de los varones, tanto en cuanto a sus personas como a sus bienes (Martínez, 2005). No obstante, las mujeres campesinas de las zonas rurales del cantón Sigsig trabajaron en las haciendas junto con sus familias hasta la década de 1990. En estas haciendas, desempeñaron diversos roles: como hacendadas, *huasicamas* (encargadas de las labores del hogar) y peonas o jornaleras, cuyo trabajo, aunque a menudo invisibilizado en las historias oficiales, tuvo una relevancia fundamental en la economía agrícola familiar (Buitrón y López, 2019).

Por otro lado, Palomeque (1990) menciona que, en la sierra sur, en las primeras décadas del siglo XX, como consecuencia de un factor demográfico, comenzó un proceso de minifundización o división de las haciendas. La mayor parte de estas tierras, según Contreras (2010), estaba distribuida de manera desigual, de forma que, para 1957, «alrededor de 1000 propietarios que no alcanzaban al 4 % poseían tierras

cuyo valor se aproximaba al 40 % del total de las propiedades rurales» (Monsalve, 1957, p. 94). La estructura de las haciendas comenzó su declive y pasó a ser propiedades con producción de subsistencia. Así, entre 1950 y 1990, las haciendas en Sígsg fueron disminuyendo, y las parcelas y terrenos pasaron a ser propiedades familiares.

La inequidad entre mujeres y tierra se mantiene hasta la actualidad. Según la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, en América Latina, las mujeres poseen un 20 % menos de tierras que los hombres. Además, entre 2009 y 2023, tanto mujeres como hombres tienen un 50 % menos de derechos sobre sus propiedades agrícolas (CEPAL, 2023). En el caso específico de Ecuador, por cada 100 hombres en situación de pobreza extrema, hay 120 mujeres. En este contexto, una de cada cuatro mujeres mayores de 15 años no percibe ingresos monetarios propios (CEPAL, 2023), a pesar de que, según datos de la CEPAL (2020), las mujeres rurales sostienen la seguridad alimentaria, ya que producen un 60 % de lo que se consume a nivel nacional.

Por estas razones, es preciso reconstruir la historia de las mujeres en las haciendas de Sígsg entre 1950 y 1990. Las personas se constituyen a través de la experiencia, la cual debe ser explicada como punto de partida. En palabras de Scott (1991), «interpretar los silencios, las ausencias y los discursos» permite descubrir vestigios físicos de casas de hacienda y relatos orales, fuentes que podrían desaparecer si no se habitan desde una memoria compartida. Este estudio se propone revisar el papel de las mujeres en las haciendas de Sígsg, tomando como eje temporal el periodo comprendido entre 1950 y 1990, debido a la no simultaneidad entre la aparición y la disolución de las haciendas.

Este fenómeno se puede apreciar con claridad en la parroquia Güel, que era una gran hacienda cuyos propietarios eran de origen venezolano. Con el paso del tiempo, esta propiedad fue dividida, dando origen a varias haciendas (Torres y Vinuesa, 2011). Según registros históricos, en 1887, los comuneros de Güel y Delegsol adquirieron las haciendas del señor Antonio Vega, marcando un hito en la propiedad comunal de la tierra (Astudillo, 2018). Sin embargo, esta historia no es compartida por todas las personas que habitan

en Sígsig, lo que indica que la memoria colectiva se ha visto afectada por las dinámicas políticas y sociales. Ricoeur (2003) señala que el recuerdo es una práctica social, y cuando no se realiza, se debilita, lo que pone en riesgo que el pasado se olvide.

El enfoque de este estudio estará centrado en la participación y los roles desempeñados por las mujeres campesinas, a partir de testimonios tanto de mujeres como de hombres que trabajaron en las haciendas o de sus descendientes directos. Esto es crucial para evitar que los relatos se pierdan con el tiempo, especialmente en un contexto donde las nuevas generaciones construyen otras formas de memoria y representación histórica. Las mujeres estaban sujetas a trabajos de jornaleras, mucamas y crianza de animales de granja o pequeños. Generalmente, eran empleadas para labores de cocina y limpieza. Sin embargo, en temporadas de siembra y cosecha, no limitaban sus actividades y participaban en la mayor parte del proceso. El único momento en que no participaban era en la venta, el transporte y la comercialización de los productos. Esta información proviene de seis entrevistas a personas de entre 40 y 70 años, tres mujeres y tres hombres.

Haciendas del Sígsig: producción agropecuaria y comercialización

En el siglo XIX, el cantón Sígsig estaba compuesto principalmente por predios pequeños, con solo una cuarta parte de su territorio conformado por grandes extensiones de tierras. Estas haciendas eran pequeñas en comparación con otras en Ecuador. A pesar de que la mayoría de las familias campesinas eran dueñas de tierras, no lograban cubrir completamente sus necesidades de producción (Palomeque, 1990). Por ello, la población campesina tuvo la necesidad de vincularse a las haciendas en busca de tierras para pastoreo, siembra y vivienda. En Sígsig, las haciendas se asentaron en varias parroquias rurales, como la hacienda Cría Monjas, la hacienda de la Señora Ana Luisa Reyes, la hacienda del señor Samaniego en Ludo, y la hacienda Valdivieso o Balotobar en San José de Raranga.

La hacienda Cría Monjas era productora de cultivos que formaban parte de la dieta básica de la región, como fréjol, papa, arveja y maíz (Chilloalli, comunicación personal, 2023). De manera similar, la hacienda Valdivieso producía

maíz, fréjol y habas (Jiménez, comunicación personal, 2021). Por otro lado, la propiedad hacendaria de la señora Reyes se caracterizaba por sus árboles frutales, tales como aguacate, peras, duraznos, ciruelas Reina Claudia, manzanas chilenas, entre otros, y caña. La hacienda del señor Samaniego cultivaba manzanas, duraznos, maíz, zambos y zapallos. Según Calle (comunicación personal, 2025), estas dos últimas haciendas eran más pequeñas en comparación con las anteriores, puesto que gran parte de su territorio era ladera.

Las cuatro haciendas se especializaron en la crianza de animales grandes y pequeños. En la Cría Monjas había vacas, cerdos, caballos y chivos (Chilloalli, comunicación personal, 2023). En la Valdivieso, criaban cerdos, gansos, patos, cuyes, caballos y vacas, además de contar con maquinaria para la fabricación de quesillo y mantequilla. Según Jiménez M. (comunicación personal, 2021), «en la máquina se ponía la leche y, por un lado, salía la leche descremada, con la cual hacían el quesillo o queso, y en el otro lado salía la mantequilla». En la hacienda de la señora Reyes se criaban ganado vacuno, ovino, porcino, equino, y había piscinas para la crianza de patos. Por su parte, en la hacienda del señor Samaniego también había ganado, especialmente vacuno.

Como se puede observar, las mujeres se encargaban de la producción agrícola, la siembra, la cosecha y el cuidado de los animales. No solo alimentaban y mantenían a los animales, sino que también se encargaban de la recolección de la leche y la fabricación de sus derivados, así como de la reproducción de los animales. Duchimaza et al. (2019) explican que, en la provincia del Azuay, las mujeres son responsables del 50 % de la crianza de ganado porcino, una actividad que representa el 25 % de la producción nacional en carne y el 30 % en grasa de razas ibéricas. Durante la reforma agraria (1960), al asumir roles de propiedad, su participación fue más visible, aunque la falta de políticas públicas ha mantenido la inequidad y el desconocimiento de su trabajo en el ámbito rural.

En cuanto a la comercialización de los productos, en la hacienda Cría Monjas, los productos se vendían en el cantón Gualaceo, y eran los peones quienes se encargaban del traslado. Mientras que las haciendas de Reyes y Samaniego destinaban su producción al centro cantonal. Chilloalli (comunicación personal, 2023) menciona que «cada persona llevaba dos anudos, algunos en caballos

y quienes no tenían los cargaban en la espalda. Salían a las 5 de la mañana y llegaban a las 12 del mediodía a Gualaceo». La ruta de traslado pasaba por «enderiezos», que eran atajos que pasaban por San Bartolomé y San Juan. Los productos de la hacienda Valdivieso eran destinados al mercado de la ciudad de Cuenca. Los peones retiraban la mantequilla y el queso un día antes para partir en la madrugada desde sus hogares hacia Cumbe.

El traslado se hacía en caballos, y aquellos que no tenían caballos alquilaban o pedían prestados a los vecinos. Al llegar a Cumbe, el patrón recibía la mercancía y continuaba el viaje al centro de Cuenca. En cambio, el maíz era llevado por el terrateniente desde la hacienda en carro (Jiménez, comunicación personal, 2025). Generalmente, las mujeres no realizaban estos desplazamientos, ya que se quedaban a cargo del cuidado diario de los animales de granja, ganados, cultivos y todo lo que Federici (2010) denomina «trabajo reproductivo», que incluye no solo las tareas domésticas y de subsistencia, sino también sus propios cuerpos como fuerza reproductiva al servicio de la familia y la comunidad.

Presencia de las mujeres campesinas en las haciendas

Las haciendas presentaban un sistema de trabajo conformado por mayores, secretarios, peones y jornaleros. Los mayores eran capataces indígenas o mestizos que administraban la hacienda y la mano de obra, y mantenían contacto directo con el hacendado, siendo responsables de rendir las cuentas (Barsky, 1988). Según relatos, los mayores se caracterizaban por maltratar a los trabajadores y abusar de su poder (Jiménez, comunicación personal, 2021). Los secretarios, por su parte, se encargaban de registrar los días de trabajo de los peones y la producción de la hacienda.

Las familias campesinas, tanto mujeres como hombres, jóvenes y mayores, trabajaban en las haciendas de Valdivieso y Cría Monjas en calidad de peones. Estos peones realizaban actividades agrícolas y ganaderas a cambio de un terreno denominado huasipungo (Barsky, 1988). El huasipungo se utilizaba para la siembra y el pastoreo de ganado, y algunos peones construían sus casas en este terreno, mientras que otros vivían a las afueras de la hacienda.

Además, cubrían labores como las de *huasicamas*, que no solo incluían trabajos domésticos, sino también tareas en el campo (Jiménez y Chillogalli, comunicación personal, 2025).

Tanto en la hacienda Cría Monjas como en la hacienda Valdivieso, los peones trabajaban alrededor de tres días a la semana (Jiménez y Chillogalli, comunicación personal, 2025). Estas haciendas contaban con unos 40 peones, quienes se encargaban de la siembra, la cosecha, la limpieza del terreno y el cuidado de los animales (Chillogalli, comunicación personal, 2023). En cambio, en la hacienda de la señora Reyes y la hacienda del señor Samaniego, había menos peones y solo en temporadas de siembra y cosecha se incorporaban jornaleros, es decir, familias campesinas que vivían cerca de las haciendas.

En estas haciendas se observa la presencia de mujeres campesinas en calidad de peonas y jornaleras, quienes trabajaban junto a sus familias. Dado que las tareas eran asignadas mediante un sistema de avance, mientras más miembros de la familia acudían a trabajar, más rápido se cubría la carga de trabajo (Jiménez, comunicación personal, 2025). Las mujeres, al igual que los hombres, realizaban actividades agrícolas y ganaderas, ya que la mayoría de los trabajos demandados por la hacienda eran cubiertos por todos los miembros del grupo familiar. Incluso, en actividades como la siembra, deshierbe, aparcado, cosecha y cuidado de los animales, grandes y pequeños, participaban varios integrantes de la familia campesina (Wazhima, comunicación personal, 2025).

María Criollo, expeona de la hacienda de Reyes, recuerda: «Quitaba los montes, sembraba maíz y arvejas, para que los patrones coman y para mí también me daban un poco de maíz. Yo más por los animalitos trabajaba con mis niños pequeños» (Criollo, comunicación personal, 2023). De igual forma, menciona: «Limpiaba los árboles frutales, limpiaba la casa, y cuidaba la hacienda, aunque no laboraba todos los días» (Criollo, comunicación personal, 2023). De manera similar, Fernández recuerda que su «abuelita trabajaba en la hacienda, en donde se hacían adobes y cargaba tejas» (Fernández, comunicación personal, 2023). Estas experiencias reflejan cómo las mujeres desempeñaban un papel fundamental en las actividades productivas y domésticas de las haciendas, contribuyendo a la economía rural. Flores y Sigcha (2018) señalan que las mujeres rurales en

Ecuador han sido responsables de gran parte de la producción agrícola y del cuidado de los animales, a pesar de que su labor ha sido subvalorada y carece de reconocimiento institucional.

Sin embargo, el arado de la tierra y el traslado de la mercancía a los centros cantonales eran actividades realizadas por los hombres, mientras que la preparación de la tonga —comida para el viaje— era una actividad relacionada con las mujeres, ya que cocinar se ha asignado como un rol femenino. Desde la infancia, los hombres aprendían a arar, al igual que las mujeres aprendían a cocinar, pues saber realizar estas actividades era símbolo de ser «buenos hombres» o «buenas mujeres». En cambio, el desgranado del maíz, si bien era una actividad relacionada con las mujeres, también se extendía a niños y niñas. Incluso, la siembra, aunque generalmente era actividad asociada a las mujeres, podía ser cubierta por los hombres en su ausencia.

Las asignaciones en las actividades de la hacienda no solo responden a la división del trabajo, sino que también están cargadas de imaginarios culturales. Por ejemplo, existe la creencia de que las mujeres no deben penetrar la tierra, lo que, de manera similar a las restricciones en la minería (Mazú, 2024), refuerza su exclusión de actividades como el arado (Janson, 2012). Sin embargo, en prácticas como el desgranado del maíz, se observa una mayor flexibilidad, involucrando tanto a mujeres como a infantes. Estas dinámicas reflejan cómo las normas de género y las creencias culturales construyen socialmente la participación en las labores agrícolas, perpetuando desigualdades y limitando el reconocimiento del trabajo femenino en el ámbito rural (FIAN Ecuador, 2015; Vivanco, 2024).

En Ludo, se presenta el caso de mujeres hacendadas, como Ana Luisa Reyes y Teresa Cabrera. Reyes era tratada por los campesinos como «niña Ana», un título que reflejaba el respeto hacia su posición. Por su parte, Cabrera, además de su rol en la hacienda, estableció otras formas de socialización con los pobladores, como maestra en la escuela de la comunidad de Buena Vista. Algunas personas del lugar la recuerdan como una persona generosa, ya que donó un terreno para la construcción de la iglesia y la escuela (Calle, comunicación personal, 2025). Estos dos casos reflejan la existencia de mujeres como dueñas de hacienda, quienes han quedado en la memoria colectiva, no solo por su rol económico, sino también desde el afecto y el respeto de la comunidad.

A través de los testimonios, se evidencia la presencia de las mujeres campesinas en las haciendas de Sígig, tanto como peonas, jornaleras, *huasicamas* y hacendadas. Aunque los hombres representaban a la familia campesina, las mujeres también participaban activamente en las actividades económicas de la hacienda. A pesar de que estos espacios eran jerarquizados, con relaciones verticales y clientelares, las mujeres y sus familias desempeñaron roles clave en la generación de recursos económicos imprescindibles para la subsistencia familiar. En algunos casos, las mujeres también tuvieron la oportunidad de acceder a una extensión de terreno, lo que representa una forma de agencia femenina en un contexto de desigualdad estructural.

Memorias de la lucha en la hacienda: tensiones entre el poder y la jerarquía

Tanto el territorio como el espacio geográfico son la manifestación espacial de diversas dinámicas sociales, dado que son el escenario en el que se desarrollan las interacciones entre las personas (Monroy et al., 2008). Desde esta perspectiva, el espacio físico «al ser un elemento estratégico para la realización del sistema» (Monroy et al., 2008, p. 134), es de interés de grupos o clases sociales que buscan su control. Quien domine dicho sistema tiene la capacidad de modificar el espacio social y físico a su conveniencia, es decir, puede replicar un modelo económico, político e ideológico.

Desde una perspectiva marxista, las relaciones de poder deben entenderse como la capacidad que tiene una clase social para imponer sus intereses objetivos sobre otra (Poulantzas, 2007). Esta dinámica, según Poulantzas (2007), genera una lucha de clases en la que el conflicto se convierte en un elemento estructurante, dando lugar a formas específicas de dominación y subordinación entre las distintas prácticas de clase. Estas tensiones se expresan y reproducen en el territorio, entendido como espacio socialmente construido. En este sentido, Lefebvre (1973) sostiene que las relaciones sociales no existen de manera abstracta, sino que se materializan en el espacio, el cual actúa como su soporte. Así, el poder individual o colectivo se territorializa y se manifiesta en el espacio físico, conformando lo que se conoce como espacio geográfico.

Las haciendas, en tanto espacios físicos, no pueden comprenderse sin considerar las relaciones sociales que las configuran. Como plantea Lefebvre (1973), el espacio social surge de la interacción entre el cuerpo pasivo —asociado a los sentidos— y el cuerpo activo —vinculado al trabajo—, lo que da lugar a un espacio total que, a su vez, estructura y da significado al espacio físico. En este sentido, el cuerpo humano prefigura la organización del espacio social, al tiempo que lo social se materializa en configuraciones físicas concretas. Por ello, la hacienda no debe analizarse únicamente como una unidad productiva o territorial, sino como una representación material de relaciones de poder, jerarquías sociales y estructuras simbólicas inscritas en el territorio.

En este contexto, la Hacienda Valdivieso se configuraba desde la figura de Efraín Valdivieso, el hacendado, quien había establecido relaciones con los peones, que, en su mayoría, se dieron por medio de la intervención del mayoral. El mayoral, como lo denominaban los trabajadores de la Hacienda Valdivieso, era el paralelismo del denominado capataz. De la Fuente (1988) menciona que el capataz era elegido por el hacendado y tenía mayor jerarquía dentro de la hacienda. Este capataz organizaba y ordenaba las actividades productivas.

Una situación similar se dio en la Hacienda Valdivieso, donde, después del hacendado, estaba el capataz. Era la autoridad dentro de la hacienda y actuaba como intermediario entre el hacendado y los peones. De este modo, desempeñaba un papel de administrador del espacio, las actividades y la fuerza laboral. Jiménez recuerda que el mayoral

...era uno Gregorio Fernández, [...] él todo administraba qué van a hacer hoy día, qué van a hacer otro día, todo sabía él. Y mandaba limpiar acequias, el potrero y a varias personas o a cosechar, a coger el maíz. (Comunicación personal, 2025)

Según se recuerda, el trato del mayoral Gregorio Fernández a los peones era bueno, sin embargo, con la llegada de Domingo Carchi, la dinámica cambió. En palabras de Jiménez M. (comunicación personal, 2025), «ese era bravo», pues rememora que cuando tenía 12 años, fue sometido al uso de la fuerza para el cumplimiento de su labor.

... yo como no podía amarrar la reja como para arar [...], se resbalaba, guambra, no había fuerzas. Entonces venía el mayoral este Domingo, cogía esta veta de amarrar [...], y de ahí sí ya me *juteaba* haciéndome rodar y que levante a amarrar la reja y que siga trabajando [...]. Así pues, me endurecía y ya seguía trabajando (Jiménez, comunicación personal, 2025).

De la misma manera, Jiménez y Wazhima (comunicación personal, 2025) recuerdan que los mejores productos para la venta en Cuenca eran tomados por el mayoral, mientras que ellos se quedaban con lo que denominaban «el rechazo de las cosechas». Sobre esta situación, Wazhima (comunicación personal, 2025) menciona que «es que más avispados [audaces] eran ellos, avispados para coger las mejores mazorcas, cogían ellos, no digo que el resto dejaba para nosotros». De este modo, se puede observar que el poder en la hacienda se establecía en dos figuras principales: el hacendado y el mayoral, quienes, siguiendo las ideas de Poulantzas (2007), constituían la clase dominante que imponía sus intereses sobre los de los peones.

En consecuencia, la hacienda se divide en dos centros que simbolizan el poder: la casa principal —casa del hacendado— y la casa del mayoral. Estos espacios se establecían como puntos de control, vigilancia y desigualdad sobre los peones. Mientras el hacendado y el mayoral poseían un espacio propio y confortable, los peones, cuando se quedaban por tiempos largos en la hacienda, improvisaban un tipo de choza que denominaban «cama para pasar las noches» (Figura 1).

Ahí se dormía, si usted podía llevaba la cama [...]. Ahí lo que hacen era, verás, cortaban unos palos de un metro, aquí un palo, aquí otro, aquí otro y acá otro. Seis palos regularcitos de un metro veinte, [...], de ahí sí, encima de esos ponían tablas y tendían una estera y unas cobijitas y eso ya era cama, ahí dormían. (Jiménez, comunicación personal, 2025)

Figura 1. *La señora Rosa Ana Rivera narrando su historia de vida en la parroquia Güel*



Nota. Proyecto de investigación Agua y ancestralidad (2025).

La principal fuerza laboral de la hacienda estaba conformada por personas en condición de peones o *huasipungueros*, quienes estaban bajo el mando del mayoral. Estos trabajadores debían realizar labores en la hacienda tres días a la semana sin recibir una remuneración económica. En cambio, se les otorgaba un terreno para cultivar (Jiménez, comunicación personal, 2025). Los peones eran víctimas del abuso de poder por parte del mayoral, quien agredía de forma física a los peones y sus familias, en ocasiones, por demora en las actividades a cumplir, y en otras, sin un motivo aparente.

Por otro lado, en la Hacienda Valdivieso, existían personas contratadas para ayudar al mayoral (Figura 2). Entre ellas se encontraba un secretario, quien se encargaba de registrar la producción diaria con el fin de pasar cuentas con el mayoral al hacendado, generalmente de manera mensual o según lo solicitara el patrón.

Había un secretario con un cuaderno [...], tenía que anotar todo para dar cuenta al patrón, [...]. Llegaba a la hacienda, tenía un cuarto pequeño, era un joven, un señorito. De ahí si tanto, tanto viene haciendo hoy día la gente, él tenía que todo tener en un cuaderno para dar cuenta al patrón que nomás han hecho durante el mes. (Jiménez. comunicación personal, 2025)

Figura 2. *Doña Bélgica Jiménez narrando sus historias de vida en la hacienda*



Nota. Proyecto de investigación Agua y ancestralidad (2025).

Mujeres y hombres en calidad de peones realizaban actividades de siembra, crianza de animales, trabajo de la lana y la arcilla para la fabricación de ollas, las cuales se encuentran representadas en espacios físicos como potreros y huertas. Sin embargo, esta clase trabajadora estaba subordinada ante la clase dominante, que, mediante su poder, imponía intereses particulares sobre los de los peones y sus familias. Así, la hacienda entera se configuraba como un espacio de poder, dividido entre el hacendado y su ejecutor, el mayoral, con sus dos centros simbólicos: la casa principal y la casa del mayoral. Este grupo, mediante su

posición política, económica y social, se sobreponía a los peones, quienes, debido a su condición de clase, no podían establecer sus propios intereses y terminaban cediendo ante la clase dominante.

En las haciendas de Sígsig, las mujeres desempeñaron roles fundamentales en las labores agrícolas y domésticas. Sin embargo, estaban excluidas de los cargos de poder, como el de mayoral, que se reservaba exclusivamente para los hombres. Esta exclusión se sustentaba en una estructura patriarcal que asignaba a las mujeres funciones subordinadas y negaba el acceso a la toma de decisiones. Estudios sobre organizaciones de riego en la provincia del Cañar evidencian que, incluso en estructuras comunitarias, las mujeres ocupan solo el 19 % de los cargos directivos, limitándose a funciones de secretaría, tesorería y vocalía, mientras que los hombres controlan la toma de decisiones (Morales y Tacuri, 2010). Estas dinámicas reflejan cómo las estructuras de poder en el ámbito rural han sido históricamente masculinas, relegando a las mujeres a roles secundarios y negándoles oportunidades de liderazgo y autonomía.

Conclusiones

En conclusión, la historia de la propiedad de tierras en Sígsig, especialmente en lo relacionado con las mujeres, refleja una larga tradición patriarcal que ha condicionado el acceso y control sobre los recursos. A lo largo del tiempo, las mujeres, a pesar de su rol esencial en las labores agrícolas y en la economía familiar, han sido sistemáticamente invisibilizadas en las narrativas históricas oficiales. El análisis de la estructura social de las haciendas entre 1950 y 1990 evidencia una transición importante, en la cual las grandes propiedades fueron divididas, pero la inequidad de género en el acceso a la tierra persiste. Aunque la memoria colectiva de la región ha sido fragmentada por las dinámicas políticas y sociales, es crucial rescatar los testimonios y las experiencias de las mujeres campesinas. A través de este estudio, se busca visibilizar los roles de las mujeres en las haciendas para que se reconozca y valore su participación en la historia agrícola y social del cantón Sígsig.

La organización territorial y productiva del cantón Sígsig refleja una economía predominantemente campesina, con una presencia limitada pero significativa de haciendas que cumplían funciones clave en la producción agrícola y ganadera. Estas unidades productivas, aunque pequeñas en comparación con otras regiones del país, se convirtieron en espacios fundamentales para el sustento de muchas familias campesinas, que, ante la insuficiencia de sus propias tierras, recurrieron a ellas para complementar sus medios de vida. La diversidad de cultivos y la crianza de animales en estas haciendas evidencian un modelo agropecuario auto-sostenido que respondía tanto a las necesidades alimenticias locales como al comercio en zonas cercanas como Gualaceo y Cuenca. Además, el rol de las mujeres fue central en estas dinámicas productivas, siendo ellas quienes sostenían buena parte de las tareas agrícolas y pecuarias, mientras los hombres se desplazaban para la comercialización.

El sistema de trabajo en las haciendas del cantón Sígsig estuvo marcado por una jerarquía rígida y por relaciones laborales profundamente desiguales, donde los mayores ejercían control y, muchas veces, violencia sobre los peones y jornaleros. Sin embargo, las familias campesinas, impulsadas por la necesidad de acceso a tierra mediante el huasipungo, participaron activamente en las labores agrícolas y ganaderas. En este contexto, las mujeres desempeñaron un rol clave, no solo como apoyo doméstico, sino como trabajadoras directas en las actividades del campo. Su participación fue esencial para sostener la economía de las haciendas y garantizar la reproducción de las unidades familiares campesinas.

Referencias

- Astudillo, H. (2018, noviembre). *Parroquia de Güel*. Patrimonio Cultural de Sigsig. <https://sigsigpatrimoniocultural.blogspot.com/2018/11/parroquia-de-guel.html>
- Barsky, O. (1984). La Reforma Agraria Ecuatoriana. Corporación Editora Nacional. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/20974>
- Buitrón, V., & López, M. (2019). El trabajo femenino indígena en la economía agrícola familiar en la Amazonía del Ecuador. *Espacio y Desarrollo*, (33), 67-89. <https://doi.org/10.18800/espaciodesarrollo.201901.004>
- Calderón, L., y Túquerres, E. (2023). *Relatos audiovisuales, memoria oral e histórica: Experiencias de trabajadores y mujeres en las haciendas durante los años 60, en la parroquia La Esperanza-Imbabura*. [Tesis de grado Universidad Central del Ecuador].. <http://www.dspace.uce.edu.ec/handle/25000/30467>
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2023). *Indicadores clave de género: América Latina y el Caribe*. https://www.cepal.org/sites/default/files/events/files/indicadoresclavegenero_precsw_vf.pdf
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2023). *Nota para la Igualdad N.º 4 – Mujeres rurales, seguridad alimentaria y pobreza*. https://oig.cepal.org/sites/default/files/nota_para_la_igualdad_4_rio_20_final.pdf
- Córdova, R. (2003). Acceso de las mujeres a la tierra y patrones de herencia en tres comunidades ejidales del centro de Veracruz. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 24(93), 161–190. De la Fuente, A. (1988). Aguardiente y trabajo en una hacienda catamarqueña colonial: La Toma, 1767-1790. *Anuario IEHS*, 3, 91-121. <https://ojs2.fch.unicen.edu.ar/ojs-3.1.0/index.php/anuario-ies/article/download/2627/247>
- Duchimaza, D., Morocho F, X., Bertot , J., Vázquez , Á., Guevara , R., Ochoa , R., y Guevara , G. (2019). Recursos, comportamiento reproductivo y cuidado animal de unidades de crianza equina en el Azuay, Ecuador. *Revista de Protección Vegetal*, 31(2), http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S2224-79202019000200018
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños. <https://n9.cl/calibanbruja>
- FIANEcuador. (2015). *Las mujeres rurales en Ecuador: Aportes para la construcción de la soberanía alimentaria*. <https://fianecuador.org.ec/las-mujeres-rurales-en-ecuador-aportes-para-la-construccion-de-la-soberania-alimentaria/>
- Flores, J., y Sigcha, A. (2018). *Las mujeres rurales en Ecuador*. Sistema de Investigación sobre la Problemática Agraria en Ecuador. https://mujerestierrayterritorio.org/wpcontent/uploads/2023/06/MujeresRurales_Ecuador.pdf
- González, L. (2015). *Poder local, justicia social y reacción paramilitar: Violencia en los Montes de María (1965-2010)*. [Tesis de doctorado, Universidad de Barcelona.].
- Guerrero, A. (1977). *La Hacienda Precapitalista y la Clase Terrateniente En América Latina y su Inserción en el Modo de Producción Capitalista: el Caso Ecuatoriano*. Institute of Latin American Studies. <https://ageconsearch.umn.edu/record/324555?v=pdf>
- Janson, H. (2012). *Interculturalidad y género en la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi* [Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar]. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/4011>
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing. <https://istoriamundial.files.wordpress.com/2016/06/henri-lefebvre-la-produccion-del-espacio.pdf>
- Martelo, E. y De Vargas, R. (2012). Mujeres y tenencia de la tierra en Salvatierra, Guanajuato. *Ra Ximhai*, 8(2), pp. 213-230. <https://www.redalyc.org/pdf/461/46123333020.pdf>
- Martínez, A. (2005). Presentación. En L. León & M. Rodríguez (Eds.), *¿Ruptura de la*

- inequidad? Propiedad y género en la América Latina del siglo XIX (pp. 9–17). Siglo del Hombre Editores.
- Mazú, V. (2024). *El cine como relator de la historia en los márgenes del Estado* (1.^a ed.). Universidad Nacional de la Patagonia Austral.
- Monroy, J., Pérez, J., & García, D. (2008). Los espacios del poder- Desarrollo local y poder local en los procesos de localización industrial y desarrollo socioeconómico: el caso de Atlacomulco, Estado de México, 1980-2002. *Investigaciones geográficas*, (67), 130-147. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-46112008000300009
- Morales, V. y Tacuri, M. (2010). *Acceso y participación de las mujeres en puestos de dirección en las organizaciones de riego en la provincia del Cañar, período 2009: Un análisis desde un enfoque de género* [Tesis de licenciatura, Universidad de Cuenca]. <https://dspace.ucuenca.edu.ec/handle/123456789/3014>
- Morales Troya, A. M. (2019). El impacto de la herencia patriarcal de la hacienda en la vida de las mujeres afroecuatorianas en la Sierra Norte ecuatoriana. *Revista Andina de Estudios Políticos*, 9(2), 80-93. <https://doi.org/10.35004/raep.v9i2.153>
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura. (2023). *Women's ownership of agricultural land (SDG indicator 5.a.1)*. <https://www.fao.org/sustainable-development-goals-data-portal/data/indicators/5a1-women-ownership-of-agricultural-land/es>
- Perrot, M. (2008). *Mi historia de las mujeres*. Fondo de Cultura Económica.
- Poulantzas, N. (2007). *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista* (trigésima ed.). Siglo veintiuno editores.
- Rodríguez Vásquez, M. J. (2021). *Enfoque de género: rol de la mujer rural en la agricultura ecuatoriana* [Examen complejo, Universidad Técnica de Babahoyo]. <https://dspace.utb.edu.ec/handle/49000/1026>
- Quiridumbay, R. (2022). *Hacienda y memoria: configuraciones sociales y vida cotidiana en San Gerardo (1950-1990)* [Tesis de Licenciatura, Universidad de Cuenca]. <http://dspace.ucuenca.edu.ec/handle/123456789/39639>
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido* (A. Neira, Trad.). Editorial Trotta. <https://n9.cl/5ah3b>
- Scott, J. W. (1991). *La experiencia*. En J. Butler y J. W. Scott (Eds.), *El género: la historia y los usos de una categoría útil* (pp. 59–80). México: Fondo de Cultura Económica. <https://n9.cl/guelau>
- Torres, L. y Vinuesa, M. (2011). *Registro del Patrimonio Inmaterial de la parroquia de Güel, cantón Sigsig, provincia del Azuay* [Tesis de Licenciatura, Universidad del Azuay].
- Vargas, R., y Zapata, E. (2012). Mujeres y tenencia de la tierra en Salvatierra, Guanajuato. *Ra Ximhai*, 8(2.), 213-230. <http://dspace.uazuay.edu.ec/handle/datos/6102>
- Vázquez, V. (2001). Género y tenencia de la tierra en el ejido mexicano: ¿la costumbre o la ley del Estado? *Estudios Agrarios*, 18, 117-146. <https://n9.cl/ju7mc>
- Vivanco, G. (2024). *Mujeres rurales: trabajo no remunerado que alimenta al Ecuador*. Conexión PUCE. <https://conexion.puce.edu.ec/mujeres-rurales-trabajo-no-remunerado-que-alimenta-al-ecuador/>

Minería, afectaciones al patrimonio biocultural y respuestas comunitarias

Estefanía Palacios, Lizbeth Criollo,
Salomé Baculima y Araceli Nugra

Sígsig posee una profunda herencia minera. Los primeros registros de explotación y uso de metales como el oro se remontan a la época prehispánica, con un notable auge durante los períodos cañari y, posteriormente, inca. Las características físicas de la región austral del Ecuador se distinguen por su alto potencial aurífero, el cual, en determinados momentos históricos, representó una fuente de sustento para sus habitantes. Sin embargo, en la actualidad, la minería se ha convertido en una de las actividades humanas más destructivas para los paisajes bioculturales, especialmente en zonas donde la abundancia de recursos minerales coexiste con ecosistemas frágiles y patrimonios culturales de alta sensibilidad, como sitios arqueológicos profundamente arraigados en la memoria colectiva, tal como ocurre en el cantón Sígsig.

La minería escasamente regulada y supervisada no solo provoca la degradación de los recursos naturales mediante la deforestación y la contaminación de suelos y cuerpos de agua, sino que también genera impactos profundos en las dinámicas culturales y sociales de las comunidades locales, ya que estos elementos poseen un valor simbólico y cultural para ellas. Entre los principales impactos generados por la minería se encuentran el debilitamiento de la cohesión comunitaria debido a los conflictos entre quienes apoyan y quienes rechazan la actividad minera, así como la contaminación severa de los recursos naturales. En el cantón Sígsig, son los propios habitantes, particularmente los miembros de la comuna indígena de San Sebastián, quienes asumen la responsabilidad de vigilar y proteger sus territorios ancestrales frente a cualquier forma de extractivismo que amenace su patrimonio biocultural.

El concepto de patrimonio biocultural reconoce la profunda interrelación entre la biodiversidad —naturaleza— y la diversidad cultural —saberes, prácticas, lenguas y cosmovisiones— de los pueblos. Desde esta perspectiva, los elementos naturales, como ríos, montañas, semillas, suelos o especies vegetales, no son únicamente recursos ecológicos, sino que poseen también valores culturales, simbólicos, espirituales y de identidad para las comunidades humanas que han convivido con ellos a lo largo de generaciones (Muñoz et al., 2018).

La actividad minera en Sígsig ha afectado de manera significativa los cuerpos de agua, que, además de su importancia ecológica, desempeñan un papel central en las narrativas identitarias del pueblo cañari. Elementos como las lagunas de Ayllón y Nárig, los ríos Santa Bárbara y Pamar, así como zonas de reserva o presencia hídrica como el cerro Fasayñan, El Pailón y el Cañón del Diablo, constituyen no solo espacios naturales, sino también territorios cargados de memoria, simbolismo y significado cultural.

En este contexto, el presente artículo tiene como objetivo identificar cómo la actividad minera ha avanzado y transformado el paisaje hídrico del cantón Sígsig en los últimos 12 años. Asimismo, busca visibilizar las formas de subsistencia y resistencia que han surgido frente a los impactos y daños ocasionados por esta actividad extractiva, desde una perspectiva interdisciplinaria que no solo pone en evidencia los perjuicios ambientales y sociales, sino también las respuestas territoriales y comunitarias ante dicha problemática.

El estudio se estructura en tres momentos: en primer lugar, se presenta una línea de tiempo que recoge las principales etapas históricas de la minería en el cantón; en segundo lugar, se realiza un análisis multitemporal del efecto de la minería sobre el paisaje hídrico de Sígsig, haciendo énfasis en el impacto a las áreas arqueológicas; y, finalmente, se sistematiza información relevante sobre eventos en los que la comuna indígena de San Sebastián ha participado activamente como parte del frente de resistencia antiminera.

Línea de tiempo de la actividad minera en el cantón Sígsg

La actividad minera en el cantón Sígsg posee una historia de larga data. Se tiene conocimiento de que las poblaciones cañari e incas dominaban técnicas avanzadas de fundición de metales como el oro y la plata, los cuales utilizaban para la elaboración de artefactos tanto sagrados como de uso cotidiano. Durante la época colonial, esta práctica fue retomada por los españoles en el siglo XVI, quienes se establecieron principalmente a orillas del río Santa Bárbara con el objetivo de explotar los recursos minerales de la zona. Esta actividad dio impulso a la fundación del asentamiento de San Sebastián de Sígsg y se consolidó como la principal fuente económica de los colonizadores, atrayendo a numerosos españoles en busca de oro.

Tras la conformación del Ecuador como República en 1830, la minería continuó siendo una fuente económica clave para Sígsg y la región sur del país. En 1837, el presidente Vicente Rocafuerte emitió un decreto que ordenaba la explotación de las minas, además de declarar derechos de importación para los equipos mineros. En 1921, un geólogo estadounidense recibió una licencia para explotar minas en el Cojitambo y en Cuenca, y se llevaron a cabo explotaciones en minas de Nulti, Paccha y Santa Ana. En 1991, se dictó una nueva ley de minería que mantenía los principios de dominio del Estado sobre minas y yacimientos. Finalmente, en 2008, se expidió el mandato minero, que extinguiría todas las concesiones mineras que no hubieran sido legalizadas y que no contaran con su respectivo Estudio de Impacto Ambiental (Morejón, 2012).

No obstante, con el paso del tiempo, esta actividad fue perdiendo protagonismo, dando lugar a un cambio en la dinámica económica local. El auge minero fue sustituido progresivamente por actividades agrícolas y artesanales, entre las cuales destacó el tejido de paja toquilla, que fue adquiriendo cada vez mayor relevancia. Como consecuencia, la actividad minera se redujo y pasó a realizarse de forma irregular y marginal (Figura 1).

Figura 1. *Zoila Brito y Félix Buele comparten las herramientas antiguas que se empleaban para separar el oro de manera artesanal*



Nota. Proyecto de investigación Agua y ancestralidad (2025).

El crecimiento del comercio ilegal, especialmente de oro, en Ecuador ha sido impulsado por diversos factores, entre los cuales se destacan los altos niveles de informalidad y pobreza, la presencia de yacimientos minerales en zonas de difícil acceso que dificultan el control estatal, y la influencia de redes de minería ilegal provenientes de países fronterizos como Colombia y Perú (Mongabay, 2024). En los últimos 15 años, la actividad minera, particularmente la ilegal, ha tenido un impacto significativo en el país. En la región austral, esta problemática se ha asentado con fuerza en cantones como El Pan, Sevilla de Oro y Sígsig.

En la siguiente línea de tiempo (Tabla 1) se evidencia la presencia continua de la minería ilegal en Sígsig en los últimos doce años, según información recopilada de periódicos impresos y digitales de Ecuador. Cabe destacar que hay un vacío en 2014 y años anteriores al mismo, debido a la falta de documentación adecuada que permita dar a conocer los hechos suscitados en esos años.

Tabla 1. Línea de tiempo del avance minero en Sígsg de los últimos 12 años

Año	Acontecimiento
2013	-Los acusados de minería ilegal deberán restaurar el bosque protector de la cuenca del río Paute. -235 policías y 105 militares, junto con el Ministerio del Ambiente y la Agencia de Regulación y Control Minero, encontraron la zona afectada por la minería aurífera en la Cuenca del río Paute; incautaron cinco campamentos y detuvieron a 41 personas. -Zona minera sin permiso.
2015	-El GAD Municipal de Sígsg, comités y organismos de la sociedad civil y las comunidades llevan a cabo el seguimiento de la inspección de la vía Sígsg-Infiernillos, ubicada en la cuenca del Río Santa Bárbara, la cual no está cumpliendo obligaciones ambientales. -Veedores alertan sobre afectación ambiental en el cantón Sígsg.
2017	-Los veedores junto con la Facultad de Ingeniería Ambiental de la Universidad de Cuenca han visitado las concesiones mineras que están generando afectaciones ambientales en la zona. Pese a la suspensión minera, se sigue explotando y hay destrozos ambientales. -Comuna rechaza la minería.
2018	-La actividad minera se podía contar con los dedos, a simple vista se ven altas montañas rodeadas de nubes, pero al adentrarse el panorama cambia; entre los bosques frondosos y junto al río están casetas precarias y maquinaria pesada, hombres con botas y caucho entran y salen del agua. -Azuary: existe preocupación por explotación minera en el cantón Sígsg.
2019	-La Dirección Provincial de Gestión Ambiental informó que se registra un alto índice de plomo y mercurio en el agua para el consumo de la ciudadanía.
2020	-Operativo contra la minería ilegal en Sígsg. -Entidades de cuidado del ambiente ejecutaron una operación contra la minería ilegal en el sector del río Ayllón, identificando un asentamiento donde se realizaban actividades de extracción de material mineralizado de forma ilegal. -Cierre del tramo vial ante la minería ilegal.
2021	-El alcalde del Sígsg manifestó que este acto administrativo contempla cerrar el acceso a una serie de actividades que se realizan de forma ilegal, situación que preocupa a todos los habitantes ya que deteriora el medio ambiente. -La minería ilegal avanza hacia un bosque protector en Sígsg
2022	-La minería ilegal se ha tomado la parte alta del río Santa Bárbara. En la zona de Infiernillos, el agua se ve turbia y en medio del bosque nativo se han instalado campamentos; aunque no es de fácil acceso, los mineros se han ingeniado para llegar con herramientas. -Sígsg no es apta para la vida acuática y silvestre
2024	-La minería ilegal acorrala al cantón Sígsg, en donde su alcalde y técnicos municipales han enfrentado amenazas; los operativos son un riesgo y el río Santa Bárbara sufre una contaminación de metales pesados. -Destruyen campamentos de minería ilegal en Sígsg
2025	-Las Fuerzas Armadas realizaron un operativo contra la minería ilegal en el cantón Sígsg, en los sectores de Ayllón, Gallos e Infiernillos, teniendo como resultado la destrucción de campamentos improvisados y de maquinaria como excavadoras, bombas de agua y dagas.

Nota. Amaya (2019); Campoverde (2020); Pérez (2021); Beltrán (2022).

Un repaso de las acciones policiales y militares realizadas en la zona durante, al menos, la última década, refleja las limitaciones del Estado para ejercer un control efectivo sobre la actividad minera. En 2013, miembros de la Policía y las Fuerzas Armadas desalojaron a un grupo de más de 40 personas vinculadas con la minería ilegal, lo que marcó una señal del avance minero en las zonas altas del cantón. Este operativo permitió identificar progresivamente el *modus operandi* de estos grupos, evidenciando las dificultades para erradicar la minería ilegal en el territorio (Quijano, 2020).

Análisis multitemporal del impacto de la minería al patrimonio biocultural

Las concesiones auríferas, tanto las artesanales de pequeña escala como la minería ilegal, han transformado profundamente el territorio y las formas de vida de la población. El territorio puede entenderse como un ecosistema que integra elementos naturales —como el clima, el agua, el suelo, la flora y la fauna—, sociales y culturales, los cuales están en constante transformación (Valderrama et al., 2023). En otras palabras, no se trata únicamente de dinámicas ecológicas ni de un espacio delimitado políticamente, sino que también está moldeado por prácticas humanas, relaciones de poder, apropiación y los significados que se le atribuyen, los cuales le dan sentido.

Las mayores concesiones mineras en Sigsig se ubican en la zona nororiental de la cabecera cantonal, cerca del río Santa Bárbara. Otra se encuentra en la parroquia San Bartolomé, donde abarca casi la totalidad del territorio. Además, en la zona sur de la parroquia Jima y en otras áreas que comparten territorio con los cantones de Nabón, Girón y Cuenca (GAD Municipal de Sigsig, 2012). En este contexto, los campamentos mineros (Figura 2) se sitúan a orillas de los ríos y consisten en tiendas improvisadas con techos de plástico negro y estructuras con columnas de madera (Ministerio del Ambiente, Agua y Transición Ecológica, 2013).

Figura 2. *Campamentos de minería aurífera aluvial en zonas altas de Sigsig en 2013*



Nota. Luis Dumas (8 de febrero de 2013). La otra cara de la minería en Sigsig. Captura de Youtube.

En el año 2015, la Agencia de Regulación y Control Minero (ARCOM) estableció que, en el cantón Sigsig, la intervención minera abarca aproximadamente un área de 5.190 hectáreas, distribuidas en ocho concesiones. Estas concesiones se encuentran ubicadas en las mismas zonas previamente mencionadas: cuatro en la cabecera cantonal, tres en la parroquia Jima y una en la parroquia San Bartolomé (GAD Municipal del Sigsig, 2015). Para el año 2016, la comunidad sigseña comenzó a denunciar, a través de plataformas como Facebook y X —ex Twitter—, el cambio en el color y el olor del Río Santa Bárbara, lo que despertó una creciente preocupación por los impactos ambientales de la minería en la zona.

En febrero de 2018, en los alrededores de los ríos Alcacay y Ayllón, se produjo un incendio que facilitó el acceso de campamentos mineros a estas áreas. Los principales denunciantes de este hecho fueron miembros de la Comuna Indígena San Sebastián (Sánchez, 2020). En los años siguientes, se continuaron sumando denuncias sobre la minería ilegal con maquinaria pesada en las zonas boscosas del cantón, así como la preocupación por el nivel de contaminación y la reducción del caudal de los ríos (Beltrán, 2022). Además, diversos operativos de inspección llevados a cabo por el ejército, la policía, la Agencia de Regulación y Control de Energía y Recursos No Renovables, y la gobernación del Azuay, han

encontrado campamentos mineros que almacenaban combustible, mangueras, cobijas, vestimenta, trajes para bucear, maquinaria industrial minera y residuos de combustible en el agua (Figura 3).

Figura 3. a) *Máquinas en el río Santa Bárbara*; b) *Río Santa Bárbara (Infiernillos)*



Nota. Sigsig Cantón (2020); Prefectura del Azuay (2022).

En agosto de 2021, el gobierno provincial del Azuay clausuró una vía de 3,5 km en Curuncay-Infiernillos, utilizada para transportar diversos objetos vinculados con la minería. Sin embargo, los mineros comenzaron a abrir otras rutas, eludiendo así las restricciones impuestas. Ante esta situación, los miembros de la comuna San Sebastián asumieron la responsabilidad de vigilar la zona. No obstante, a pesar de sus esfuerzos, aseguran que nuevos grupos armados han aprovechado la existencia de concesiones para minería artesanal para ingresar y disfrazar sus actividades ilícitas.

Según el GAD Municipal de Sigsig (2023-2027), una de las principales preocupaciones es la alteración del curso natural del río Culebrillas, afluente del Río Santa Bárbara, debido a las actividades mineras, como la tala de la vegetación para la instalación de campamentos.

La Dirección Zonal 6 del Ministerio del Ambiente, Agua y Transición Ecológica (MAATE) informó que existen alrededor de 23 concesiones (16 inscritas y 7 en trámite) para pequeña minería y minería artesanal en la parte alta del cantón,

donde se ubica Ayllón y otros sectores (Pérez, 2024). De manera similar, el GAD Municipal de Sigsig (2023-2027) menciona que la minería ilegal ha dificultado las respectivas inspecciones de seguimiento y control, debido a que estas áreas son peligrosas y conflictivas. Además, estas actividades se realizan dentro del área de bosque y vegetación protectora del río Shio-Santa Bárbara, la cual está compuesta en un 50 % por páramo y un 35 % por bosque nativo. De acuerdo con el Art. 16 del Libro III del Régimen Forestal, los bosques y vegetación protectores son:

Formaciones vegetales, naturales o cultivadas, arbóreas, arbustivas o herbáceas, de dominio público o privado, en cabeceras de cuencas hidrográficas o en zonas que por sus condiciones climáticas, edáficas e hídricas no son aptas para la agricultura o la ganadería. Cumple con las funciones de conservar el agua, el suelo, la flora y la fauna silvestre, además de reducir los riesgos por inundación, erosión y la sequía, por lo cual no deberían ser intervenidas por ninguna actividad antrópica.

En diciembre de 2023, se realizó nuevamente un estudio sobre la calidad del agua y del suelo en la zona de Infiernillos. Para 2024, dicho estudio fue puesto en conocimiento de las autoridades y de los pobladores. Los resultados detallaron que la actividad minera está alterando el estado natural del río Santa Bárbara, debido a la presencia de materiales pesados como plomo, mercurio, cianuro, arsénico, cadmio, plata, entre otros. Adicionalmente, el estudio indica que las zonas afectadas (Figuras 4, 5 y 6) se encuentran dentro del corredor de conectividad Sangay-Podocarpus y del territorio de la comuna de indígenas San Sebastián (Pazán, 2024).

Figura 4. *Vista satelital de 2015 del río Santa Bárbara, cerca de la concesión San Sebastián, Sigsig*



Nota. Google Earth (2025).

Figura 5. *Vista satelital de 2018 del río Santa Bárbara, cerca de la concesión San Sebastián, Sigsig*



Nota. Google Earth (2025).

Figura 6. *Vista satelital de 2023 de una parte del río Santa Bárbara, cerca de la zona de la concesión San Sebastián, Sigsig*



Nota. Ejército Ecuatoriano (2023). Sobrevuelo para evaluar el daño de la minería ilegal en Sigsig. [Fotografía]. Facebook.

A partir de lo anteriormente expuesto, los resultados evidencian un incremento significativo de la actividad minera en las zonas altas del cantón Síg sig, áreas que constituyen el origen de las principales fuentes hídricas y donde predomina la cobertura boscosa. Un caso emblemático es el río Santa Bárbara, que recorre los cantones de Síg sig, Gualaceo y Chordeleg. Este río ha sido históricamente una importante fuente de extracción de minerales a nivel provincial; sin embargo, en la actualidad presenta altos niveles de contaminación. A continuación, se detallan los principales cambios observados en el paisaje hídrico del río Santa Bárbara:

- a) Alteración de los cauces de los ríos: la extracción de minerales ha provocado cambios en el curso de los ríos, generando procesos de erosión y colmatación en las zonas intervenidas. Estas modificaciones alteran el flujo natural del agua y afectan la dinámica hidrológica de los ecosistemas acuáticos.
- b) Contaminación del agua: la descarga de materiales tóxicos, partículas finas y otros compuestos químicos utilizados en el proceso de extracción ha incrementado la turbidez del agua, lo cual se evidencia en una coloración amarillenta o rojiza. Esto indica la pérdida de transparencia y calidad del agua, afectando su potabilidad y su capacidad para sustentar la vida acuática.
- c) Deforestación y pérdida de biodiversidad: la remoción de la cobertura vegetal en áreas intervenidas por la minería ha alterado los hábitats de diversas especies, como peces y anfibios, además de modificar los flujos hídricos esenciales para el funcionamiento de los ecosistemas.

El impacto ambiental de la minería no se manifiesta de forma aislada, sino que está estrechamente vinculado con dimensiones socioculturales que afectan directamente a las comunidades locales. Estas afectaciones se evidencian en diversas formas:

- a) Limitación del acceso al agua: especialmente en poblaciones indígenas como la Comuna San Sebastián, se observa una restricción en el acceso a agua potable, un derecho fundamental establecido en el artículo 318 de la Constitución de la República del Ecuador (2008). A pesar de que el agua es un patrimonio nacional estratégico y de dominio público, la minería pone en riesgo tanto su disponibilidad como su calidad.

- b) Conflictos territoriales: la minería ha generado disputas por el uso y control del suelo, creando tensiones entre diferentes actores con intereses divergentes sobre el territorio, lo que agrava las problemáticas locales.
- c) Polarización social en torno a la minería: existen opiniones divididas en la comunidad respecto a la presencia de la minería en el cantón. Estas tensiones se han visto amplificadas por el debate público y la intervención de entidades estatales en campamentos mineros ubicados en Sígsig, tema ampliamente difundido a través de redes sociales.
- d) Migración e inseguridad: la llegada de personas foráneas vinculadas a la minería ha generado preocupación entre los habitantes locales, quienes perciben un aumento en los riesgos asociados, tanto sociales como de seguridad.
- e) Alteración de prácticas culturales: muchas de las prácticas culturales de las comunidades locales están profundamente arraigadas al territorio y dependen de los ciclos ecológicos del agua, la tierra y los recursos naturales. La minería altera estos ciclos, afectando las costumbres y formas de vida tradicionales.
- f) Destrucción de bienes culturales: la minería ilegal también ha contribuido a la destrucción de bienes culturales, como los caminos antiguos que forman parte del patrimonio histórico del cantón. Según Domínguez (2023), la naturaleza clandestina de la minería impulsa la apertura de nuevas rutas hacia zonas de interés, utilizando antiguos caminos que son ampliados para permitir el paso de maquinaria pesada. Este fenómeno se puede observar en los senderos que conducen a la laguna de Ayllón, donde la actividad minera ha representado un desafío persistente para las autoridades competentes.

Participación y acción local

La participación de la población local desempeña un papel clave en la lucha contra la minería ilegal y en la conservación del medio ambiente dentro del cantón Sígsig. En este contexto, es pertinente destacar la labor de una de las comunas más importantes del cantón: la Comuna de Indígenas San Sebastián.

La Comuna de Indígenas San Sebastián de Sígsig es una de las organizaciones indígenas y campesinas más antiguas de la región sur de Ecuador. Esta organización se consolidó en 1743 y ha tenido como principio fundamental la administración y conservación de su territorio ancestral. Este objetivo se encuentra respaldado en el Art. 100 del Código de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización (COOTAD), que establece lo siguiente:

Los territorios ancestrales de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianos y montubios que se encuentran en áreas naturales protegidas, continuarán ocupados y administrados por éstas en forma comunitaria, con políticas, planes y programas de conservación y protección del ambiente de acuerdo con sus conocimiento y prácticas ancestrales en concordancia con las políticas y planes de conservación del Sistema Nacional de Áreas protegidas del Estado. (p. 49)

Por lo tanto, uno de los principales objetivos de la Comuna de Indígenas San Sebastián es la conservación del medio ambiente. En este sentido, la comuna mantiene como territorios ancestrales un aproximado de 17 142,49 hectáreas, lo que representa el 25,31 % del cantón. Adicionalmente, existen otras comunas como Cutchil, Capilla y Narig, ubicadas en las partes altas del cantón Sígsig, específicamente en las áreas de bosque y vegetación protectora, así como en el corredor de conectividad Sangay-Podocarpus. Juntas, estas comunas representan el 46,95 % del territorio cantonal y se encuentran dentro de las áreas protegidas de Sígsig, lo que las convierte en actores clave en la elaboración de las políticas ambientales del PDOT cantonal (GAD de Sígsig, 2023-2027).

En este contexto, en los últimos años, los habitantes, especialmente de la Comuna de San Sebastián, han venido denunciando la actividad minera en los alrededores de los cuerpos de agua, a través de la prensa y las redes sociales. Estas denuncias han llevado a la apertura de audiencias de acción de protección, a las que se ha sumado la Alcaldía de Sígsig 2023-2027. Además, la comuna ha realizado movilizaciones y marchas contra la minería, organizando diversas acciones en defensa del río Santa Bárbara, la vida y el territorio (Figura 7). Algunas de las principales movilizaciones son:

- **Entrega de mandato popular por un «Ecuador libre de minería»:** realizado el 13 de junio de 2023, llevado a cabo en la ciudad de Cuenca por los gobiernos seccionales.

- **Marcha por el agua y la vida:** organizada el 23 de noviembre de 2023, tras los comunicados sobre la contaminación del río Santa Bárbara.
- **Salvemos el Santa Bárbara:** marcha realizada el 14 de mayo de 2024 en la Playa de Zhingate, donde se reunieron distintas comunidades del cantón.
- **Inhabilitamiento de carreteras y caminos:** en varios puntos por donde ingresa maquinaria pesada y se moviliza combustible, conforme al Art. 57, numeral 9 de la Constitución del Ecuador (Comuna San Sebastián, 26 de junio de 2022).

Figura 7. *Marcha en defensa del río Santa Bárbara*



Nota. Comuna de indígenas San Sebastián de Sigsig (14 de mayo del 2024). [Fotografía]. Facebook

Los miembros de la comuna también realizan prácticas organizativas y toma de decisiones mediante reuniones y mingas. Es importante señalar que las mingas son prácticas que adoptan diferentes funciones. Por un lado, fortalecen el trabajo comunitario para un bien colectivo, como el cuidado y limpieza de áreas naturales y caminos. Por otro lado, también se utilizan para la vigilancia de las zonas protegidas frente a la actividad minera.

Otra acción destacada de las organizaciones comunitarias ha sido la expulsión de los propios miembros de la comuna por incumplir principios y valores, específicamente cuando intentan negociar el ingreso de maquinaria pesada a las

minas (Comuna San Sebastián de Sígsg, 2024). Esta medida refleja el compromiso con la defensa de su territorio y principios de sostenibilidad.

Finalmente, la Comuna de Indígenas San Sebastián también organiza foros ambientales y conversatorios para difundir, incluso en el ámbito académico, las consecuencias del impacto de la minería. Un ejemplo de esto fue el Foro Ambiental realizado el 8 de abril de 2023, donde se discutieron las consecuencias de las actividades mineras en el río Santa Bárbara, con la presencia de científicos, académicos y representantes de organizaciones.

Conclusiones

La actividad minera en el cantón Sígsg, con raíces que se remontan a las épocas prehispánica y colonial, ha jugado un papel central en la configuración histórica, económica y territorial del lugar. Sin embargo, en las últimas décadas, la minería, especialmente en su modalidad ilegal, ha resurgido con fuerza, provocando severas afectaciones al patrimonio biocultural del cantón. El análisis multitemporal presentado en este estudio permite evidenciar cómo las concesiones legales, junto con las prácticas extractivas irregulares, han transformado no solo el paisaje hídrico de ríos como el Santa Bárbara y el Culebrillas, sino también las formas de vida, organización y convivencia comunitaria.

El avance de esta actividad extractiva ha generado conflictos socioambientales, limitado el acceso al agua, alterado prácticas culturales ancestrales, destruido caminos históricos y profundizado la inseguridad en las zonas rurales. Frente a este panorama, destaca la acción decidida de actores locales como la Comuna de Indígenas San Sebastián, cuya labor de vigilancia, denuncia y movilización ha sido clave en la defensa de los territorios y recursos naturales.

Este caso evidencia la necesidad de replantear las políticas de control estatal y de garantizar el cumplimiento de los derechos colectivos, ambientales y constitucionales en territorios históricamente marginados. Asimismo, pone de manifiesto la importancia de reconocer y fortalecer el rol de las comunidades en la gestión del territorio, no solo como sujetos afectados, sino como protagonistas en la conservación del patrimonio biocultural, la soberanía hídrica y la construcción de alternativas al modelo extractivista.

Referencias

- Amaya, S. (2019). AZUAY: Existe preocupación por explotación minera en el cantón Sigsig. Radio Corape. <https://radio.corape.org.ec/noticia/item/azuay-existe-preocupacion-por-explotacion-minera-en-el-canton-sigsig>
- Alcaldía de Sigsig 2023- 2027. (11 de junio de 2024). Boletín N° 005. https://drive.google.com/file/d/1LhPRSkEX65Lku2KbsRUUSPDy7ObhDi7-/view?fbclid=IwY2xjawlZ-jdleHRuA2FibQlXMAABHUEPR4ErPvrE-oLw7rQM2wgI69o-bw9RfyA0wa-HXe2y3lu_MTs_fzj7Yg_aem_UeroMSxYNKupPDrBKHnpUA
- Beltrán, J. (30 de diciembre de 2022). La minería ilegal avanza hacia un bosque protector en Sigsig. *Primicias*. <https://www.primicias.ec/noticias/economia/mineria-ilegal-bosque-protector-sigsig/>
- Campoverde, J.. (2020, November 20). Operativo contra la minería ilegal en Sigsig. La voz del tomebamba.com. <https://www.lavozdeltomebamba.com/2020/11/20/operativo-contra-la-mineria-ilegal-en-sigsig/>
- Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización [Cootad]. (2014). *Art. 100. Territorios ancestrales*. <http://biblioteca.defensoria.gob.ec/handle/37000/495>
- Constitución de la República del Ecuador, 2008. Art. 57 numeral 9. Obtenido en: <https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/08/Constitucion.pdf>
- Comunade indígenas de San Sebastián. (2022-2024). Publicaciones sobre las acciones frente a la actividad minera en Sigsig. <https://www.facebook.com/profile.php?id=100064564907320>
- Domínguez, F. (2023). El caminar y las prácticas humanas. Dimensiones modernas de antiguos caminos en el cantón Sigsig, provincia del Azuay. *Antropología Cuadernos de Investigación*, 27, 98-115
- Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Sigsig. (2012). *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del cantón Sigsig*. <https://www.sigsig.gob.ec/pdot/>
- Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Sigsig. (2015). *Actualización del Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del cantón Sigsig*. <https://www.sigsig.gob.ec/pdot/>
- Jiménez, N. (17 de enero de 2022). La Prefectura del Azuay emitirá informe técnico sobre la actuación presentada en Infiernillo- Sigsig. *Prefectura del Azuay*. <https://www.azuay.gob.ec/index.php/2022/01/17/prefectura-del-azuay-emitira-informe-tecnico-sobre-situacion-presentada-en-infiernillos-sigsig/>
- Morejón, G. (15 de marzo de 2012). Breve historia de la minería en el Ecuador y sus implicaciones ambientales. Blog: Gustavo Francisco Morejón. <https://biobanco.blogspot.com/2012/03/breve-historia-de-la-mineria-en-el.html>
- Muñoz, D., Álvarez, M., y Morales, M. (2018). Sustentabilidad y patrimonio biocultural en la Reserva de la biosfera El Ocote, *Trace*, 74. <http://journals.openedition.org/trace/3165>
- Ministerio del Ambiente, Agua y Transición Ecológica. (2013). Otros siete acusados de minería ilegal en Sigsig restaurarán los daños causados en la cuenca del río Paute. <https://www.ambiente.gob.ec/otros-siete-acusados-de-mineria-ilegal-en-sigsig-restauraran-los-danos-causados-en-la-cuenca-del-rio-paute/>
- Pazán, C. (10 de mayo de 2024). Informe revela contaminación del río Santa Bárbara en Sigsig por actividad minera. *Expreso*. <https://www.expreso.ec/provincias/informe-revela-contaminacion-rio-santa-barbara-sigsig-actividad-minera-199594.html>
- Pérez, B. (4 de agosto de 2021). En Sigsig implementan acciones para frenar la minería. *El Mercurio*. <https://elmercurio.com.ec/2021/08/04/en-sigsig-implementan-acciones-para-frenar-la-mineria-ilegal/>

- Pérez, B. (13 de mayo de 2024). Sigsig: endiez puntos del río Santa Bárbara no es apta la vida silvestre y acuática. *El Mercurio*. <https://elmercurio.com.ec/2024/05/13/sigsig-mineria-riesgos-contaminacion/>
- Plan V. (21 de abril de 2023). La fiebre del oro crea contaminación y violencia en Sigsig. <https://planv.com.ec/historias/la-fiebre-del-oro-crea-contaminacion-y-violencia-sigsig/>
- Quijano, P. (2020). *Undermining Rights: Indigenous Lands and Mining in the Amazon*. World Resources Institute. <https://n9.cl/e84os>
- República del Ecuador (marzo de 2003). Decreto N° 3.516: Texto Unificado de la Legislación Secundaria del Ministerio del Ambiente. Libro III: Régimen Forestal (Títulos I a XVII). <https://ecuadorforestal.org/wp-content/uploads/2010/05/Libro-III.pdf>
- Sánchez, C. (2 de marzo de 2020). La comuna sigseña rechaza la minería. *El Mercurio*. <https://elmercurio.com.ec/2020/03/02/comuna-sigsena-rechaza-mineria/>
- Valderrama, P., Flores, A., Peralta, E., & Aino, V. (2023). El mapeo del territorio. Saberes culturales en comunidades indígenas de la Costa del Golfo. En M. Alonso y E. Boege (Eds.), *Las otras cartografías: Etnografía de la experiencia indígena del espacio y el tiempo* (pp. 33–82). Secretaría de Cultura, INAH. <https://n9.cl/vzpph>

Escenarios que construyen identidades

Fredy Domínguez y
Emilia Almeida

El factor de la visión es determinante en el ámbito humano, probablemente heredado de antiguas especies arbóreas que desarrollaron ojos adaptados a identificar los frutos de los árboles por su color, junto con un sentido de profundidad para poder tomarlos. Esta capacidad visual ha llegado hasta nuestros días como una de las facultades mejor desarrolladas del *Homo sapiens*, a la cual se confía gran parte de la comprensión del entorno, incluso en detrimento de otros sentidos como el oído o el olfato. Por ello, se puede afirmar que el ser humano percibe su medio principalmente a través de la vista, complementada por el oído, el gusto, el olfato y el tacto. Esta percepción es fundamental para interactuar con el ambiente, asimilarlo y comprenderlo con el fin de sobrevivir. Además, el desarrollo del pensamiento abstracto ha permitido la creación de significados y símbolos que sintetizan la experiencia de vida y pueden ser transmitidos a las nuevas generaciones. Si bien todos los sentidos cumplen su función en la identificación del entorno, es la vista el mejor aliado del hombre cuando se encuentra de cara a lo que se denomina como «paisaje», en este caso, el «paisaje cultural».

El paisaje, en su sentido más popular, está estrechamente asociado al medio artístico, visto como una suerte de imagen contemplativa motivada por la búsqueda de una composición estética de sus partes. Sin embargo, el paisaje también juega un papel en las humanidades, donde se concibe como una serie de composiciones únicas que conforman los seres humanos, no solo de manera geográfica y material, sino también en términos de inmaterialidad (Castillo, 2021). Como señalan Saldi Saldi et al. (2019), el paisaje «condensa ciertas tensiones, negociaciones y disputas en torno a problemáticas espaciales, territoriales y/o socio-ambientales» (p. 9). Cuando hablamos de paisaje cultural, es evidente que

las implicaciones humanas, desde las más representativas hasta las más banales, componen la realidad de una zona.

A medida que la teoría antropológica ha ido desarrollándose, los conceptos de paisaje se han expandido hacia facetas más intangibles, penetrando de manera más viva en las mentes de los habitantes que los componen. Como sostiene Ortiz (2022), «es imposible separar la práctica social del paisaje y su rol activo en la producción, reproducción y transformación social» (p. 73). Esto garantiza que ningún estudio limitado a un punto geográfico específico sea igual a otro, ya que «las maneras en que estas poblaciones campesinas experimentan el paisaje y el territorio, [...] intervienen en sus propias realidades» (Cruz, 2012, p. 222). Este enfoque permite que el investigador pueda establecer una lectura histórica y arqueológica de una zona, ya que el paisaje transmite «información de cómo las comunidades se relacionan con sus entornos a lo largo del tiempo» y puede servir «para un diálogo entre las culturas al analizar sus elementos» (Álvarez, 2012, p.23), que se solapan unos con otros a lo largo de milenios.

Es importante señalar que el paisaje cultural andino no puede ser analizado a partir de las perspectivas y teoremas del mundo occidental, pues «requiere del análisis de matices y conceptos propios de la sociedad que se pretende estudiar y debe ser analizado fuera de pautas occidentales» (Ortiz, 2022, p. 73). El paisaje cultural andino, además, es mayoritariamente rural y está vinculado a la naturaleza. Las pautas del paisaje andino se alejan completamente de una simple visión que lo considere como un conjunto de factores naturales intervenidos por el hombre. Las prácticas sociales modelan el paisaje tanto o más que el medio natural (Cruz, 2012). Este paisaje se mimetiza con el entorno en la creación de idearios completamente independientes de otras zonas. Las ideologías culturales que se han solapado con el paso de los siglos han contribuido a la densa variedad de paisajes andinos, una simbiosis que, debido a las nuevas actividades socioeconómicas y políticas, comienza a mutar nuevamente (Raas, 2020).

En este contexto, el presente artículo tiene como objetivo describir y analizar el paisaje cultural en Sígsg (Figura 1), un cantón rural de la provincia del Azuay cuya riqueza natural y humana puede ser rastreada desde tiempos remotos (Salazar, 2004). Este paisaje está estrechamente vinculado a la

cotidianidad de sus habitantes, así como a la interpretación desde ojos externos (como la prensa y la academia). Los habitantes de Síg sig identifican su entorno, especialmente el natural, en función de distintos usos sociales, tales como la movilización, las actividades agrícolas y el abastecimiento de recursos naturales. Estas prácticas están cimentadas bajo un antiguo legado vinculado al paisaje y sus componentes constitutivos, tales como caminos, sitios sagrados y vestigios arqueológicos (Ortiz, 2022), los cuales crean una identidad colectiva que ha ido desapareciendo con el tiempo. En la historia del Ecuador, la ruralidad y sus formas de vida han sido históricamente relegadas a un papel secundario en la construcción de la identidad nacional (Poloni-Simard, 2006), y las acepciones culturales que las acompañan han sido heredadas indirectamente por los habitantes urbanos, quienes las reinterpretan a través de las tendencias de la modernidad.

Figura 1. *El paisaje cultural sigseño y sus componentes*



Nota. Almeida (2023).

Para el desarrollo de este trabajo, es preciso considerar que se trata de una investigación de corte cualitativo, pues el objetivo es realizar una aproximación a las situaciones sociales para comprender las distintas realidades que componen el paisaje cultural de Síg sig. Bonilla y Rodríguez (1989) señalan que la investigación cualitativa permite que los participantes se involucren de manera más cercana, ya que se parte de sus experiencias. En el contexto rural, el

enfoque cualitativo facilita la comprensión de cada una de las dinámicas que la zona presenta (Pineda et al., 2014).

Para llevar a cabo esta investigación, y dado que los sujetos de estudio son los habitantes de Sígsig, se emplearán herramientas como la entrevista semiestructurada. Esta técnica brinda libertad al entrevistado para desarrollar libremente su discurso, permitiendo una exploración más profunda de sus percepciones y vivencias sobre el paisaje cultural.

Adicionalmente, se utilizarán otras técnicas como la observación directa, que posibilita explorar y describir contextos, entornos y el espacio, elementos clave de la sociedad y la cultura. Esta técnica también indaga en los significados y actores involucrados, lo que facilita la comprensión de los vínculos entre personas, situaciones y experiencias, con sus respectivas problemáticas socioculturales (Hernández y Mendoza, 2018).

Como complemento, se llevará a cabo un análisis documental y de fuentes, que según Taylor y Bogdan (1992), permite reunir, seleccionar y analizar datos generados por distintas personas o instituciones sobre un fenómeno determinado. Estos dispositivos documentales son el soporte material de aspectos y situaciones sociales. Con todas estas herramientas, se pretende recabar información sobre cómo diversos actores conciben y experimentan el paisaje sigseño.

El Sígsig a los ojos de un viajero

Desde un punto de vista vial contemporáneo, el cantón Sígsig podría parecer un punto aislado, una vía cuasi truncada que se pierde en uno de los muchos pequeños valles del callejón interandino. Aunque no se encuentra completamente aislado, es evidente que sus habitantes y visitantes desearían contar con una mejor vialidad. Después de todo, el progreso llega a través de las vías que traen suministros y enseres que facilitan la vida y el trabajo, mientras que transportan los frutos de las labores de este cantón rural hacia otros destinos. En el contexto de la modernidad, el ser humano contemporáneo percibe dos espacios claramente diferenciados en cualquier geografía: el medio urbano, con dinámicas planificadas que favorecen la concentración demográfica en un punto específico, y el medio rural, disperso y

menos poblado, que facilita una convivencia con la naturaleza que la urbanización difícilmente puede concebir. Los habitantes rurales, acostumbrados a estos entornos, ya se encuentran desvinculados de la vida urbana, lo que genera una desconexión con el desarrollo del mundo moderno.

Flanqueado por la imponente cordillera del Matanga, cuyas cumbres alcanzan los 4000 m.s.n.m., el paso hacia las tierras bajas de la Amazonía está resguardado por un sinuoso carretero que atraviesa el frío páramo antes de descender peligrosamente por el flanco opuesto. Hacia el occidente, un brazo de cordillera más pequeño, pero igualmente complicado, divide el valle donde se asienta la ciudad de Cuenca, el centro de mayor población de la sierra sur ecuatoriana. Aunque la vía directa hacia Cuenca pasa por el pueblo de San Bartolomé, la ruta más fluida se encuentra en el trayecto que proviene del noroccidente, desde Gualaceo y Chordeleg. Este camino, a través del valle formado por el río Santa Bárbara, es preferido por su pendiente más amable, en lugar de atravesar la barrera montañosa. Finalmente, hacia el sur, se encuentra un callejón estrecho que conecta con parroquias como Ludo y San José de Raranga, hasta llegar a la más austral, Jima. Sin embargo, el acceso a Jima es complicado en automóvil, por lo que los conductores prefieren dar la vuelta hacia Cuenca y tomar el camino sur desde allí, antes que intentar llegar directamente, ya que la parroquia se encuentra en los pies de la cordillera de Tinajillas.

Si consideramos la visión demográfica de Sígsg, se observa cómo la confluencia del tráfico disminuye notablemente tras pasar su poblado principal. Más allá del centro cantonal (Poloni-Simard, 2006), localidades como Güel, San Bartolomé o Cutchil parecen desiertas, a excepción de los fines de semana o de los días festivos. La actividad rural se concentra en el campo, mientras que la gestión urbana se limita a la ciudad de Sígsg, donde las necesidades del mundo moderno siguen desplazando a la población local, que en su mayoría migra en busca de oportunidades en territorios urbanizados con mayores demandas salariales (Segarra, 2003).

Visto el factor geográfico, vial y demográfico, ¿podemos considerar que Sígsg ha sido siempre un territorio relegado? La respuesta es no. Y la clave está en la composición de su paisaje. Aunque la geografía no es un factor absoluto a la

hora de determinar la accesibilidad a la zona, queda claro que su ubicación tiene un impacto significativo en las formas de vida de sus habitantes. Sin embargo, la geografía no debe considerarse un impedimento tajante. A medida que el tiempo avanza, todo se adapta. El carretero, el automotor, la gran infraestructura y el comercio masivo son elementos del mundo urbanizado que irrumpen en el medio rural (Dalakoglou y Harvey, 2012), alterando el *statu quo* socialmente establecido en los Andes ecuatorianos durante milenios. Este cambio genera procesos importantes de transformación en la forma en que los habitantes perciben su territorio. Sin embargo, no hay adaptaciones inmediatas ante perturbaciones en el paisaje, y ningún sistema, por más efectivo que sea, es adoptado de la misma manera entre sociedades diferentes (Harris, 2012).

Sígsig, como territorio interandino enclavado entre el valle central de Tomebamba y los altos páramos orientales, puede parecer aislado, pero está lejos de serlo. A pesar de que la vialidad moderna presenta vicisitudes para atravesar su territorio, es importante recordar que hasta hace unos 70 años, la mayoría de los habitantes se desplazaban mediante tracción humana o animal, una forma de movilización que parecía ser parte del ritmo natural del lugar.

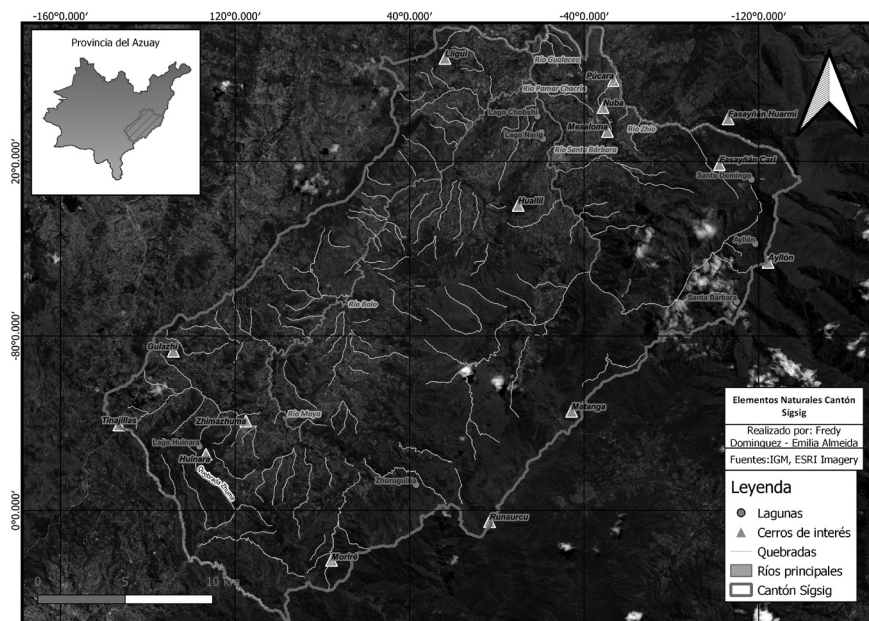
El cantón Sígsig, como cualquier paisaje andino, es un sitio donde predomina la montaña. Las elevaciones naturales dictan la pauta dentro de la apreciación del paisaje, la movilidad, el acceso a recursos naturales y los patrones de asentamiento, tanto de poblados actualmente habitados como de los rastros de estructuras de interés arqueológico. Dada su característica determinante en la habitabilidad humana, los cerros moldean de manera significativa el modo de vida de las personas, no solo en Sígsig, sino en la cordillera de los Andes en general (Burgos, 2014). Estos fenómenos geográficos trascienden a ser parte de los imaginarios y narrativas locales, dependiendo de las experiencias que las personas tienen con ellos.

Además, al constituirse como tierras altas, la montaña genera el medio ideal para la formación de micro-cuencas que discurren hacia las tierras bajas, conectando no solo las distintas altitudes geográficas, sino que, por el efecto erosivo del agua, forman vías naturales de paso hacia diversos ecosistemas (Almeida, 2019), aunque también pueden generar brechas.

El factor humano ha sabido intervenir de manera simbiótica con este medio montano. Históricamente, el ser humano se ha adaptado de manera notable, sobre todo en su capacidad para manipular de manera eficiente los pisos altitudinales, en los cuales se desarrollan distintas labores agroeconómicas, de asentamiento y de movilidad (Murra, 1975). El uso de las tierras para la producción ganadera y agrícola, las zonas de asentamiento de poblados centrales y satelitales, y la conformación de caminos con usos específicos y conexiones marcadas entre las diferentes zonas mantienen al territorio en vínculo con poblaciones ajenas a su jurisdicción. Si bien, de manera histórica, la relación con el medio natural y la manera de convivir con este por parte del ser humano se ha ido perdiendo en pos de nuevos estilos de vida marcados por la modernidad, hay que reconocer que el medio geográfico sigue siendo significativo, generando percepciones tanto positivas como negativas en cuanto a las formas de adaptación humana.

Si analizamos de manera más específica el cantón Sigsig (Figura 2), encontraremos tanto en su perspectiva arqueo-histórica como moderna, estas relaciones con el medio que conforman el paisaje de la zona. Para empezar, Sigsig posee una gran cantidad de cerros representativos que, en un pasado incluso remoto, generaban familiaridad en quienes recorrían la zona, al distinguir sus distintas formas, elevaciones y puntos que podían ser observados al acceder a ellos, facilitando así el reconocimiento geográfico del medio (Burgos, 2014). Entre las elevaciones de significativo interés local, mencionadas en el trabajo de Guillermo Segarra Iñiguez (2003), se encuentran el cerro Fasayñan, guardián de una extensa tradición oral relacionada con el pasado precolombino de la zona; el Huallil, que domina el valle del centro cantonal de Sigsig; los ya mencionados Matanga y Moriré como barreras que protegen el acceso a la Amazonía; el pequeño complejo montañoso de Nuba y Mesaloma, a los pies de la parroquia Güel; el cerro Mazuzaira, cercano a San Bartolomé; y, al sur, una serie de cimas de relevancia oral como Huinara, Zhimazhuma o Runahurco en la parroquia Jima.

Figura 2. *Mapa de elementos naturales que componen el paisaje en Sígsig*



Nota. Domínguez y Almeida (2023).

El cantón Sígsig, en su geografía andina, se caracteriza por la predominancia de las montañas, que no solo configuran el paisaje físico, sino que también son determinantes en las dinámicas sociales, económicas y culturales de la región. Las elevaciones naturales dictan el acceso a recursos, las formas de asentamiento y las rutas de comunicación, tanto en el pasado como en el presente. Los cerros, además de ser elementos geográficos, se convierten en puntos de referencia y significados simbólicos, que no solo delimitan el territorio, sino que también son parte de las narrativas y memorias colectivas de los habitantes.

El concepto de paisaje en Sígsig no se reduce a una simple composición de elementos naturales. Más bien, se configura como un «paisaje cultural» (Salazar, 2004), que integra la naturaleza con las prácticas humanas, que a lo largo del tiempo han ido modelando y transformando el entorno. Los cerros, como el Huallil, Fasayñan, Matanga, y otros, no solo representan barreras

geográficas, sino también elementos que encierran historias, creencias y tradiciones que han sido transmitidas de generación en generación, ligando el paisaje a una identidad local profundamente marcada por la interacción del ser humano con su entorno.

En este sentido, el paisaje de Sígsig está marcado por el dinamismo geográfico, desde las altas montañas hasta las quebradas que atraviesan el cantón, creando una red de acceso y distribución de recursos. La presencia de ríos y quebradas, como el río Santa Bárbara, conecta la región con otros ecosistemas, pero también representa un reto para los habitantes, ya que su irregular flujo y las condiciones geográficas dificultan el acceso y la movilidad. Sin embargo, estos mismos ríos y caminos naturales han sido fundamentales en la conformación de las actividades económicas y culturales de la población local.

La relación entre los seres humanos y su entorno en Sígsig ha estado marcada por la adaptación a los pisos altitudinales y a los recursos naturales presentes en el territorio. Las actividades agropecuarias, como la producción ganadera y agrícola, han sido fundamentales, y las estructuras de los caminos, tanto antiguos como modernos, siguen siendo una prueba de la persistencia de los vínculos entre las comunidades y su medio natural. A pesar de la presencia de la modernidad y el cambio en las formas de vida, el paisaje cultural de Sígsig sigue siendo una manifestación viva de la relación profunda y simbiótica entre sus habitantes y su entorno, que sigue siendo valorado tanto en su aspecto tangible como en su dimensión intangible.

En este contexto, la geografía de Sígsig, aunque aparentemente aislada, es en realidad un espacio de conexión y convivencia entre la naturaleza, las personas y su historia. La relación con los cerros, las montañas y los ríos no solo define las rutas y actividades cotidianas, sino que también configura una identidad local y una forma de vida que, si bien ha sido alterada por las presiones del mundo moderno, sigue siendo un punto de referencia crucial para la comunidad. La investigación sobre este paisaje cultural es esencial no solo para entender la historia y la cultura local, sino también para preservar las tradiciones y prácticas que continúan dando forma a la vida en este cantón rural.

El habitar el cerro

Los grandes parajes del paisaje sigseño, compuestos por cerros, lagunas, quebradas y ríos, trascienden su connotación física-geográfica y se convierten en sitios socialmente habitados, donde es posible encontrar extensas redes de relaciones que los habitantes han creado con su entorno a lo largo del tiempo. Esta dualidad entre naturaleza y cultura muestra al paisaje como un espacio que alberga saberes, sentidos, materialidades, memoria y prejuicios de pasados y presentes (Álvarez, 2012; Saldi Saldi et al., 2019). En este sentido, habitar el paisaje de Sígsg se hace visible, en primera instancia, en la arquitectura que acompaña a los cerros. Pequeñas viviendas de adobe al descubierto, de colores rojizos o amarillos pálidos, se fusionan con la vegetación verdosa predominante. Sus residentes, usualmente personas de la tercera edad, delimitan sus terrenos con árboles de manzano o capulíes que, además de cumplir la función de linderos, sus frutos pasan a ser parte de la dieta diaria. Sembríos de maíz, frijoles, habas y otros productos atavían las partes bajas de los cerros, donde muros y terracerías de carácter precolombino se reutilizan como lindantes entre las parcelas.

Las partes altas de los cerros, además de ofrecer una amplia visibilidad sobre las zonas habitadas, son espacios aprovechados para el pastoreo de animales. El denominado «templo» de Nuba, ubicado en la parroquia Güel, es concurrido por sus habitantes como zona de pastoreo de ganado vacuno. Las grietas cavernosas que componen la elevación sirven de refugio tanto para los animales como para sus dueños en tiempos de lluvia (Figura 3). Pequeñas casetas de madera, improvisadas entre la pendiente de la colina, funcionan como bodegas de implementos para el pastoreo de animales. Para sus habitantes, los cerros trascienden de ser simples elevaciones a convertirse en sitios proveedores de recursos para el hogar. En remembranzas de quienes los transitaban, estos lugares eran surtidores de leña y agua para la vivienda. Acudir varias veces a la semana a la colina se convirtió en una práctica rutinaria, aunque, con el paso de los años, esta actividad ha disminuido a raíz de la llegada y avance de los servicios públicos de suministros. Sin embargo, sigue siendo una actividad intergeneracional que, aunque poco habitual hoy en día, conserva un profundo vínculo con las tradiciones pasadas.

Figura 3. *Actividades de uso del espacio en la parroquia Güel*



Nota. Almeida (2023)

El vínculo que el ser humano conserva con el cerro también está relacionado con el estado de salud de las comunidades (Alulema y López, 2017). La vegetación circundante de las zonas compone un abanico de plantas medicinales para aquellos que saben reconocerlas y prepararlas. La zarza poleo, el culantrillo de pozo, la menta, la pata de yuyo, el cogollo del gullán, entre otras, son algunas de las plantas recolectadas en el cerro que alivian diversas dolencias, tales como la tos, los nervios, el mal viento, infecciones, enfermedades cardíacas y dolencias en los niños, entre otras. La importancia de estas plantas medicinales es tal que, en ciertas circunstancias, han dado paso a la creación del oficio de los hierbateros. Estas personas, conocedoras de saberes heredados acerca de las propiedades curativas de las plantas, emprenden la travesía hacia los cerros para recolectar las hierbas y venderlas en los mercados comunales. Este saber ancestral continúa vivo en la comunidad, manteniendo la relación simbiótica entre los habitantes y el cerro, un vínculo que no solo es de utilidad práctica, sino también cultural.

En la cima de los cerros tutelares de las localidades, entre terracerías prehispánicas y vegetación de la zona, se visibilizan cruces que condecoran el paisaje sigseño. La presencia del principal símbolo del cristianismo en las cumbres deviene de la festividad denominada «Fiesta de las Cruces» llevada a cabo durante el mes de mayo. La festividad sincrética, debido a la mezcla de aspectos religiosos católicos y prehispánicos, congrega a gran parte de la población en una procesión que culmina con la colocación o revestimiento del símbolo en el cerro. Este puede ser el caso de La Púcara de Güel, en la cual se encuentran colocadas tres cruces de diferentes tamaños. En ciertas circunstancias, no son las cruces ni las terracerías las que adornan las partes altas de los cerros; son antenas repetidoras o redes de tendido eléctrico las que hacen presencia. Si bien resultan ser un elemento perturbador en el paisaje por su composición externa y particularmente visibles (Riesco, 2000), sus habitantes, como es el caso del cerro Huallil, llevan a cabo mingas de limpieza del camino que conduce a estos lugares.

Los diversos usos que se le han atribuido a los cerros hacen que el paisaje cobre un sentido integral, trascendiendo la concepción del entorno como algo estático, meramente físico, a un lugar socialmente dinámico e históricamente construido a lo largo del tiempo (Ortiz, 2022). De ahí que, el paisaje, en consecuencia, de la relación que el ser humano mantiene con el entorno, sea poseedor de memoria colectiva. En las elocuciones de quienes habitan y recorren los parajes rurales del Sigsig, se manifiesta la dimensión ontológica de los mismos: ríos, lagunas, cerros o quebradas reciben connotaciones anímicas de gran carga simbólica para sus habitantes, ya que son el sustento de un sistema de creencias alterno al racional-humano del cómo entender el mundo, de tal manera que el paisaje del Sigsig se manifiesta como «sinécdoque cultural», en donde el medio físico se presta para proyectar la subjetividad de sus habitantes (Saldi Saldi et al., 2019).»

La influencia de la cosmogonía andina y la certeza de un habitar precolombino cañari en la zona han establecido un vínculo nato hacia la geografía del lugar por parte de sus habitantes. Los cerros, poseedores de recursos, pasan a ser también sitios sagrados, contenedores de narraciones mítico-religiosas de conocimiento general. Madrigal, Escalona y Vivar (2016), para una

aproximación de paisaje sagrado, sitúan que este refiere a aquella porción de terreno transformado por la comunidad a lo largo del tiempo, que ha mantenido un vínculo con sus deidades o su sobrenaturaleza.

Es así como el ascender al cerro involucra conservar cierta cautela durante el ejercicio, puesto que, a pesar de conocer el recorrido y haberlo hecho en repetidas ocasiones, los cerros mantienen la predisposición de encantar a sus visitantes. El complejo de Nuba, uno de los más transitados a propósito del pastoreo de vacas, se le atribuye tal característica: el afectado por el encantamiento visualiza a la vegetación perturbarse a causa de fuertes ventiscas, escucha el chillido de los animales con más intensidad, siente como algo invade su cabeza para finalmente perder la noción del espacio y caer rendido entre los matorrales.

El encantamiento de los cerros suele estar acompañado de apariciones que poseen un gran valor simbólico para la población local. Celio Castro, habitante de Güel, relata cómo su padre, durante sus viajes hacia el Sígsig atravesando el cerro de Nuba, presencié la aparición del Chuzalongo. Según su descripción, se trataba de un joven de figura delicada, sentado en una mata de «shuga». Al encontrarse con el viajero y este interrogarlo, el joven comenzó a crecer cada vez más. La aparición y desaparición de animales, como gallos o chivos, también forman parte de las narraciones relacionadas con el paso por estos cerros.

Dentro del paisaje sagrado, los cerros son el hogar de las denominadas *huacas*. En su concepción sacralizada, la *huaca* es una entidad femenina que reside en el cerro y se le atribuye un poder que excede lo humano (Itier, 2021). Los relatos indican que, si bien la presencia de la *huaca* es maravillosa y fantástica, también es motivo de temor. La *huaca* pone a prueba los valores del viajero al ofrecerle oro; si el viajero actúa con desinterés, lo recompensa, pero si sucumbe a la ambición, la *huaca* lo devora.

Desde su referente como enterramiento precolombino, la *huaca* es considerada un sitio oculto entre los cerros, donde se cree que se guardan tesoros. Sin embargo, encontrar una *huaca* no garantiza hallar un objeto valioso; en la mayoría de los casos, se encuentran vasijas en su interior. Se dice que el oro extraído de la *huaca* siempre regresa a su lugar, lo que ha dado lugar a la creencia de que es necesario fraccionar la pieza de oro para asegurar su posesión.

Desenterrar una *huaca* puede tener consecuencias graves, pues se cuenta que quien lo haga puede enfermar de «antimonio» y morir poco después. Debido a ello, son pocos los pobladores que se arriesgan a emprender esta búsqueda, y aquellos que por casualidad encuentran un enterramiento, prefieren volver a taparlo.

Uno de los cerros más significativos en el paisaje sagrado del Sígsig es el Fasayñan, ubicado entre las parroquias de Güel y Principal, esta última perteneciente al cantón Chordeleg. Este cerro conserva un gran valor mitológico para los habitantes de Sígsig y del Austro en general, especialmente en relación con el origen del pueblo cañari. Existen varias versiones del mito (Encalada, 2021), pero todas comparten elementos comunes: el concepto de diluvio, un cerro cuya cima no podía ser cubierta por las aguas, la supervivencia de dos hermanos y la aparición sobrenatural de dos mujeres que se casaron con los hermanos para procrear la raza cañari (Martínez, 2015).

Este mito se conoce como el de las Guacamayas, y los habitantes del Sígsig lo cuentan de la siguiente manera: tras un diluvio, la tierra se inundó, dejando como sobrevivientes a dos hermanos varones que buscaron refugio en la cumbre del Fasayñan, el único cerro que no fue cubierto por las aguas. Con el paso de los días, los hermanos sobrevivieron alimentándose de hierbas y raíces. Un día, al regresar a su cueva, encontraron una abundante comida, y al observar el origen de estos alimentos, vieron que dos hermosas guacamayas con rostro de mujer eran las encargadas de proveerles. Los dos hermanos se unieron con las guacamayas, y de esa unión surgió el pueblo cañari. El Fasayñan también es conocido por los pobladores como un «monte encantado». Según los relatos de los abuelos, en tiempos antiguos, el cerro fue una ciudad próspera llamada «Ogroña», que se encantó y desapareció. Hoy, solo se escuchan el sonido de las campanas y el canto de un gallo proveniente del cerro, como un recordatorio de la ciudad encantada.

Figura 4. *Vista del cerro Fasayñan*



Nota. Domínguez (2023).

La interrelación entre los componentes naturales y los elementos sobrenaturales que definen el paisaje sigseño también se manifiesta en los cuerpos de agua, que ocupan un lugar destacado en la vida social y cultural de la región. Quebradas, ríos y, especialmente, lagunas, poseen una importancia simbólica profunda, cargada de connotaciones animistas. La laguna de Ayllón, la más representativa del cantón y de la región del Austro, es un claro ejemplo de esto. Esta laguna no solo está vinculada a la ocupación histórica de los cañari, sino que también está en el centro de uno de los mitos fundacionales del pueblo cañari. En las narraciones locales, se la considera un lugar sagrado, habitado por la *huaca*, una figura femenina de apariencia hermosa que protege el lugar de quienes se acercan con malas intenciones, especialmente de aquellos que buscan el tesoro oculto en sus profundidades.

Son varias las leyendas que rodean a este sitio, todas coinciden en que la laguna busca permanecer intacta, y se dice que, para evitar ser perturbada, actúa de manera sobrenatural. La laguna es descrita como capaz de nublar su visibilidad, generar lluvias repentinas o alterar sus aguas abruptamente como advertencia

a aquellos que intenten acercarse. El nombre actual de la laguna, Ayllón, hace referencia al poder sobrenatural que los pobladores le han conferido, recordando el vínculo histórico y mítico del lugar.

Según las leyendas, en tiempos pasados, un grupo de exploradores extranjeros llegó a la laguna, conocida entonces como Zhin Zham, con la intención de extraer oro del lugar. Uno de los miembros del grupo, un hombre de origen africano llamado Ventura Ayllón, atraído por un objeto de oro que apareció en las orillas, se adentró en las aguas en busca de más tesoros. Sin embargo, nunca regresó. Algunos pobladores sostienen que se ahogó, mientras que otros creen que la serpiente mítica que habita la laguna lo encantó, impidiendo su regreso. Este relato, entrelazado con lo real y lo sobrenatural, contribuye a forjar el aura mítica de la laguna de Ayllón y refuerza su estatus como un lugar enigmático y sagrado dentro del paisaje cultural de Sígsig.

Nuevas miradas, un mismo paisaje

Lo descrito en las líneas anteriores evidencia que el paisaje que conforma el cantón Sígsig va más allá de su dimensión natural, compuesta por diversos accidentes geográficos; se trata de un espacio socialmente habitado, que provee recursos y alberga una rica tradición oral. Esta convivencia armónica con el entorno ha despertado el interés de la urbe, que, en su búsqueda de espacios alejados del ajetreo urbano, ha encontrado en el paisaje rural de Sígsig un lugar idóneo para el esparcimiento y la relajación. Como resultado de esta resignificación contemporánea del paisaje, el cantón ha adquirido relevancia como uno de los destinos predilectos para actividades turísticas de aventura y ritualidad.

Este fenómeno de resignificación del paisaje ha sido impulsado por la difusión mediática, tanto a través de notas informativas como de promocionales en prensa escrita y redes sociales, que han posicionado a Sígsig como un destino turístico con gran potencial. La labor de los medios de comunicación en «hacer público lo público» ha logrado captar la atención de los lectores, quienes, confiando en las sugerencias de estos medios, se sienten atraídos por las propuestas que se les ofrecen (Conforti y Endere, 2012). En una revisión de las publicaciones del Diario *El Mercurio* de Cuenca en los últimos siete años, se observa cómo este

medio destaca a Sígsgig como un lugar rico en sitios arqueológicos, memoria oral y prácticas culturales. La promoción de complejos arqueológicos como el de Chobshi se presenta como una de las principales atracciones del cantón, con sitios emblemáticos como la Cueva Negra de Chobshi, el Castillo de Duma y varios senderos precolombinos que invitan a ser recorridos durante los fines de semana.

Además, el componente arqueológico se fusiona con los accidentes geográficos de la zona, los cuales son promovidos por su relevancia ritual y ceremonial, vinculada a la cultura cañari. En este sentido, el recorrido por el complejo arqueológico incluye visitas a lugares como Shabalula, el Pailón de Chobshi y la Laguna de Nárig, a través de un antiguo camino entre la colina, enriqueciendo la experiencia del visitante con su carga simbólica y espiritual.

La tradición oral, estrechamente ligada a la geografía sagrada del cantón, también se presenta como un atractivo turístico. Las narraciones locales invitan a los lectores a conocer los accidentes geográficos relevantes, impregnados de leyendas que confieren un carácter «encantado» a estos lugares. Entre las historias destacadas por la prensa se encuentran la de la Laguna de Ayllón, descrita como un santuario donde los cañari realizaban ofrendas a la serpiente mítica que habita en sus profundidades; el Fasayñan, considerado el cerro que, además de su importancia mítica como origen del pueblo cañari, encanta a los visitantes; y Mesaloma, vista como un santuario de altura y mirador cañari.

En conjunto con las actividades turísticas, se destaca la celebración de festividades ceremoniales y conmemorativas, como el Inti Raymi, que se lleva a cabo en estos espacios sagrados. La prensa muestra cómo los cerros, lagunas y sitios arqueológicos se convierten en la sede natural de estas ceremonias, las cuales buscan revalorizar las costumbres y tradiciones indígenas, promoviendo un ambiente de conexión energética con la tierra y los elementos naturales (Tuaza, 2017).

Sin embargo, el «imán para el turismo» que representa Sígsgig no está exento de problemáticas. La remoción de caminos precolombinos, la inestabilidad de infraestructuras y el uso indebido de la geografía sagrada son algunas de las dificultades expuestas en los reportes periodísticos. La divulgación de estos inconvenientes tiene como objetivo sensibilizar a la población local sobre la

importancia de preservar estos sitios. La conservación del patrimonio no solo es esencial para la identidad cultural del cantón, sino que también representa una oportunidad para seguir fomentando el turismo como una fuente de sustento económico (Figura 5).

Figura 5. *Actividades escolares en el Castillo de Duma*



Nota. Domínguez (2023).

La prensa escrita no es el único medio a través del cual se ha promovido a Sígsig como un destino turístico potencial. La versatilidad de los recursos informáticos y el acceso generalizado a las redes sociales, en particular Facebook, han facilitado la creación de comunidades virtuales donde los usuarios interactúan y comparten información sobre eventos recreativos que se llevarán a cabo en el cantón (Muñiz, 2017). Las experiencias de viaje y las actividades recreacionales se han convertido en los contenidos predominantes en las páginas de Facebook, posicionando a Sígsig como un lugar ideal para quienes buscan vivir nuevas experiencias. Esta promoción en redes sociales ha colocado al cantón como un sitio de aventura, donde su geografía, perfecta para realizar actividades deportivas, se presenta como un atractivo añadido (Gutiérrez et al., 2018).

Una de las actividades deportivas más promovidas es el *trail running*, un tipo de carrera que se realiza frecuentemente por antiguos caminos que conducen a cerros o lagunas sagradas. Esta actividad se ha divulgado como una forma en la que los apasionados del running pueden establecer una conexión sensorial con el entorno natural, mientras practican una actividad física que también busca preservar el medio ambiente (Figura 6). A menudo, las actividades de *trail running* van acompañadas de narrativas sobre la zona, las cuales enriquecen las travesías al incorporar elementos de la tradición local. Las antiguas historias y leyendas de carácter sobrenatural, que antes eran propias de los habitantes del Sígsg, ahora pasan a formar parte de los discursos turísticos dirigidos a los visitantes.

Una situación similar ocurre con la geografía sagrada de la región. Las leyendas y connotaciones culturales atribuidas a los cerros y otros elementos naturales no solo se mantienen vivas en la memoria colectiva de los habitantes, sino que se refuerzan como parte del atractivo turístico. Los cerros se consolidan como «santuarios de altura», un concepto que subraya su importancia histórica y espiritual, a la vez que se presentan como sitios de ocupación prehispánica. El paisaje geográfico de Sígsg también permite una diversificación de las prácticas deportivas. Así, el ciclismo, tanto en campo traviesa como en rutas asfaltadas, se promociona como otra de las actividades que los turistas pueden disfrutar mientras exploran la zona.

Estos usos del paisaje sigseño, vinculados a la aventura y al deporte, reflejan un cambio en las dinámicas de consumo turístico. Se observa un giro del público urbano hacia el medio rural, especialmente en sectores de clase media alta, donde los participantes en estas actividades suelen tener alrededor de 30 años. Este fenómeno pone de relieve cómo el paisaje de Sígsg se ha resignificado en el contexto moderno, pasando de ser un territorio rural a convertirse en un espacio de esparcimiento para los visitantes que buscan una conexión más directa con la naturaleza.

Figura 6. *La laguna de Kingor, sitio de interés turístico y ritual*



Nota. Domínguez (2023).

El turismo espiritual constituye la segunda acepción bajo la cual Sígsig es promovido en redes sociales. Esta modalidad busca atraer a un público específico: aquel interesado en aliviar dolencias y energías a través de medios alternativos a la medicina convencional (Papalini, 2018). Una de las prácticas más frecuentemente promocionadas en las plataformas digitales son las caminatas del poder, que culminan con una ceremonia ritual de origen centroamericano, adaptada a la región bajo el nombre de «temazcal».

Las caminatas del poder tienen un componente simbólico y de conexión con el entorno natural, pues se desarrollan en rutas que atraviesan antiguos caminos precolombinos, los cuales pasan por áreas de gran significado dentro de la geografía sagrada de Sígsig. Estos recorridos no solo permiten a los participantes experimentar una actividad física en la naturaleza, sino también una inmersión en las tradiciones espirituales de la región, brindando la posibilidad de revitalizar cuerpo y mente en un entorno cargado de historia y simbolismo.

Conclusiones

Los seres humanos están profundamente inmersos en su entorno, y esta afirmación no debe confundirse con un determinismo geográfico. Como se ha expuesto a lo largo de este trabajo, el factor material, en gran medida influenciado por el medio natural, impacta de manera significativa las vidas y actividades sociales de quienes habitan el paisaje. Este impacto genera imaginarios, narrativas, prácticas y saberes que dan vida al entorno. En el caso del cantón Sigsig, estas dinámicas se manifiestan tanto de manera general como específica: existen costumbres que son fácilmente observables, mientras que otras permanecen en el conocimiento exclusivo de un reducido grupo de personas que actúan como guardianas de saberes tradicionales que se desvanecen con el tiempo.

En la actualidad, perviven prácticas heredadas generacionalmente que hacen uso del paisaje, vinculadas a la continuidad y la perdurabilidad. A su vez, la modernidad urbana ha irrumpido en la vida rural, adaptando nuevas formas de vida y pensamiento que se reflejan en procesos de resignificación y cambio del paisaje. Estas resignificaciones del paisaje sigseño, en los últimos tiempos, se enfocan en aprovechar las manifestaciones pretéritas. Este giro cultural tiene como objetivo reivindicar a una población históricamente subalterna, mediante la reincorporación de antiguas prácticas en el territorio, pero con modificaciones que las adaptan a una visión moderna de «ancestralidad».

Al ser prácticas relativamente nuevas, existe una creciente demanda por parte del público general que busca no solo un origen cultural y étnico, sino también un estilo de vida que se asocia a esas raíces. Así, el paisaje sigseño se ve envuelto en una serie de cambios y continuidades que, aunque devuelven protagonismo a la ruralidad, también hacen que el enfoque turístico, para bien o para mal, se haga con el monopolio de los discursos y narrativas heredadas de los ancestros. Es crucial reconocer y atribuir estas costumbres y saberes a sus legítimos herederos originales, ya que, como investigadores y entusiastas de la cultura, debemos recordar siempre de dónde provienen estos pensamientos. Sin este reconocimiento, careceríamos de una identidad auténtica.

Referencias

- Almeida, N. (2019). *Publicar o perecer. La academia y su compromiso con la comunidad*. Grafisum.
- Alulema, R., y López, M. (2017). La cosmovisión andina Cañari y determinación social de la salud. *Revista de Investigación Talentos*, 4(2), 75-80 . <https://talentos.ueb.edu.ec/index.php/talentos/article/view/22>
- Álvarez, A. (2012). Somos en el mundo... seres, materialidad y paisajes. *Lazarandadeideas*, 8(1), 09-30. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1853-12962012000100002&script=sci_arttext&tlng=en
- Argudo, J. (2009). *Zhima, Shima, Xima, Cima, Jimia, Gima, Jima. Un pueblo que nació en la prehistoria*. Editorial Don Bosco.
- Bonilla, E., y Rodríguez, P. (1989). *Más allá del dilema de los métodos. La investigación en Ciencias Sociales*. Norma. Universidad de los Andes Colombia. <https://n9.cl/ldt5nnp>
- Burgos, H. (2003). *La identidad del pueblo cañari. De-construcción de una nación étnica*. Ediciones Abya-Yala.
- Burgos, H. (2014). *Santuarios de Tomebamba. Modelo de geografía sagrada en tiempo de los incas*. Gráficas Hernández.
- Conforti, M., y Endere, M. (2012). La imagen de la arqueología y el patrimonio arqueológico en los medios de comunicación. Un análisis sobre la prensa gráfica local. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (14), 163-184 . <http://hdl.handle.net/11336/151583>
- Cruz, P. (2012). El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca). *Indiana*, 29, 221-251. <https://www.redalyc.org/pdf/2470/247026964010.pdf>
- Dalakoglou, D., y Harvey, P. (2012). Roads and anthropology: Ethnographic perspectives on space, time and (im) mobility [Caminos y antropología: Perspectivas etnográficas en espacio, tiempo e (in)movilidad]. *Mobilities*, 7(4), 459-465. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17450101.2012.718426>
- Encalada, O. (2021). Los cañaris y su lengua. Editorial Don Bosco. <https://n9.cl/5z5b5>
- Gutiérrez, A., Sánchez, M. Á., y Galiano, A. (2018). Redes sociales como medio de promoción turística en los países iberoamericanos. *RETOS. Revista de Ciencias de la Administración y Economía*, 8(15), 135-150. <https://doi.org/10.17163/ret.n15.2018.09>
- Harris, M. (2012). *Antropología cultural*. Madrid. Alianza Editorial.
- Hernández, R. y C. Mendoza. (2018) *Metodología de la investigación: las rutas cuantitativa, cualitativa y mixta*. McGraw-Hill Interamericana Editores, México. <https://n9.cl/i3voy>
- Itier, C. (2021). ‘Huaca’, un concepto andino mal entendido. *Chungará Revista de antropología chilena*, 53(3), 480-490. http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562021000300480
- Lara, C. (2009). Aportes y facetas del reconocimiento arqueológico. El caso del valle del río Cuyes. [Tesis de grado. Pontificia Universidad Católica del Ecuador]. Repositorio. <https://www.arqueoecuadoriana.ec/en/academic-thesis/oriente/686-aportes-y-facetas-del-reconocimiento-arqueologico-el-caso-del-valle-del-rio-cuyes>
- Madrigal, B.E., Escalona, M., y Vivar, R. (2016). Del meta-paisaje en el paisaje sagrado y la conservación de los lugares naturales sagrados. *Sociedad y ambiente*, 1(9), 1-25. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=455745080001>

- Martínez, B. J. (2015, 29). El mito de origen de los Cañaris: la gran inundación y los que se salvaron. *El Telégrafo*. <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/2015/1/el-mito-de-origen-de-los-canaris-la-gran-inundacion-y-los-que-se-salvaron>
- Muñiz, A. J. (2017). Gestión de proyectos arqueológicos, turismo y redes sociales. In *Centroamérica: identidad y patrimonio cultural: Actas del I Simposio Internacional Centroamérica Patrimonio Vivo* (pp. 88-101). <https://rio.upo.es/xmlui/handle/10433/5111>
- Murra, J. (1975). El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas (1972). En Murra, J. *Formaciones económicas y políticas en el mundo andino*. IEP ediciones, 59-116. <https://n9.cl/8gs0y>
- Ortiz, A. (2022). Sawasiray y Pituisiray: Paisaje sagrado, ancestros, agua y fertilidad. *Arqueología y Sociedad*, 37, 71-108. <https://n9.cl/il3ee1>
- Papalini, V. (2018). Sincretismo de la new age sudamericana: una amalgama sin integración. El caso de Capilla del Monte, Argentina. *Scripta Ethnologica*, 40, 63-81. <http://hdl.handle.net/11336/92540>
- Pineda, Y., Vanegas, I., & Nubia, S. (2014). Comprensiones de juegos en niños y niñas de la primera infancia y sus familias en contextos rurales. *Caminos educativos*, 33-39. <http://hdl.handle.net/20.500.11907/2301>
- Poloni-Simard, J. (2006). *El mosaico indígena. Movilidad, estratificación social y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII*. Ediciones Abya-Yala.
- Raas, K. (2020). De humanos y no-humanos. Reflexiones y debates actuales en la antropología de los Andes. *Revista Chilena de Antropología*, (42), 95-111. <https://revistas.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/60486>
- Riesco, C., P. (2000). La interpretación de perturbaciones en el paisaje rural. Propuestas de atenuación. *Andalucí geográfica*, 7, 27-33. <https://idus.us.es/handle/11441/125829>
- Ruiz, J. (2021). El patrimonio cultural podría estar en peligro y los responsables son la memoria, la salvaguardia, la comunidad y el paisaje cultural (además del turismo, claro). *Revista electrónica de Patrimonio Histórico*, (28), 3-38. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/erph/article/view/21530>
- Salazar, E. (2004). Cuenca y su región: en busca del tiempo perdido. En Salazar, E., et al. *Cuenca, Santa Ana de las aguas*. Ediciones Libri Mundi.
- Saldi, L., Mafferra, L., & Barrientos, J. A. (2019). Ontologías en disputa. Diálogos entre la antropología y la arqueología para la problematización de paisajes regionales. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (37), 3-26. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1900-54072019000400003&script=sci_arttext
- Segarra Iñiguez, G. (2003). *Monografía del cantón Sigsig*. Municipalidad de Sigsig.
- Taylor, S. y R. Bogdan (1992) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. La búsqueda de significados. Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México.
- Tuaza, L. A. (2017). La fiesta del Inti Raymi en la construcción del Estado plurinacional en el Ecuador. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM. Les Cahiers ALHIM*, (33). <https://doi.org/10.4000/alhim.5703>

