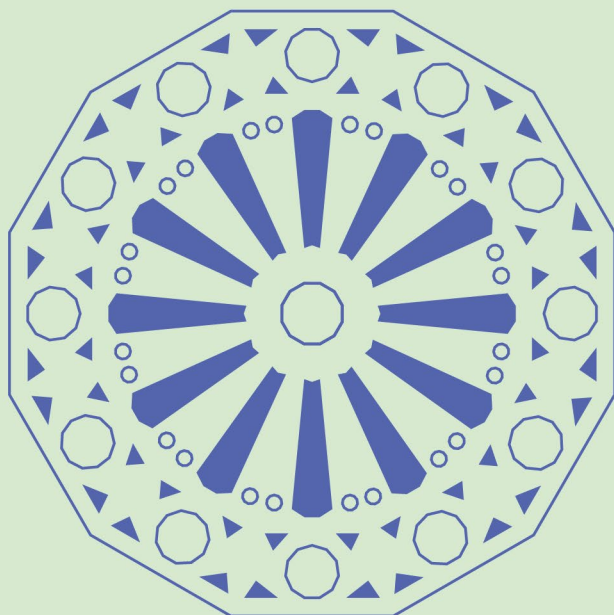


Memorias del III Encuentro Nacional de Historia de la provincia del Azuay

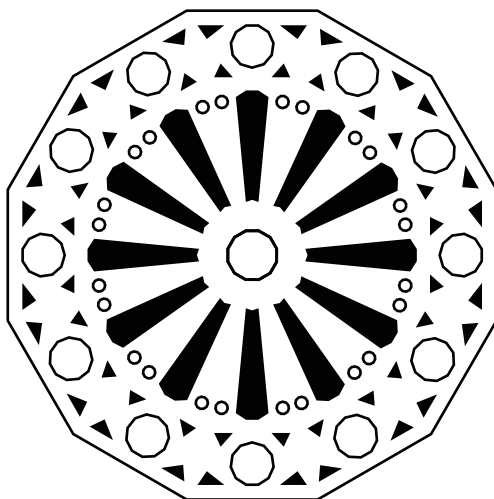
Varios autores



HISTORIA
REGIONAL

Memorias del III Encuentro Nacional de Historia de la Provincia del Azuay

Varios Autores



Compiladora:
María Gabriela Neira Escudero

Memorias del III Encuentro Nacional de Historia de la Provincia del Azuay

Cátedra Abierta de Cuenca y su Región

©Universidad de Cuenca, 2023

Autores

Tamar Durán Maldonado, Luis Esteban Vizuete Marcillo, Mónica Mancero Acosta, Ángel Justo Estebaranz, Juan Martínez Borrero, Milagros Villareal Rivera, Susan Rocha Ramírez, Estefanía Palacios Tamayo, Miguel Ángel Novillo Verdugo, Fernando Lucero Borja, Florencio Delgado Espinoza, Marlene Jaramillo Granda, Norma Aguirre Cornejo.

Compiladora: María Gabriela Neira Escudero

Gobierno Autónomo Descentralizado Provincial del Azuay

Cecilia Méndez Mora

Prefecta

Joaquín Moscoso Novillo

Coordinador de Turismo y Cultura

Universidad de Cuenca

María Augusta Hermida Palacios

Rectora

Fernando Ortiz Vizuete

Decano de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación

Centro Editorial UCuenca Press.

Director: Daniel López Zamora • **Editora:** Ángeles Martínez Donoso • **Administrador de imprenta:** Mario Rodríguez Manzano **Diseño:** Jossue Cárdenas / Daniel Ortega • **Portada:** Geovanny Gavilanes Pando

Ciudadela Universitaria

Doce de Abril y Agustín Cueva

(+ 593 7) 405 1000

Casilla postal 01.01.168

www.ucuenca.edu.ec

Primera edición

Tiraje: 300

Derecho de Autor: CUE-004885

ISBN: 978-9978-14-516-6

Revisión de estilo: Verónica Neira Ruiz

Este libro fue arbitrado con pares externos bajo el sistema doble ciego.

Para la composición tipográfica de este manuscrito se usó *Alegreya* y *Alegreya sans*

Cuenca - Ecuador

mayo 2023

ÍNDICE

Recuperar el Encuentro Nacional de Historia para el Azuay	5
<i>Cecilia Méndez Mora y Joaquín Moscoso Novillo</i>	

Prólogo	7
<i>María Gabriela Neira Escudero</i>	

Identidades e historia oral en construcción: el aporte del cronista rural a la memoria.....	15
<i>Tamar Durán Maldonado</i>	

Historias

Combate religioso con letras de molde: la propaganda y prensa católica del Azuay entre 1883 y 1906.....	21
<i>Luis Esteban Vizúete Marcillo</i>	

La política plebeya en las parroquias rurales de Cuenca, 1995-2005	37
<i>Mónica Mancero Acosta</i>	

El Órgano de la Iglesia del Sagrario de Cuenca: Historia e Iconografía	69
<i>Ángel Justo-Estebaranz</i>	

Identidad femenina indígena en retratos tardo coloniales quiteños	87
<i>Juan Martínez Borrero</i>	

“Es la Ciencia la que indica los medios de progresar”: acceso y profesionalización de las mujeres en el campo de la salud. Universidad Central del Ecuador, 1920-1950 95

Milagros Villarreal Rivera

**El testimonio escenificado en el teatro:
Una experiencia de creación colectiva (1976 - 1979)..... 109**

Susan Rocha

Patrimonios y soberanías

¡Para hacer parir el agua! Existencias y resistencias para la consolidación de los sistemas comunitarios de agua en Gualaceo, Ecuador..... 131

Estefanía Palacios-Tamayo

Arqueología pública y comunicación: configuraciones mediáticas del y sobre el patrimonio arqueológico..... 147

Miguel Ángel Novillo Verdugo; Luis Fernando Lucero Borja

Las reconfiguraciones del paisaje desde la perspectiva de larga duración del Azuay, información desde el registro arqueológico 165

Florencio Delgado Espinoza

Cocciones y sabores ancestrales..... 181

Marlene Jaramillo Granda

**Estado, región y memoria histórica
¿El Azuay, una región con memoria (s) históricas?..... 195**

Norma Aguirre Cornejo

Recuperar el Encuentro Nacional de Historia para el Azuay

Cecilia Méndez Mora
Prefecta Provincial Del Azuay

Joaquín Moscoso Novillo
Coordinador De Cultura

Con una nueva mirada, desde la gestión mancomunada y concurrente en la provincia del Azuay ha tenido lugar el III Encuentro Nacional de Historia. Un importante evento el cual se debaten las investigaciones históricas, antropológicas, arqueológicas, de la memoria y la cultura realizadas desde la academia como aporte para la reflexión y discusión crítica de las definiciones aclimatadas progresivamente desde las ciencias sociales.

Para el Gobierno Provincial del Azuay, específicamente esta administración 2020 – 2023, ha resultado un trabajo gratificante desempolvar el proceso del Encuentro Nacional de Historia del Azuay. Esto implicó volver a hilvanar con la Universidad de Cuenca, sus investigadores, profesores y estudiantes con respecto a la vitalidad de las investigaciones en torno al Azuay en sus distintas concepciones, temáticas y miradas, escenificadas en los debates académicos así como en la versatilidad de las exposiciones de los diferentes ponentes hombres y mujeres que con rigor y dedicación han estudiado al Azuay en sus distintos ámbitos. Muchos de estos

han experimentado cambios representativos que han implicado sumar esfuerzos metodológicos y nuevas herramientas para su reinterpretación y reinstalación. Hecho que fue posible a través de promocionar espacios físicos y virtuales de debate, diálogo y análisis sobre el Azuay histórico y contemporáneo.

El III Encuentro de Historia Nacional del Azuay se estructuró en torno a tres ejes fundamentales: el primero de “Historia de la provincia del Azuay” cuyas temáticas abordaron los desafíos actuales, bicentenario e historia pública, el segundo “Historia de las mujeres”, migración y soberanía alimentaria, así como la novedosa historia pública de las mujeres. El tercer eje “Territorios y medio ambiente de la provincia del Azuay”, donde se concentraron temas como preservación de las cuencas hídricas y minería, paisaje y patrimonio arqueológico. Como resultado en varios de estos debates tuvimos como desenlace el proyecto de Escuela de Cronistas Rurales, prometedora iniciativa que estará vinculada al Encuentro de Historia, y que se promoverá a través de la Universidad de Cuenca.

El conocimiento como constructor de memorias, realidades, mitos y leyendas encuentra su justo nivel en la escritura y en la oralidad. Estos instrumentos vitales con los cuales pretendemos desde el GPA y la Universidad de Cuenca fortalecer el encuentro, agrandarlo a fin de que la presencia y la voz de sus pueblos a través de los pueblos azuayos y sus cronistas sean los legítimos historiadores e historiadoras de la historia nacional del Azuay.

Esperamos que la presente publicación sea el testimonio de nuestro interés por mantener el Encuentro Nacional de Historia del Azuay y el detonante para nuevas investigaciones y proyectos, más cuando nos acercamos al Bicentenario de la provincia del Azuay.

Prólogo

María Gabriela Neira Escudero
Universidad de Cuenca

La publicación de las Memorias del *III Encuentro Nacional Historia de la Provincia del Azuay* constituye la materialización de las ponencias presentadas por los participantes de este evento como espacio de reflexión en torno a temas necesarios y actuales sobre el Azuay y la región. El desarrollo del Encuentro se dio en el marco del convenio interinstitucional entre el Gobierno Provincial del Azuay y la Universidad de Cuenca, a través del programa académico Cátedra abierta de Historia de Cuenca y su región, que se ha logrado retomar más de una década después de la segunda edición, en 2010.

Para la concreción de este proyecto fue necesario sumar la experticia de las dos instituciones mencionadas en el proceso de planificación y ejecución. Por parte de la Universidad de Cuenca, fueron partícipes miembros del programa académico Cátedra abierta de Historia de Cuenca y su región y de la carrera en Pedagogía de la Historia y las Ciencias Sociales de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación; mientras que, desde la Prefectura del Azuay, aunaron esfuerzos los funcionarios de la Coordinación de Turismo y Cultura liderados por el doctor Joaquín Moscoso.

Sin embargo, fue la voluntad política de quienes lideran las instituciones, la que permitió llevar a buen término este importante proyecto,

luego de 12 años de espera. Cabe resaltar que este convenio ha permitido establecer lazos de cooperación importantes que abren caminos para la realización de actividades y proyectos de largo alcance en beneficio de la provincia, esta vez, incorporando a otros grupos azuayos que se encontraban excluidos de estas importantes propuestas, como es el caso de los cronistas rurales del Azuay.

La Cátedra abierta de Historia de Cuenca y su región, de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuenca tiene una larga trayectoria en la organización de eventos como simposios, congresos, encuentros con alcance local, regional y nacional que han convocado a investigadores que aportan permanentemente en la reflexión sobre la historia local y regional, en base a sus estudios, además, han logrado la participación activa en estos eventos de estudiantes de distintos niveles, maestros de educación básica, bachillerato y de educación superior, así como público interesado.

El *III Encuentro Nacional Historia de la Provincia del Azuay*, se realizó del 18 al 22 de octubre de 2022, en la Universidad de Cuenca y en la Casa Provincial del Azuay, y se plantearon dos ejes para la reflexión: Historia de la Provincia del Azuay y Territorios, y seis mesas de trabajo, que permitieron la discusión sobre estos temas.

Un evento particular de esta edición fue la Mesa de Cronistas Rurales, que inauguró el Encuentro, en ella participaron tres cronistas rurales de la provincia, Alcides Alvarado de Oña, José Mayancela de Nabón y Ángel Puín de Molleturo. Este espacio contó con la moderación de Manuel Carrasco y Tamar Durán, quienes lograron de manera sensible, resaltar la tarea de los guardianes de la memoria. El encuentro resultó muy interesante pues logró rescatar muchas experiencias de los cronistas, quienes se mostraron emocionados por compartir sus esfuerzos por atesorar las historias colectivas que se construyen en los cantones y parroquias azuayas. Al finalizar el acto, los cronistas recibieron un reconocimiento por la importante labor que realizan, muchas veces en solitario.

La obra propone dos partes, la primera que se ha denominado *Historias*, incluye las ponencias de las mesas de Historia del Azuay e Historia de Mujeres; en una segunda parte, bajo el título *Patrimonios y soberanías*, se encuentran los trabajos que corresponden a las mesas: Cuencas hídricas y minería; Patrimonio y paisaje arqueológico; Soberanía alimentaria, y límites. Desde el consejo editorial se ha respetado la citación de los artículos propuesta por los autores que constan en el libro, algunos utilizan Chicago y otros APA, según la naturaleza de los aportes y las disciplinas desde donde escriben.

El libro inicia con una perspectiva escrita por Tamar Durán Maldonado sobre la *Mesa de Cronistas Rurales*, que resalta el significativo aporte de mirar a los cronistas como agentes relevantes en la construcción de las historias desde territorio, hace énfasis en la vulnerabilidad de las y los guardianes por su edad, en muchos casos, y por las circunstancias en las que construyen el conocimiento de las memorias colectivas que se constituye en patrimonio inmaterial.

En la primera parte, *Historias*, encontramos el texto de Luis Esteban Vizuet Marcillo, con la ponencia “Combate religioso con letras de molde: la propaganda y prensa católica del Azuay entre 1883 y 1906”, que realiza un recorrido por los principales títulos de la prensa periódica de la región azuaya y sus estrategias de combate frente al liberalismo entre 1883 y 1906, explica cómo en la segunda mitad del siglo XIX, los católicos azuayos construyeron discursos y prácticas de combate frente a quienes consideraban sus enemigos: liberales, comunistas y protestantes, y les acusaban de sumir al mundo en la impiedad. En este sentido, señala el contexto de la movilización de católicos a nivel global, tanto producto de las iniciativas locales como también en respuesta a los llamados de la centralidad romana hacia la acción, a través de recurrir a las armas que sus enemigos estaban usando para difundir sus ideas. Vizuet utiliza interesantes ejemplos sobre el propósito de catolizar la prensa, enfrentar a sus enemigos para fortalecer la convicción religiosa del resto de fieles.

En el siguiente artículo “La política plebeya en las parroquias rurales de Cuenca, 1995-2005”, Mónica Mancero aborda de manera compleja el proceso de irrupción de los líderes de las parroquias rurales del cantón Cuenca, analiza las demandas de los líderes parroquiales, los “cholos políticos” quienes despliegan una política plebeya con un sentido de comunidad y pertenencia, que han debido superar barreras para ocupar espacios y dirigir sus comunidades. Esto con el fin de comprender el alcance que tuvo esta emergencia en la política plebeya y aún en la institucional. La autora resalta las voces de los líderes parroquiales rurales, a través de entrevistas, que constituyen el material fundamental de investigación. Inicia con un estado de la cuestión en la literatura sobre construcciones raciales y política; para reflexionar en torno a lo que denomina el proceso de conformación de ciudadanía plebeya. El texto hace un amplio uso de material de primera mano, permite el diálogo de las fuentes desde el lenguaje de la cultura política, con una explicación que usa términos pertinentes sobre la agencia política de los líderes locales y regionales con sentido de pertenencia.

Por su parte, Ángel Justo Estebanz, comparte una interesante ponencia titulada “El Órgano de la Iglesia del Sagrario de Cuenca: Historia e Iconografía”, en el que cuenta el inventario actual de órganos en el Ecuador, para luego comentarnos sobre la investigación en torno a la elaboración del órgano barroco para la entonces Iglesia del Sagrario, que fue elaborado por Antonio Esteban Cardoso, artesano oriundo del cantón Oña, en 1736, considerado una de las piezas más valiosas de la actual Catedral por varios estudiosos del tema.

Estebanz nos invita a realizar un recorrido a través de los detalles sobre su construcción, iconografía, las distintas intervenciones y reparaciones a las que fue sometido, durante los siglos XIX e inicios del XX, para resaltar los elementos que caracterizan a este tesoro, como son la antigüedad, la original disposición, su ornamentada caja y riqueza iconográfica, que el convierte en el órgano más importante de la provincia y del patrimonio local y regional, sugiere también la necesidad de realizar una recuperación de esta pieza única.

En cuanto a la Historia de Mujeres, el texto “Identidad femenina indígena en retratos tardo coloniales quiteños de Juan Martínez Borrero comparte su aporte sobre las mujeres indias que se retrataban solas o con su marido, tanto en Quito como en el Virreinato del Perú, construyendo una forma de definir al sujeto femenino indígena, similar en su concepción, aunque distinta en la forma de construir sus identidades frente a las criollas. El artículo es muy interesante y pone en evidencia los cuestionamientos que se planteaban las mujeres sobre sus identidades, en relación a la vestimenta y joyas frente al prestigio y poder, durante el periodo tardo colonial. El autor hace uso de un variado lenguaje, describe ampliamente la vestimenta y uso de objetos, nos muestra fotografías muy vívidas que dan cuenta de la riqueza cultural de la época, posicionando a las mujeres como sujetos en la vida cotidiana colonial.

El artículo de Milagros Villarreal, “Es la Ciencia la que indica los medios de progresar”: acceso y profesionalización de las mujeres en el campo de la salud. Universidad Central del Ecuador, 1920-19501” presenta información sobre una indagación exploratoria-descriptiva que procura evidenciar algunos elementos correspondientes a la fase inicial del proceso de irrupción de las mujeres en la educación superior, durante la primera mitad del XX en el país. Se toman datos de estudiantes y las coordenadas de su presencia en un escenario fundamental para ese proceso, en especial en las carreras del ámbito de la salud, dentro de la Universidad Central del Ecuador. La autora pretende replantear la idea que singulariza a la figura

de Matilde Hidalgo, como un ícono en la incursión de la mujer en la incursión de la vida universitaria e invita a reflexionar sobre lo que más bien se podría avizorar como la experiencia colectiva de varias generaciones de mujeres que protagonizaron un proceso de incorporación social mucho más amplio y conectado con las condiciones históricas, de inicios del siglo anterior.

En el texto “El testimonio escenificado en el teatro: Una experiencia de creación colectiva (1976 - 1979)” de Susan Rocha se explora el valor del testimonio en un proceso de investigación y creación teatral coordinados por dos docentes y realizado en Atuntaqui por estudiantes de la Facultad de Artes de la Universidad Central del Ecuador, muestra cómo las maestras María Escudero y Carmen Silva aplicaron una metodología de Creación Colectiva, propia del Nuevo Teatro Latinoamericano. Lo particular en este artículo es que comparte la experiencia que incorporó dos años de diálogos e intercambios con la comunidad atuntaqueña que, en ese momento, era vista como arrasadora, por un levantamiento obrero que terminó con la vida del administrador de la fábrica La Industrial Algodonera (1965). Tanto la ponencia presentada en el Encuentro, como el documento escrito ponen en diálogo los vínculos entre arte, comunidad y política durante la década de 1970. Hacia el final, se evidencia la manera en que se abrió una importante vía de relación con la comunidad que permitió a los estudiantes replicar esta forma de hacer teatro con sobrevivientes de otros acontecimientos históricos como la masacre de Aztra, y de otros que se dieron en comunidades amazónicas.

Estefanía Palacios inicia la segunda parte de esta obra con el artículo “¡Para hacer parir el agua! Existencias y resistencias para la consolidación de los sistemas comunitarios de agua en Gualaceo, Ecuador”, que centra su atención en los páramos andinos del sureste del Ecuador para hablar sobre la importancia del agua como sustento de la vida de numerosas familias agricultoras del cantón Gualaceo, nos dice que los territorios campesinos e indígenas dependen de los bosques, ríos y lagunas para producir sus alimentos y cómo las propias comunidades han sido las gestoras del acceso y uso del agua, a través de los denominados sistemas comunitarios de agua (SCA), desde el periodo prehispánico. Además, reflexiona sobre las disputas y el poder que rondan a estas organizaciones, a los actores locales y externos. En el texto, la autora explica el proceso histórico que ha liderado la población indígena y campesina de las comunidades El Carmen de Jadán y Tacan Zhizhio de Gualaceo, para la consolidación y legalización de sus juntas de agua potable y riego desde inicios de la segunda reforma

agraria hasta la actualidad, así como, tanto en el pasado como hoy, la gestión comunitaria del agua está caracterizada por momentos de resistencia contra herencias coloniales y hegemonías que siguen siendo evidentes.

Miguel Ángel Novillo y Fernando Lucero presentan la propuesta conjunta “Arqueología pública y comunicación: configuraciones mediáticas del y sobre el patrimonio”, que reflexiona en torno a varios enfoques como el vínculo de la ciencia con la sociedad en el presente, la circulación y apropiación del capital simbólico del conocimiento arqueológico, el patrimonio y la autoridad del arqueólogo frente a otros sujetos sociales, entre otros. Los autores fundamentan su ponencia en la arqueología y el vínculo que genera con la sociedad en función de las representaciones mediáticas, a partir del registro y análisis de la prensa escrita, tomando el caso del Diario El Mercurio, durante los años 2007-2021. Muestran como problemática de estudio la escasa inserción social de la arqueología, a nivel regional, lo que provoca el desconocimiento y poco interés por el patrimonio arqueológico. En el texto Novillo y Lucero explican un primer momento de una importante investigación que actualmente llevan adelante y que hasta el momento ha tenido resultados y que reconoce y plantea la discusión categorías como: gestión del patrimonio; usos sociales del patrimonio arqueológico; interpretación de sitios arqueológicos. Estas categorías representan las perspectivas y miradas que los medios de comunicación dan a la arqueología.

Florencio Delgado desarrolla la ponencia llamada “Las reconfiguraciones del paisaje desde la perspectiva de larga duración del Azuay, información desde el registro arqueológico”, en la que pretende poner en la mesa de reflexión el tema del paisaje, para contradecir la visión artefactual de la arqueología como saber que reconstruye el pasado, menciona que, a través del enfoque de paisaje se pueden reconstruir los hechos socioculturales que ocurrieron durante los ocho milenios de interacción de los humanos con otros humanos y con el entorno de la actual provincia del Azuay. Establece como punto de partida la presencia de los primeros habitantes de la cueva de Choksi y llega hasta los tiempos de la incursión inca, hace hincapié en los cambios del paisaje que la actual provincia ha experimentado, así como una multiplicidad de reconfiguraciones cuyos elementos materiales se pueden observar y analizar desde la arqueología, con esta nueva mirada.

La siguiente ponencia “Cocciones y sabores ancestrales” de Marlene Jaramillo se enmarca en el tema de patrimonio y soberanía alimentaria, la autora muestra la comida como el elemento fundamental en todas las culturas y componente esencial del patrimonio inmaterial a todo nivel,

reflexiona en torno al descubrimiento en la vida de nuestros primeros pobladores, la agricultura y cómo se van desarrollando a partir de ahí productos agrícolas muy importantes que enriquecen la alimentación, menciona a aquellos productos que hasta hoy forman parte de la dieta diaria, los conocimientos transmitidos de generación en generación dan un valor muy apreciable que representan la soberanía de una sociedad. Además, resalta las distintas formas de cocción y conservación de los alimentos y cómo estos han cambiado a lo largo del tiempo, también menciona la dieta, los sabores y la forma de alimentarse de nuestros antepasados, dejando un gran legado que ha permitido la construcción de identidades y que forma parte de nuestro patrimonio inmaterial, desde la presentación física de un plato de comida hasta los conceptos, sabores y aromas

Norma Aguirre, en su artículo: “Estado, Nación y memoria histórica: ¿El Azuay, una región con memoria (s) históricas?”, define conceptos tan complejos como Estado y Nación, para invitarnos a la reflexión sobre la existencia de una memoria histórica, alude a la historia política y a la necesidad de replantar las miradas sobre las percepciones que tenemos de nosotros mismo como sociedad. Nos invita a mirar a los pueblos que conforman el Estado, desde lo plural, la multiplicidad de historias, los procesos de construcción y decantamiento de identidades con memorias colectivas. La autora plantea la importancia de los conflictos sociales y políticos para alimentar los imaginarios nacionales y la necesidad de ampliar los reconocimientos de otras identidades en nuestra provincia y en el país.

En esta obra se han logrado recoger investigaciones que abordan temas de interés, las y los autores se encuentran activos y aportando al conocimiento sobre la historia, patrimonio, soberanía y realidad sobre temáticas de la provincia del Azuay y de la región. Su difusión constituye un enriquecimiento de la historiografía regional.

Además, este libro se suma a seis publicaciones que se presentaron entre 2010 y 2015 que permitieron plasmar, en gran medida, las importantes contribuciones que dejaron los encuentros, simposios, talleres y curso realizados dentro del *Proyecto Memoria, Identidad y Región*, realizado conjuntamente entre la Prefectura del Azuay y la Universidad de Cuenca entre 2009 y 2011, aunque algunos se publicaron luego de ese tiempo, han aportado notablemente para el conocimiento de nuestras historias y la construcción de la memoria del Azuay.

Identidades e historia oral en construcción: el aporte del cronista rural a la memoria

Tamar Durán Maldonado
Universidad de Cuenca

“Es necesario afrontar la cuestión de la memoria; no en su sentido de olvido, si no en el de recuerdo. Existencia de las cosas en sí”.

Serra, 1974, en C. Ginzburg

La historia local indiscutiblemente contribuye a la construcción de la identidad social y cultural, a la vez posibilita la creación y recreación de los valores, costumbres y creencias que cada sociedad o comunidad considera trascendente. En esta perspectiva, la Historia en cuanto a su función social íntegra, la historia de la vida cotidiana de los campesinos, la familia, la mujer, el obrero, los inmigrantes, minorías étnicas, la cocina y otras. De manera que, estas aproximaciones, según Iturmendi, han permitido la revalorización de los testimonios y fuentes orales, prestandose una mayor atención a los recuerdos, experiencias y puntos de vista de los testigos y actores que no se han considerado como protagonistas del devenir histórico¹.

¹ David Mariezkurrena Iturmendi, «La historia oral como método de investigación histórica», *Gerónimo de Uztariz*, n.º 23-24 (2008): 227-33.

Es así que, el trabajo del historiador-cronista local cobra importancia ya que resguarda las memorias colectivas que están siempre enmarcadas socialmente y que necesitan ser preservadas por factores como la edad, la fragilidad y complejidad de la historia oral los vuelven vulnerables. Entre las herramientas principales, el testimonio oral que da cuenta de las expectativas de las personas, sus emociones, sentimientos, deseos, etc. De que la vida de una persona es una puerta que se abre hacia la comprensión de la sociedad en la que vive² que, además, responde a ritmos, continuidades, interrelaciones y vinculaciones de las estructuras, coyunturas y acontecimientos en una escala local y regional. Testimonios que han sido parte de las narrativas de la historia local de comunidades, parroquias rurales y cantones de la provincia del Azuay. Ferro Medina, nos recuerda que el encuentro de nuestra identidad, en un diálogo de espejos que ofrece la alteridad, es necesario para pensar con mayor agudeza nuestra compleja realidad social y cultural. Por ello, cobra importancia la construcción histórica de las comunidades desde quienes han sido parte de esa historia³.

Considerando este enfoque, la mesa de *Cronistas Rurales: experiencias y proyecciones* en el marco del III Encuentro Nacional de Historia de la Provincia del Azuay, estableció como objetivo reconocer el trabajo del historiador-cronista local y sus aportes en la historia e identidad de las diferentes comunidades azuayas para poner en valor su experiencia en el registro historiográfico, la historia oral y la etnografía. Desde sus *historias territoriales*⁴, José Mayancela Jaigua, Alcides Alvarado y Ángel Puin Gutama, cronistas del Azuay, han aportado a la construcción de la conciencia histórica y del patrimonio de sus terruños facilitando la apropiación colectiva de los espacios sociales, simbólicos y de los elementos físico-naturales que los conforman.

Desde la moderación, Manuel Carrasco Vintimilla, enfatizó en la importancia de la historia local como una historia viva que permite comprender el tiempo de manera continua y de la necesidad de cada cantón, parroquia y comunidad de escribir y reescribir su historia, de rescatar las memorias y las identidades locales. En el Azuay, cantones como Oña, tiene

2 Paul Thompson (1988) La voz del pasado. Historia oral, En: Mariezkurrena Iturmendi.

3 Germán Ferro Medina, «Guía de observación etnográfica y valoración cultural: santuarios y oficios», *Apuntes: Revista de estudios sobre patrimonio cultural* 23, n.º 1 (2010), <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/revApuntesArq/article/view/8919>.

4 Término utilizado por Julio Aróstegui Sánchez, *La investigación histórica: teoría y método*, 1995, en, <https://bit.ly/3K6zzVz> que sitúa su centro de atención en un específico escenario territorial, sea desde la agrupación de todos los aspectos y componentes de la actividad social y su desenvolvimiento en el tiempo o de elementos “parciales” de la realidad (economía, sociedad, formas de vida, política, cultura, mentalidades, etc.)

en Alcides Alvarado, un depositario de la memoria de sus comunidades; así como, Nabón, en José Mayancela Jaigua; y, Molleturo, en Ángel Puin Gutama, quienes han realizado un trabajo prolijo de investigación en base a fuentes orales, hemeroteca y sobre todo son conocedores de las realidades de sus territorios.

En su trayectoria, José Mayancela ha estudiado en la Universidad del Azuay y en la Universidad de Guayaquil. También ha ejercido funciones como dirigente estudiantil y barrial. Como cultor de relatos semi-fáciles, por algunos años sirvió a Nabón como corresponsal del Diario El Mercurio y ha publicado algunas revistas de corte monográfico. En, *Nabón, mujeres y patrimonio oculto* rescata la historia de su territorio y describe sus paisajes. Sobre el cantón Oña, Alcides Alvarado ha escrito dos libros: *Oña pasado y presente* y *Corrupción Municipal*; y, a sus 90 años prepara una tercera publicación que tiene por título *Memorias del progreso de Oña*. También ha ejercido cargos públicos y de liderazgo. Acerca de Molleturo, Ángel Puin Gutama ha publicado tres tomos sobre la obra titulada *El libro de Molleturo*. Es licenciado en Filosofía, Economía Política y Sociología y licenciado en bibliotecología por la Universidad de Cuenca. Ha sido expositor en varios seminarios, capacitaciones y congresos locales y nacionales.

En el desarrollo de la mesa de cronistas se abordó como líneas guías de diálogo los procesos de construcción de la historia local, las herramientas utilizadas en dichos procesos, entre las cuales resaltan la recopilación y revisión de fuentes primarias, escritas y orales, así como fuentes secundarias. Sumando a esto, el conocimiento acumulado de experiencias de vida en sus pueblos natales que les ha permitido comprender formas de vida y formas de hacer; recorridos y caminatas que les vuelven expertos sobre sus espacios y paisajes tanto sociales como naturales. Por otra parte, se puntualizó sobre el poco apoyo recibido desde la esfera pública como uno de los mayores desafíos y que en sus familias ha estado la figura de mano derecha en su tarea como investigador-cronista, y en la preservación de la memoria y la identidad local. Otro reto, aún pendiente, es la difusión de sus trabajos sobre todo a las generaciones más jóvenes que en la mayoría de casos, muestran desconocimiento cuando no desinterés en apropiarse de lo suyo. Concuerdan, que el registro escrito está, pero, lamentablemente, pocos se implican en el ejercicio de su lectura. Tarea que es encargada a quienes detentan el puesto de autoridad ahora y a quienes lo harán más adelante, para que sus escritos, así como, sus nombres, trasciendan en el tiempo y sean referentes de la memoria e identidad de sus territorios.

En la provincia del Azuay, el cronismo, en general, y más aún el cronismo rural, no han sido considerados parte de la construcción historiográfica. Es así que, es necesario revalorizar el rol del cronista rural en esta tarea. Cabe apuntar que los esfuerzos por realizar un trabajo de rescate y valorización del cronismo rural han sido mínimos, cuando no nulos. De ahí que es necesario identificar a los cronistas, planificar actividades para su valoración y ejecutar procesos de difusión en torno a la importancia y trabajo realizado por el cronista rural. Otras voces, que no figuraron en este escenario, también son parte de las memorias colectivas de los Azuayos, protagonistas claves para fortalecer la apropiación de la historia local. Es una tarea urgente activar un radar que permita identificar aquellas voces para ser preservadas ya que factores como la edad, la fragilidad y complejidad de la historia oral los vuelven vulnerables.

La importancia de la historia local, según Lacomba, presenta tres características, en la cuales radica su importancia, primero, pretende conocer la realidad histórica de quienes habitualmente están diluidas y anónimas en el estudio de los procesos generales. Además, pueden corroborar la concordancia de ingredientes locales en fenómenos generales, o bien para mostrar la existencia de divergencias, matices o excepciones locales en los mismos. Por último, debe ser un paso previo necesario para alcanzar las síntesis más amplias, regional o nacional⁵.

Referencias

- Aróstegui Sánchez, Julio. *La investigación histórica: teoría y método*, 1995. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=180171>.
- Lacomba, Juan Antonio. «Sobre historia local y microhistoria: una aproximación». *Isla de Arriarán: revista cultural y científica*, n.º 6 (1995): 129-36.
- Mariezkurrena Iturmendi, David. «La historia oral como método de investigación histórica». *Gerónimo de Uztariz*, n.º 23-24 (2008): 227-33.
- Ferro Medina, Germán. «Guía de observación etnográfica y valoración cultural: santuarios y oficios». *Apuntes: Revista de estudios sobre patrimonio cultural* 23, n.º 1 (2010). <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/revApuntesArq/article/view/8919>.

5 Juan Antonio Lacomba, «Sobre historia local y microhistoria: una aproximación», *Isla de Arriarán: revista cultural y científica*, n.º 6 (1995): 129-36.

Historias

Combate religioso con letras de molde: la propaganda y prensa católica del Azuay entre 1883 y 1906¹

*Luis Esteban Vizuete Marcillo*²
**El Colegio de México /
Universidad Central del Ecuador**

Introducción

En 1902, Agustín Iglesias manifestaba al padre Alberto María Torres lo siguiente: “Me hablas de revistas, ¿conoces a los Corderos, a los Estrellas? Conténtate con tu mala estrella y con los corderos baladores y no quieras meterte en literaturas. Cuando la República se incendia se ha de apagar con versos. ¡Qué cosas!”.³ La cita no solo es un llamado a retomar el combate periodístico de carácter político, sino que también nos da indicios de

¹ Este texto se desprende de la investigación doctoral que se realiza en El Colegio de México bajo la dirección de la Dra. Erika Pani, con el título “Mirando al mundo con la cruz al frente: sociabilidad y militancia católica en Ecuador entre 1869 y 1906”. Esto fue posible gracias al financiamiento del CONACYT (México) en su programa de becas.

² Historiador por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Maestro en Historia por El Colegio de México y candidato a doctor por la misma institución. Además es coordinador de los grupos de investigación Religión y Política-Ecuador e Interuniversitario de Historia de las Elecciones en Ecuador. También es miembro correspondiente de la Academia Ecuatoriana de Historia Eclesiástica y actualmente museólogo e investigador del Museo de Enfermería de la Universidad Central del Ecuador.

³ Agustín Iglesias, “Carta” (11 de septiembre de 1902), 604, AHMC/C.

una competencia por los públicos, que a decir de los católicos militantes del largo siglo XIX estaba relacionada a una competencia por las almas.⁴ En este texto propongo un corto análisis al tiempo que una breve panorámica sobre la propaganda católica en la región del Azuay entre 1883 y 1906. La construcción de esta forma parte del proceso de transformación de la esfera pública y la conformación de una sociedad civil autónoma.⁵ Dentro de estas, la opinión pública había dejado el viejo modelo jurídico que buscaba unanimidad de opinión. Los actores sociales de fines del siglo XIX reconocían ya la pluralidad de opiniones, aquello que Elías Palti denomina el modelo estratégico de opinión pública.⁶ Desde las hojas sueltas, los impresos y la prensa estos luchaban por convencer a los distintos lectores y receptores, y desarticular a sus adversarios y enemigos.

Después de la Restauración de 1883, y con el rápido fracaso de la articulación de los círculos políticos católicos.⁷ Si bien, conservadores y progresistas se enfrascaron en luchar entre sí por el cariz que debía tomar el rumbo de la República, convergieron en el rechazo y preocupación frente

4 Católico militante hace referencia a todo aquel sujeto para quien su filiación religiosa es parte crucial de su visión del mundo y de la construcción de su identidad política. En términos de historia conceptual está relacionado al proceso decimonónico de una Iglesia militante politizada que conlleva el imaginario de un combate en defensa del catolicismo. Luis Esteban Vizuete Marcillo, “Los tiempos de la Iglesia militante: temporalidad de un concepto en el Ecuador del siglo XIX”, *Pucara. Revista de Humanidades*, núm. 33 (2022): 73-93.

5 Este texto retoma la propuesta de que la sociedad civil se autonomiza del Estado en la segunda mitad del siglo XIX. El creciente asociacionismo, la prensa o las elecciones son capaces de mostrar ese camino. Además, concibe a la esfera pública como espacio de intermediación entre el Estado y la sociedad civil. Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública* (Barcelona: Gustavo Gili, 2009); Hilda Sabato, “Civil Society in Argentina: A Historical Perspective”, en *Europe and the Other. Non-European Concepts of Civil Society*, ed. Hinnerk Bruhns y Dieter Gosewinkel (Berlín: WZB, 2005), 29-41; Francisco Ortega, “Sociabilidad, asociacionismo y civilidad en la primera mitad del siglo XIX granadino. Una aproximación conceptual”, en *La sociabilidad y lo público: experiencias de investigación*, ed. Alexandra Martínez y Nelson Gómez (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2016), 90-124; Hilda Sabato, *Repúblicas del nuevo mundo* (Buenos Aires: Taurus, 2021).

6 Elías José Palti, “La transformación del liberalismo mexicano en el siglo XIX. Del modelo jurídico de la opinión pública al modelo estratégico de la sociedad civil”, en *Actores, espacios y debates en la historia de la esfera pública en México*, ed. Pablo Piccato y Cristina Sacristán (México: Instituto Mora, 2002), 67-95; Elías José Palti, *El tiempo de la política* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007); Elías José Palti, “La transformación estructural de la esfera pública latinoamericana en el siglo XIX y el surgimiento del modelo proselitista de la opinión pública”, en *Redes intelectuales y formación de naciones en España y América Latina (1890-1940)*, ed. Marta Elena Casáis y Manuel Pérez Ledesma (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2005), 23-37.

7 Muchas fuerzas políticas confluyeron en las campañas de Restauración y Regeneración que se armaron como respuesta a la dictadura de Ignacio de Veintemilla. Producto de esto, y luego del triunfo, muchos de estas participaron de las elecciones y la Convención en los años siguientes. Algunos liberales, pero sobre todo conservadores y progresistas fueron convocados por Juan León Mera para conformar un movimiento nacional que defendiera los principios republicanos, generara una unanimidad de voluntades y reconstituyera las instituciones que ellos sentían había vulneradas desde 1876. Rápidamente la convocatoria a la unidad se quebró y la pugna entre partidos tomó tintes de lucha. Sin embargo, muchos actores políticos convergieron en la exclusión del radicalismo del juego político luego de 1884. Ver: Alexis Medina, “Le progressisme et la réforme de l’État en Équateur, 1883-1895” (Tesis Doctoral, París, Université Paris Ouest Nanterre, 2016).

al avance de las ideas y la producción escrita de los liberales.⁸ Mientras para los primeros, los mecanismos de censura y límites a la libertad de imprenta resultaban ser la mejor estrategia para contrarrestar su avance, los progresistas creían que una competencia en la opinión pública, con garantía de libertades, era la mejor alternativa. Ambas tendencias del catolicismo militante nuevamente concordaban en que la prensa y los impresos debían servir para su competencia. Debían enfrentarse a los liberales con las mismas armas. De este modo, los periódicos, hojas sueltas y otros impresos formaron parte de la actividad militante, el fortalecimiento del catolicismo, su reconfiguración transnacional y permiten apreciar la convergencia entre el programa papal de León XIII y otros católicos europeos con aquel de los católicos ecuatorianos.

Dada la extensión del tema, el texto se concentrará en los católicos azuayos, aquellos que a fines del XIX rescataban la tradición polemista de publicistas como Fray Vicente Solano y la adaptaron al emergente periodismo.⁹ Así, la propuesta es que los católicos militantes del Azuay participaron de manera activa en la configuración de la propaganda católica en Ecuador, pero que debido a diversas coyunturas quedaron relegados, luego de 1895, frente a las propuestas que se realizaron desde Guayaquil y Quito. Sin embargo, esto permitió que una generación joven de periodistas y letrados participará de la búsqueda de alternativas para reinsertar con fuerza a su región en las redes de la propaganda católica en Ecuador. Esto será abordado en dos momentos. El primero corresponde a los años de 1883-1895, cúlmen y caída del proyecto progresista católico, mientras el segundo a 1895-1906, como aquel de relevo generacional en la producción y propuestas sobre una propaganda católica.

Propaganda católica, un concepto histórico

Como concepto, la propaganda tenía un componente católico desde el siglo XVII con la creación de la Congregación de Propaganda Fide que

8 La paradoja del progresismo consistió en que si bien tenían un rechazo notable hacia la opinión pública liberal, especialmente radical, sus ideas políticas de defensa de las libertades los obligaba a aceptar una participación más amplia de esos círculos políticos en la esfera pública. Así, sobre todo en Guayaquil, la prensa liberal creció y se diversificó notablemente.

9 Este texto reconoce que no se puede hablar de periodistas como la historiografía tradicional lo ha hecho, identificando a Vicente Solano y a Espejo como tales. Si bien hace alusión a individuos que hacen periódicos, no es suficiente para proponer la existencia anacrónica de tal actividad. Durante el siglo XVIII y parte del XIX es posible hablar de publicistas. El emergente periodismo depende de sujetos destinados específicamente a esas tareas y no es equiparable al de intelectual polivalente. De ese modo, a fines del XIX un grupo de católicos no solo desde las asociaciones, las curias y otros espacios empezaron a elaborar y gestionar periódicos como su actividad principal, sino que también dilucidaron sobre qué era, qué hacía y que debía hacer el periodismo.

estaba encargada de las misiones católicas. Su objetivo de convertir y evangelizar necesariamente implicaba influir en las formas de pensar de los no católicos.¹⁰ Para el siglo XIX aún conservaba su componente religioso, pero era un término que se había secularizado, pues también se podía hablar de una propaganda liberal. De hecho, el uso peyorativo que se le llegó a dar al concepto asociado a mentiras y un convencimiento acrítico de las masas corresponde al siglo XX, al contexto de las grandes guerras.¹¹ Una definición englobante de propaganda podría ser “información diseminada públicamente que sirve para influenciar a otros en sus creencias y acciones”.¹² En ese sentido es innegable el interés por un adoctrinamiento.

La propaganda católica decimonónica tenía la finalidad de fortalecer la fe de los bautizados en sociedades que se suponían ya evangelizadas, esto implicaba un proyecto de recristianización. El escenario no resultaba sencillo, de hecho, se inscribía en una lucha política, ideológica, etc. sobre todo frente a una propaganda liberal, socialistas y protestante. Así, la propaganda podía darse a través de la circulación de impresos, la educación, el asociacionismo, el arte, entre otros.

Se puede afirmar que no es posible hablar de una propaganda católica antes de 1883, con la guerra de Restauración, contexto en el cual se reacomodaron las identidades políticas de los círculos católicos y tomó forma la primera asociación de propaganda propiamente dicha en Ecuador: la Sociedad de la Juventud Católica. Por otro lado, es preciso aclarar dos aspectos importantes alrededor del surgimiento de la propaganda. Esta depende de la constitución de una sociedad civil que se ha autonomizado del Estado y, segundo, se trata de una serie de proyectos con los cuales se buscaba convencer a los miembros de dicha sociedad civil a participar de uno u otro proyecto. Como sostiene Elías Palti, el modelo estratégico de opinión pública da cuenta de un perfil de sociedad que ya no se limita a la búsqueda de igualdad y publicidad de los ciudadanos,¹³ sino que abarca a un grupo más grande, en este caso los ecuatorianos. De este modo, la mayor parte de los periódicos producidos por fray Vicente Solano en la primera mitad del siglo XIX no corresponden a una propaganda católica,

10 Kimball Young, *La propaganda*, ed. Kimball Young (Buenos Aires: Paidós, 1967), 196.

11 Mark Crispin Miller, “Introduction”, en *Propaganda* (New York: Ig Publishing, 2005), 10-11.

12 Jonathan Auerbach y Russ Castronovo, “Introduction. Thirteen propositions about propaganda”, en *The Oxford Handbook of Propaganda Studies*, ed. Jonathan Auerbach y Russ Castronovo (New York: Oxford University Press, 2013), 6.

13 Palti, “La transformación del liberalismo mexicano en el siglo XIX. Del modelo jurídico de la opinión pública al modelo estratégico de la sociedad civil”; Palti, *El tiempo de la política*; Palti, “La transformación estructural de la esfera pública latinoamericana en el siglo XIX y el surgimiento del modelo proselitista de la opinión pública”.

pues se encuentran inscritos en un modelo jurídico de prensa, en la cual el franciscano terciaba por construir una explicación de la verdad unánime, interpelaba a los poderes del Estado desde sus periódicos y encontraba en la opinión pública un tribunal.¹⁴

Los periódicos católicos entre 1860 y 1883 no corresponden a una propaganda católica pues la mayor parte de estos salían de iniciativa de los círculos políticos aliados al garcianismo y eran financiados con materiales, dinero o suscripciones por el régimen. Ese fue el caso de *La Prensa* de Benigno Malo (1864-1865) o *El Centinela* de Antonio Borrero y Rafael Arízaga (1862-1865). Incluso cuando los periódicos de estos mismos sujetos configuraron la oposición al garcianismo en la década de 1870 había algún tipo de relación con el Estado. Por lo tanto, hasta 1883 se puede hablar de pugnas por configurar ya sea una buena prensa en contraposición a una mala,¹⁵ como también de una prensa católica que debatía los detalles del lugar de la religión en la República.¹⁶ El remesón que representó el gobierno de Ignacio de Veintemilla para los círculos católicos no solo los obligó a reconfigurar sus identidades políticas, sino que fue escenario de la transformación de los objetivos de los artífices de los impresos católicos. Para los conservadores quedaba claro que no podían depender del Estado para el financiamiento de sus publicaciones y el control o censura hacia sus enemigos liberales, aunque los progresistas siguieron recibiendo ayuda oficial hasta 1895. Para los círculos de ambas tendencias, en cambio, resultó un reto aceptar que debían terciar por un público popular, no solo de ciudadanos letrados. Por lo tanto, los costos y el papel debieron cambiarse, pero también debió variar el contenido para convocar a un lectorado cada vez más ávido de crónicas, variedades, etc. y otro que dependía de intermediarios para acceder a la información de los periódicos. Si bien los progresistas no dejaron de participar de la propaganda católica, fueron los conservadores, especialmente los intransigentes,¹⁷ quienes configuraron redes de asociaciones, periódicos e imprentas desde donde buscaron propagar su religión y sus proyectos.

14 Para el modelo jurídico ver: Annik Lempérière, “República y publicidad a finales del Antiguo Régimen (Nueva España)”, en *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, ed. François-Xavier Guerra y Annik Lempérière (México: Fondo de Cultura Económica, 2008), 54-79; Noemí Goldman, “Legitimidad y deliberación: el concepto de opinión pública en Iberoamérica, 1750-1850”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas - Anuario de Historia de América Latina*, núm. 45 (2008): 221-43.

15 [En este caso explicar y citar a Williams]

16 [En este caso apreciar el trabajo de Buriano]

17 En el sentido más lato, la intransigencia hacía referencia a los católicos que rechazaban cualquier acercamiento de su religión con doctrinas consideradas errores o enemigas de la Iglesia. Es decir, estaban en contra de transigir con el liberalismo, protestantismo, socialismo, etc.

Los católicos del Azuay y el surgimiento de la propaganda católica en Ecuador

Con la experiencia del reformismo liberal entre 1876 y 1883, los católicos formaron una serie de asociaciones políticas y religiosas con el fin de organizarse y reforzar el catolicismo en la sociedad civil. Las pastorales de los obispos, los reglamentos de muchas asociaciones y los acuerdos del Congreso Eucarístico de 1886 apuntaron a un fin en particular: consagrar el reinado social de Cristo en Ecuador. Mientras los prohombres conservadores más viejos se habían enfrascado en medirse desde la prensa con liberales y progresistas, una nueva generación de católicos militantes se organizó, bajo la dirección del cuencano Julio María Matovelle y del canónigo quiteño Juan Campuzano, en la Sociedad de la Juventud Católica. Este primer intento de propaganda católica fuera del Azuay tuvo una fuerte impronta de los debates regionales a través del discurso y la acción política del Matovelle.

La Sociedad de la Juventud Católica fue definida como una liga de jóvenes interesados en combatir los “errores de la sociedad moderna”, específicamente el liberalismo. Para conseguir ese fin, los fundadores proponían el “estudio constante de sanos principios” y su consecuente difusión.¹⁸ A pesar de su sentido propagandista no dejaban de lado las obligaciones pías como asistir a misa, comulgar o inscribirse en la Conferencia de San Vicente de Paul. El ámbito de sus trabajos eran internos y externos, los primeros eran promover y fortalecer entre los socios la doctrina y enseñanza católica. Por esta razón, uno de los requisitos de ingreso era que los aspirantes hayan estudiado filosofía o literatura. En la profesión de fe que hacían los socios debían prometer mantenerse dentro del catolicismo, creer en los dogmas del Concilio Vaticano, reprobando los errores condenados en el *Syllabus* y rechazar el liberalismo católico. En cambio, entre los objetivos externos estaban la promoción de librerías católicas, el establecimiento de periódicos, la creación de librerías circulantes y la producción de material impreso.¹⁹

Para cumplir sus objetivos, la Juventud Católica redactaba con ayuda de la curia de Quito, *La República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, revista cuyos objetivos, según Matovelle, eran la difusión del culto al Sagrado Corazón y fomentar la construcción de la Basílica.²⁰ La mayor parte de los

18 *Reglamento de la Sociedad de la Juventud Católica* (Quito: Imprenta del Clero, 1886).

19 *Reglamento de la Sociedad de la Juventud Católica*.

20 Julio María Matovelle, “Nuestro Propósito”, *La República del Sagrado Corazón de Jesús*, junio de 1884.

textos que Matovelle escribió para la evaluación anual se concentraban en explicar que Ecuador debía lograr convertirse en la República del Sagrado Corazón de Jesús pues en el país el catolicismo había logrado vencer todos los ataques a la Iglesia. Para Matovelle Ecuador tenía un destino providencial, ser la república católica elegida, construyendo un panteón de mártires con García Moreno y el arzobispo Ignacio Checa y Barba a la cabeza. El texto de apertura del tercer tomo de la revista ahondaba en la explicación providencial del destino de Ecuador, aumentaba la lista de mártires, reiteraba el discurso sobre una República elegida y con ello llamaba a combatir al liberalismo y a la “estadolatría”.²¹

La Juventud Católica y *La RSCJ* buscaban ampliar el número de intermediarios para adoctrinar al pueblo. Los laicos con su ejemplo, lecturas y escritos debían ser capaces de sumarse a los instructores católicos y sacerdotes que se encargaban de resumir los textos periodísticos y doctrinarios a los lectores pasivos.²² Además de la prensa, la Juventud Católica buscó difundir el pensamiento político de García Moreno. Por esa razón, Manuel María Pólit, su presidente, editó dos tomos con los escritos del caudillo católico en conmemoración de los diez años de su muerte.²³ La Juventud Católica fue creada como una asociación que acogía a católicos de élite y estratos medios letrados. Aquellos que no tenían estudios en filosofía y literatura podían ingresar al Círculo Católico de Jóvenes, asociación anexa a la Juventud. Tutelados por los dirigentes de esta, los socios de este nuevo espacio encontraban lecturas amenas y diversiones “sanas”, además de ayudar con la producción de escritos propagandísticos. El objetivo del Círculo era, en palabras de Pólit, “formar un núcleo para la defensa de la santa causa de la Iglesia”.²⁴

En 1888, la Juventud Católica y su revista entraron en receso, por lo cual Matovelle organizó una nueva asociación, de corte piadoso-propagandístico, llamada Alianza Eucarística. Esta acogía a miembros de la élite y al clero, tuvo la meta de establecer relaciones asociativas entre Francia y Ecuador, y de crear en este un centro de propaganda para América Latina.

21 Matovelle; Julio María Matovelle, “La República del Sagrado Corazón de Jesús”, *La República del Sagrado Corazón de Jesús*, junio de 1886, 20 edición.

22 La mayor parte de lectores del siglo XIX eran indirectos y pasivos, es decir dependían de que otro lo hiciera en voz alta o resumiera un texto. Marco Morel, “La génesis de la opinión pública moderna y el proceso de independencia (Río de Janeiro, 1820-1840)”, en *Los espacios públicos en Iberoamérica: ambigüedades y problemas, siglos XVIII-XIX*, ed. François-Xavier Guerra y Annick Lempérière (México: Fondo de Cultura Económica, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998), 300-320.

23 Gabriel García Moreno, *Escritos y discursos de Gabriel García Moreno*, vol. 2 (Quito: Imprenta del Clero, 1888).

24 Manuel María Pólit, *Discurso de instalación del Círculo Católico de Jóvenes* (Quito: Imprenta del Clero, 1886).

En esta iniciativa no solo estaba inmiscuido Matovelle sino también Cornelio Crespo Toral. Ellos estaban en contacto con Alexis de Sarachaga.²⁵ Estas redes le daban a la asociación un tinte transnacional, y compartían los objetivos de establecer el reinado social del Corazón de Jesús. La forma de propagarlo era la concurrencia a los sacramentos, la oración, los actos reparadores, los congresos eucarísticos y la creación de museos, libros, revistas y otros impresos como los que Sarachaga tenía en Francia.²⁶ El proyecto apuntaba a las masas, pero no logró acercarse finalmente a ellas. Entonces, a fines de los 1880, Matovelle formó la Asociación el Reinado Social de Jesucristo, la misma que reunió a varias generaciones de católicos militantes progresistas y conservadores. En 1893 empezaron a publicar un Boletín Literario, donde los jóvenes aprenderían de la experiencia de los católicos viejos, al mismo tiempo que sería un insumo para difundir entre los padres de familia para que estos, a su vez, lo den a leer a sus hijos.²⁷ Las revistas de Matovelle eran de gran volumen y el costo de uno de sus tomos equivalía al salario mensual de un amanuense público.²⁸ Por lo tanto, a este primer grupo de propagandistas les resultó difícil expandir su producción más allá de los círculos eclesiásticos, letrados y de intermediarios.

El primer lustro de los 1890 fue una época de renovación en el periodismo serrano, pues el guayaquileño se había transformado una década antes, lo que dejaba a los propagandistas católicos en desventaja. Las publicaciones liberales habían dado el salto al diarismo y a otro tipo de contenido, estructurando verdaderas empresas periodísticas. Sin embargo, muchos de los colaboradores de Matovelle y otros jóvenes produjeron un notable número de periódicos de combate católico frente al fortalecimiento de los lazos del liberalismo con las comunidades indígenas del centro, los obreros del puerto, el asociacionismo librepensador y el surgimiento del diarismo. De ese modo, la propaganda católica estuvo caracterizada, por lo menos hasta 1898, por la negociación y pactos entre los círculos de laicos y periodistas católicos de las regiones de Quito, Cuenca y Guayaquil. Mientras en Quito la vitalidad e impulso a un nuevo periodismo salía de los periódicos del sacerdote Alejandro López y del vidriero Julián San Martín,

25 Sarachaga había fundado su Sociedad del Reinado Social de Jesucristo en 1882, pues creía que a través de esa devoción lograría hacerle frente al avance de la secularización. Él retomaba a Ramière y sus tesis intransigentes de que el Reinado Social de Jesucristo era la única forma de ponerle freno a la impiedad y revertir los cambios iniciados por la Revolución francesa. Daniele Menozzi, *Sacro Cuore: un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società* (Roma: Viella, 2001), 107-76.

26 *La Alianza Eucarística en el Sagrado Corazón de Jesús* (Quito: Imprenta del Gobierno, 1888).

27 "Boletín N°1", *Boletín Literario*, 1 de enero de 1893.

28 Congreso, *Ley de sueldos y ley de presupuestos dadas por el Congreso de 1888* (Quito: Imprenta del Gobierno, 1888).

en Guayaquil lo hacía del trabajo entre el obispo Isidoro Barriga y Jorge Ignacio García. Cuenca no se quedó atrás. En enero de 1895 los jóvenes Octavio Díaz y Agustín Iglesias fundaron *Los Principios Católicos* en el que implementaron un discurso intransigente y de combate abierto: “protestamos y siempre protestaremos contra los desahogos de cínica impiedad, con que el radicalismo blasfemo tiende a entronizarse entre nosotros, corrompiendo a las masas”.²⁹

La prensa conservadora, e incluso la progresista, pese a lo poco explorado en Ecuador, tuvo la notoria influencia del integrismo español, con el que figuras como Julián San Martín, Cornelio Crespo Toral y otros tenían vínculos e incluso correspondencia directa. El mayor exponente de esta corriente, Félix Sardá y Salvany fue adaptado al contexto republicano ecuatoriano en Quito y Cuenca.³⁰ Su propuesta de un apostolado de la prensa a través de lecturas populares, periódicos con un lenguaje más ameno, más baratos, hojas de propaganda, etc. fueron implementados con entusiasmo en la sierra. Si bien la historiografía le ha prestado poca atención, sujetos como José Peralta no. Este cuestionaba abiertamente a los canónigos de Cuenca su fascinación por Sardá,³¹ lo cual no era una sorpresa, pues las imprentas del clero de Quito y Cuenca promocionaron a un bajo costo *El Liberalismo es Pecado* del autor catalán.³² La lectura de Sardá influyó mucho a los círculos de católicos militantes, especialmente conservadores. Estos últimos habían hecho un notable avance al expandir el número de sus adeptos en el Azuay desde la década de 1880, lo que se acrecentó luego de la debacle del gobierno progresista de Luis Cordero en 1895.

La propaganda de los católicos del Azuay frente a los gobiernos liberales

El escándalo de la venta de la bandera, la presión de las facciones conservadoras y las duras críticas de los periódicos liberales del puerto empujaron a Cordero a renunciar. Sin embargo, la situación no mejoró a pesar del ascenso de un nuevo gobierno y de la convocatoria a elecciones. El radicalismo tomó una vez más la vía armada y logró unificar en su programa a

29 Los RR, “Por qué escribimos”, *Los Principios Católicos*, 8 de enero de 1895.

30 Sardá era uno de los máximos exponentes del integrismo español, lo que quizá llamó más la atención de sus propuestas entre los católicos ecuatorianos fue su franco rechazo al liberalismo, su propuesta de un apostolado de la prensa que contrarrestara el efímero contenido que tenían los diarios pero que también proporcionara a los católicos material para fortalecer su fe en un lenguaje ameno y accesible, además de barato.

31 Los que han leído a este ilustre autor, *Don Félix Sardá y Salvany, despreciado por Don José Peralta* (Cuenca: Imprenta de José Montesinos é Hijos, 1892).

32 Félix Sardá y Salvany, *El Liberalismo es Pecado* (Quito: Imprenta del Clero, 1885); *El Liberalismo es Pecado* (Cuenca: Imprenta del Clero, 1885).

otras facciones liberales más moderadas y aristocráticas. Ecuador se sumió en guerra entre junio y agosto de 1895 producto de la proclamación de una revolución liberal y de la reticencia de los católicos a dejar el gobierno. Con la derrota de las huestes conservadoras y progresistas en 1895, muchos periódicos católicos detuvieron su circulación. Sin embargo, la prensa de propaganda quiteña fue la de más rápida reactivación. ¿Qué pasó con la propaganda católica en el Azuay? El exilio de muchos intelectuales católicos, la derrota de las fuerzas restauradoras en 1896 y el asesinato de Víctor León Vivar fueron algunas de las razones por las cuales la producción de periódicos católicos en la región se detuvo. Además, con la persecución a figuras como Matovelle, la prensa católica quedó en manos de los militantes más jóvenes, quienes no retomaron los trabajos de propaganda hasta 1897, con la apertura que Virgilio Morla, entonces gobernador del Azuay, dio a la imprenta. Ese año, apareció *La Prensa Libre* (1897-1898) de Cuenca del periodista Ezequiel Calle, los jóvenes Agustín Iglesias, Mariano Prado y otros. Este periódico debió tomar un tono mesurado a comparación de aquellos de la capital y el puerto. Lo que no quiere decir que todos sus redactores estuvieran de acuerdo con la decisión. Mariano Prado consideraba que los católicos del Azuay debían elevar el tono de su lucha. Así respondía al llamado de Matovelle, que se había movido en la clandestinidad, y Miguel Moreno, quienes desde de *El Heraldo de la Hostia Divina* (1897-1898) arremetieron contra el gobierno por el rumor de que los soldados liberales habían entrado al colegio San Felipe de Riobamba el 4 de mayo de 1897 y habían destruido imágenes, bebido en los cálices y pisoteado las hostias. Matovelle culpaba de todo a “la propaganda masónica y atea”.³³

Ante la propuesta de un combate más abierto, Prado creó, entonces, *El Mensajero* como un espacio desde el cual se hacía propaganda para la tendencia más intransigente del catolicismo ecuatoriano. Sin embargo, ante el arriesgado tono de su redactor, el periódico tuvo poco financiamiento y no contó con muchos números. Parece que Prado tenía estrecha relación con *El Industrial* de Quito, de Julián San Martín, a quien admiraba. Prado no solo culpaba a los liberales del asesinato de Vivar y de la anarquía que, según él, sumía a Ecuador, sino que se quejaba de la persecución a San Martín, pero consideraba que era una muestra de que la prensa católica seguiría resistiendo y defendiendo sus principios. Así, advertía que si los liberales seguían usando las armas para contener a los católicos “la fuerza

33 “Nuestro Programa”, *El Heraldo de la Hostia Divina*, octubre de 1897; “El Heraldo de la Hostia Divina”, *El Heraldo de la Hostia Divina*, agosto de 1897.

será repelida con la fuerza”.³⁴ Para fines de 1897, un grupo de católicos del Azuay se unieron a la iniciativa propagandística de Quito, Guayaquil y Riobamba con la creación de una nueva asociación de propaganda: la Unión Católica. Estas fundaron sus propios periódicos ante, según ellos, el avance de la propaganda liberal y protestante, producto de la nueva Constitución de 1897 que permitía la tolerancia de cultos. Así, los católicos de Cuenca se unieron a muchos más a lo largo de la sierra que buscaban imprimir y difundir textos políticos y doctrinarios católicos para advertir y alejar a la población de las “sectas”. En varias provincias se agredía y acosaba a los pastores y misioneros protestantes que buscaban difundir sus creencias. En ese marco, las uniones católicas buscaban ser un tope que protegiera al pueblo católico que habían heredado de la época garciana. Sin embargo, los excesos de esa prensa llevaron a que la beligerancia de los círculos liberales aumentase. Así, el gobierno y sus adeptos apresaron redactores, impresores cajistas, destruyeron imprentas y tipos en 1898, lo que nuevamente llevó al fin de varios periódicos y órganos de propaganda católica.³⁵

Un año después de esa crisis, Matovelle y otros salieron al exilio, lo que dejaba nuevamente a Quito como el centro de la propaganda y la prensa católica en Ecuador. Sin embargo, la reactivación de una propaganda católica desde la región del Azuay no se dio hasta entrado el siglo XX, pero en condiciones críticas para retomarla. Muchos de sus cuadros habían envejecido, otros seguían en la clandestinidad apoyando a Antonio Vega y su intento de restauración, otros como Ezequiel Calle había decidido salir de la región, etc. Además, la crisis de la cascarilla se hacía sentir en la economía regional. Estos son los años y el contexto que corresponden a la cita con la que se empezó el presente texto. La preocupación de Agustín Iglesias se entiende solo en este momento de cambio en la condiciones intelectuales y materiales de la región. Muchos de los círculos católicos progresistas, e incluso conservadores, se habían decantado por las publicaciones literarias. Así, la desesperación de aquellos que deseaban sostener la lucha desde los impresos estaba vinculada a la falta de un periódico como los que circularon años atrás. Además, ponerse al corriente de los cambios en la propaganda tampoco era sencillo. En Guayaquil *El Ecuatoriano* (1903-1926) y en Quito *La Ley* (1902-1905) y *La Patria* (1901-1906) se habían establecido como diarios católicos que ofrecían nuevas secciones, contenido más llamativo y apuntaban a un público más amplio. Los católicos del Azuay, en

34 “Nuestro Programa”, *El Mensajero*, 27 de mayo de 1897; “La Prensa Católica”, *El Mensajero*, 23 de junio de 1897.

35 Benjamín Cordero, “Proyecto de reglamento”, *La Unión Católica del Azuay*, 7 de abril de 1898; Pío Vicente Corral, “Unión Católica” (19 de octubre de 1897), AAQ, DI; *Estatutos de la Unión Católica* (Guayaquil: Tipografía Guayaquil, 1897).

ese momento, no tenían la fuerza suficiente como para poner a circular un diario. Por esa razón, tanto Iglesias como los dominicos residentes en Cuenca apuntaron por colaborar y ayudar a sostener a *El Ecuatoriano* de Ricardo Cornejo, sobre todo debido a los fuertes vínculos de Iglesias, Prado y otros con Ezequiel Calle.

Conclusiones

Entonces, se puede pensar a la propaganda católica, y aquella de influencia y acción azuaya, como un espacio captado desde 1883 sobre todo por el ala conservadora del catolicismo militante. Esto no implica que no existiera un activo debate al interior de los círculos católicos o que las iniciativas conservadoras, sobre todo entre 1883 y 1895, no se vieran ralentizadas por el conflicto entre progresistas y conservadores. Por otro lado, la fuerte participación conservadora en la propaganda no implica que los progresistas no tuvieron acciones efectivas de participación más allá de sus alianzas gubernamentales. Si bien es preciso reconocer que la representación de García Moreno como mártir católico conquistó a los jóvenes conservadores cuencanos, también se debe acotar que desde Cuenca se potenció la difusión de las obras de fray Vicente Solano. Antonio Borrero fue uno de los gestores de la reedición de estas en Barcelona, nada más y nada menos que en uno de los principales centros editoriales y de impresión del integrismo español. Los progresistas escogieron los talleres de la Hormiga de Oro para producir los tomos del polemista azuayo.³⁶

Los múltiples intentos de producir y adaptar los trabajos periodísticos y literarios hacia una propaganda católica dan cuenta de la participación de los católicos del Ecuador, y en especial del Azuay, en la reconfiguración del catolicismo a escala local, nacional y transnacional. La escala local retomaba una tradición heredada de los publicistas de mediados de siglo, como fray Vicente Solano, y sus llamados al combate alrededor de una Iglesia militante. En la escala nacional, es posible apreciar la imbricación del Azuay en un proyecto católico a escala nacional articulado a través de redes de periodistas, periódicos, agentes e instituciones que buscaron en un principio evitar el avance del liberalismo y luego alimentaron la esperanza de retomar el control del Estado. Sin embargo, para la década de 1880 se puede apreciar una sociedad civil más autónoma, por lo cual la reconquista del Ecuador a nombre del reinado social de Cristo significó una apuesta de participación en la sociedad civil con el fin de contrarrestar la influencia

³⁶ Vicente Solano, *Obras de Fray Vicente Solano* (Barcelona: Establecimiento tipográfico de La Hormiga de Oro, 1894).

del Estado, mantener los espacios manejados por décadas por los católicos y pronunciarse públicamente en defensa de su religión.

Finalmente, en cuanto al encuadramiento transnacional, la configuración de la propaganda católica en Ecuador permite apreciar procesos simultáneos a ambos lados del Atlántico de los que los católicos cuencanos estuvieron muy pendientes, de circulación de ideas, impresos y correspondencia, pues no solo se leía a Sardá y *La Hormiga de Oro*, sino que estos estuvieron muy pendientes del proceso ecuatoriano y le dedicaron algunos artículos en sus periódicos. Por otro lado, la readecuación de los vínculos entre América y Roma muestra más que un seguimiento ciego a las directrices pontificias, ciertos encuentros entre las propuestas de León XIII de reforzar la prensa y el asociacionismo católicos y la tradición y cambios que estos sufrieron entre los católicos en la segunda mitad del siglo XIX. Así, los propagandistas católicos del Azuay no solo participaron en defensa de su religión y de una comunidad de creyentes a distintas escalas, sino que también obligaron a que para el siglo XX la Iglesia, en su configuración político-jurídica, tomase más en cuenta a la propaganda y a la prensa.

Referencias

Fuentes primarias

Congreso. *Ley de sueldos y ley de presupuestos dadas por el Congreso de 1888*. Quito:

Imprenta del Gobierno, 1888.

El Liberalismo es Pecado. Cuenca: Imprenta del Clero, 1885.

Estatutos de la Unión Católica. Guayaquil: Tipografía Guayaquil, 1897.

García Moreno, Gabriel. *Escritos y discursos de Gabriel García Moreno*. Vol. 2. Quito:

Imprenta del Clero, 1888.

La Alianza Eucarística en el Sagrado Corazón de Jesús. Quito: Imprenta del Gobierno, 1888.

Los que han leído a este ilustre autor. *Don Félix Sardá y Salvany, despreciado por Don José Peralta*. Cuenca: Imprenta de José Montesinos é Hijos, 1892.

Pólit, Manuel María. *Discurso de instalación del Círculo Católico de Jóvenes*. Quito:

Imprenta del Clero, 1886.

Reglamento de la Sociedad de la Juventud Católica. Quito: Imprenta del Clero, 1886.

Sardá y Salvany, Félix. *El Liberalismo es Pecado*. Quito: Imprenta del Clero, 1885.

Solano, Vicente. *Obras de Fray Vicente Solano*. Barcelona: Establecimiento

tipográfico de La Hormiga de Oro, 1894.

Fuentes secundarias

- Auerbach, Jonathan, y Russ Castronovo. "Introduction. Thirteen propositions about propaganda". En *The Oxford Handbook of Propaganda Studies*, editado por Jonathan Auerbach y Russ Castronovo, 1-16. New York: Oxford University Press, 2013.
- Goldman, Noemí. "Legitimidad y deliberación: el concepto de opinión pública en Iberoamérica, 1750-1850". *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas - Anuario de Historia de América Latina*, núm. 45, 2008, 221-43.
- Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili, 2009.
- Lempérière, Annik. "República y publicidad a finales del Antiguo Régimen (Nueva España)". En *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, editado por François-Xavier Guerra y Annik Lempérière, 54-79. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Medina, Alexis. "Le progressisme et la réforme de l'État en Équateur, 1883-1895". Tesis Doctoral, Université Paris Ouest Nanterre, 2016.
- Menozi, Daniele. *Sacro Cuore: un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*. Roma: Viella, 2001.
- Miller, Mark Crispin. "Introduction". En *Propaganda*, 9-36. New York: Ig Publishing, 2005.
- Morel, Marco. "La génesis de la opinión pública moderna y el proceso de independencia (Río de Janeiro, 1820-1840)". En *Los espacios públicos en Iberoamérica: ambigüedades y problemas, siglos XVIII-XIX*, editado por François-Xavier Guerra y Annik Lempérière, 300-320. México: Fondo de Cultura Económica, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998.
- Ortega, Francisco. "Sociabilidad, asociacionismo y civilidad en la primera mitad del siglo XIX granadino. Una aproximación conceptual". En *La sociabilidad y lo público: experiencias de investigación*, editado por Alexandra Martínez y Nelson Gómez, 90-124. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2016.
- Palti, Elías José. *El tiempo de la política*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- Palti, Elías José. "La transformación del liberalismo mexicano en el siglo XIX. Del modelo jurídico de la opinión pública al modelo estratégico de la sociedad civil". En *Actores, espacios y debates en la historia de la esfera pública en México*, editado por Pablo Piccato y Cristina Sacristán, 67-95. México: Instituto Mora, 2002.
- Palti, Elías José. "La transformación estructural de la esfera pública latinoamericana en el siglo XIX y el surgimiento del modelo proselitista de la opinión pública". En *Redes intelectuales y formación de naciones en España y América Latina (1890-1940)*, editado por Marta Elena Casaus y Manuel Pérez Ledesma, 23-37. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2005.
- Sabato, Hilda. "Civil Society in Argentina: A Historical Perspective". En *Europe and the Other. Non-European Concepts of Civil Society*, editado por Hinnerk Bruhns y Dieter Gosewinkel, 29-41. Berlín: WZB, 2005.
- Sabato, Hilda. *Repúblicas del nuevo mundo*. Buenos Aires: Taurus, 2021.

Vizueté Marcillo, Luis Esteban. "Los tiempos de la Iglesia militante: temporalidad de un concepto en el Ecuador del siglo XIX". *Pucara. Revista de Humanidades*, núm. 33 (2022): 73-93.

Young, Kimball. *La propaganda*. Editado por Kimball Young. Buenos Aires: Paidós, 1967.

La política plebeya en las parroquias rurales de Cuenca, 1995-2005^{1*}

Mónica Mancero Acosta
Universidad Central del Ecuador

Introducción

En la zona sur del austro ecuatoriano, específicamente en la provincia del Azuay a la cual pertenece la ciudad de Cuenca, persisten discriminaciones raciales. Los habitantes de la ruralidad generalmente son calificados de “cholos” y “cholas” por los blanco-mestizos asentados en el área urbana, quienes mantuvieron una dominación política y de clase en la región durante un período prolongado. La política tradicionalmente estaba a cargo de las élites “nobles” blanco-mestizas, y los “cholos” estaban apartados de esta esfera. A mediados de la década de los noventa, se constata una emergencia de actores políticos subalternos cholos. En el período 1995-2005, la ciudad y sus parroquias rurales circundantes son dirigidas por Fernando Cordero, representante del movimiento político Nueva Ciudad, en calidad de alcalde. El carácter de este proyecto desata la participación política de los líderes parroquiales. Este proceso conlleva tensiones irresueltas tanto por el persistente racismo, como por la relativa marginación de la zona rural.

1 * Este artículo fue publicado originalmente en la revista Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia, número 46, julio-diciembre 2017, pp. 121-152.

El presente artículo pretende problematizar este proceso de irrupción de actores a quienes denomino “cholos políticos”, y entender el alcance que tuvo en la política plebeya y aún en la institucional. Específicamente, en este trabajo rastreo una pregunta de investigación relativa a tratar de interpretar qué significaciones tiene, en las representaciones simbólicas y en el sistema político, el despliegue de una política plebeya que emergió en los espacios rurales de la “noble” ciudad de Cuenca.

La esfera política rural ha sido escasamente estudiada en el país. Se ha privilegiado la investigación de lo rural desde una perspectiva sociológica relacionada con el territorio, la producción y la estructura social del campesinado. La dinámica política no ha sido objeto de preocupación, quizás bajo el entendido de que se trata de la “pequeña política”.²

En este trabajo he acudido a los líderes de las parroquias rurales para tratar de capturar sus percepciones y representaciones, éste constituye el material fundamental de la investigación. Tres de los cuatro líderes parroquiales, a quienes realicé entrevistas a profundidad, fueron dirigentes parroquiales durante el período en que se focaliza el estudio y las entrevistas estaban dirigidas a valorar este proceso, mientras que una última entrevista se hizo con un líder reciente, con la finalidad de cotejar la actualidad de la información. Además, he analizado la prensa regional, así como información secundaria de carácter estadístico, que se focaliza en el periodo de estudio, pero cuyos procesos frecuentemente se extienden hasta la actualidad. Parto por establecer un estado de la cuestión en la literatura sobre construcciones raciales y política; luego examino lo que he denominado el proceso de conformación de ciudadanía plebeya. Para ello, analizo las demandas de los líderes parroquiales, así como sus prácticas y discursos.

Cuando hablo de raza asumo el sentido que le da Peter Wade como un juego de ideas acerca de los humanos, que pueden tener consecuencias como discriminación o violencia racial.³ Llamo “cholos políticos” a los líderes parroquiales rurales como un gesto por posicionar a estos actores subalternos dentro de una matriz de dominación con fuertes componentes de racialización, que se ha ido transformando, aunque no totalmente, en la ciudad y región. Los actores políticos estudiados no se auto identifican como cholos sino más bien como campesinos. La categoría “cholo” tiene un sentido complejo en la región, de discriminación de unos sectores sociales

2 Gilles Pécout, “Le local et le national, le centre et la périphérie”, *Revista Le Mouvement social*, No. 187 (1999): 3-9, <http://www.jstor.org/stable/3779094>.

3 Peter Wade, “Race in Latin America”. En *A Companion to Latin American Anthropology*, ed. por Deborah Poole, 177-192 (Oxford: Blackwell Publishing, 2008).

sobre otros, pero ha sido usada en una tradición académica crítica con el objetivo de recalcar relaciones sociales que están permeadas de discriminaciones raciales.

Asimismo, conceptualizo como “política plebeya” a las representaciones, prácticas y discursos de estos actores subalternos. Es una política diferenciada de la práctica institucional formal de la urbe. Se caracteriza por ser una política, que, como ellos mismos lo han dicho, se hace “con los de abajo”, es colectiva y requiere un sentido de pertenencia, refuncionaliza prácticas tradicionales como la minga y las asambleas, se basa en el bien común de la gente rural y se opone a tratos discriminatorios desde los habitantes urbanos blanco-mestizos dominantes.

Mi argumento, en este trabajo, es que la política plebeya, desplegada por los cholos políticos, fue una oportunidad histórica en la región para potenciar una democracia radical. Esta dinámica generó algunos avances; sin embargo, no fue profundizada, pues observamos que constantemente ha sido revertida propiciando nuevas inequidades y la persistencia de imaginarios racializados que se reproducen en la esfera política.

Interpretaciones sobre lo racial y la política en América Latina

Diversos autores han explorado la relación entre raza y participación política en América Latina. La raza es analizada en términos culturales y no biológicos; lo más importante, al explicar la cultura política en términos raciales, son los rasgos comunes que un grupo étnico comparte y cómo se contraponen a otros grupos, dando origen a desigualdades o discriminaciones.

Wade concibe a la raza como un conjunto de ideas sobre la similitud y diferencia de los seres humanos.⁴ No es un concepto estático, sino que responde a los valores sociales de cada época. Wade concluye que la discriminación no es institucionalizada ni sistemática, sino individualista, silenciosa, enmascarada. Sostiene que grupos indígenas sufren discriminación, sobre todo en contextos urbanos, porque la estructura social colonial no se ha eliminado del todo en la región.

En esta misma tesitura, Carmen Romero nos previene acerca de que la afirmación de la inexistencia de razas parece dejarnos desarmados para enfrentar un racismo que se difumina en términos de conflictos culturales o de xenofobia. Si la raza es una invención política, nos dice la autora, sin duda tiene numerosos y dramáticos efectos de realidad. En este contexto

4 *Ibíd.*, 177.

Romero se pregunta ¿es posible eliminar los efectos del racismo eliminando el término raza?⁵

La noción de raza en Ecuador ha estado indefectiblemente unida al debate sobre la población indígena. El trabajo de Mercedes Prieto hace un recorrido por esta noción que se introdujo en las élites ecuatorianas durante la primera mitad del siglo XX, la cual fue utilizada para construir la imagen de los indígenas como “ciudadanos inferiores” que suscitaban temor entre las élites.⁶ La autora concluye que “la raza fue usada como un concepto flexible que permitió argumentar diferentes grados de inferioridad/superioridad, al tiempo que promovía sentimientos de temor entre las élites.”⁷

En Ecuador, la literatura que aborda la participación política étnica se enfoca en el movimiento indígena. Así, Sánchez Parga, de forma penetrante, logra establecer una lógica dual que primó en el accionar político del movimiento. La opción étnica que privilegió el espacio político de la comunidad, parroquia, cantón y entornos rurales; mientras que la opción clasista o inter-étnica enfatizó en el espacio político de dirigencia de federaciones locales y regionales. El partido Pachakutik expresa la segunda orientación, mientras que los movimientos y organización provinciales mantendrán la primera.⁸ En una tesitura similar, Becker señala que el debate era si los indígenas debían organizarse como una etnia o en alianza con otros sectores populares, ya que los partidos políticos ignoraban las cuestiones indígenas⁹.

Sánchez Parga analiza el proceso de irrupción de las parroquias y de debilitamiento de las comunas, desde una perspectiva compleja, donde no hay un simple juego de suma cero.¹⁰ La creación de las Juntas Parroquiales en el 2000 constituyó un dispositivo que amplió la participación política indígena, pero también propició su integración al Estado nacional. A pesar de que las juntas absorbieron el poder político de los cabildos y significaron una ampliación política del poder estatal, se convirtieron en un espacio de conquista política por parte de las poblaciones comuneras, ya que supuso

5 Carmen Romero, “Los desplazamientos de la raza, de una invención política y la materialidad de sus efectos”, *Revista Política y Sociedad*, n.º 1 (2003):113.

6 Mercedes Prieto, *Liberalismo y temor, imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895-1950* (Quito: Flacso / Abya Yala, 2004), 79.

7 *Ibid.*, 72.

8 José Sánchez Parga, “Constitución del movimiento indígena”, en *El movimiento indígena ecuatoriano: La larga ruta de la comunidad al partido*, 85-117 (Quito: Centro Andino de Acción Popular, 2007), 111.

9 Marc Becker, “Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik”. En *¡Pachakutik!: Movimientos indígenas, proyectos políticos y disputas electorales en el Ecuador*, 49- 80 (Quito: Flacso / Abya-Yala, 2015), 56.

10 Sánchez Parga, “Constitución del ...”, 114-115.

neutralizar la presencia política del Estado con el teniente político y disputar a las minorías mestizas la hegemonía del centro parroquial. A la vez, las Juntas Parroquiales han implicado un debilitamiento de las comunidades y sus autoridades y se ha llevado a las parroquias las divisiones del conflicto político electoral.

El racismo ha constituido una arista en los análisis políticos de las organizaciones y pobladores indígenas y minorías afros. Para Becker el racismo constituyó un fuerte impedimento para el triunfo de la candidatura nacional indígena de Pachakutik en 1996, ya que había sido interiorizado en las comunidades indígenas que mostraban más confianza en candidatos mestizos que indígenas.¹¹ De la Torre, por su parte, argumenta que el racismo en las interacciones cotidianas entre afroecuatorianos y blanco mestizos, se dan por doble vía, de blancos y mestizos hacia indígenas y negros y, viceversa.¹² Específicamente, el racismo por parte de los indios se basa en la búsqueda de lo que De la Torre denomina una “revancha étnica o racial”. Así, mientras para Becker el racismo en los indígenas sería algo interiorizado en ellos, probablemente debido al legado colonialista, De la Torre ha enfatizado en un racismo de resarcimiento, que llevaría a una suerte de repliegue étnico.

Un debate central acerca de la participación política de los indígenas han sido los temas económicos y de clase, frente al tema cultural y étnico. Alguna literatura resiente la ausencia de la perspectiva de clase, y plantea que ha habido un florecimiento de las demandas étnicas gracias a la incursión de las ONGs y una emergencia del paradigma neoliberal, lo que ha llevado a consolidar un neo-indigenismo etnóforo.¹³ Para otros autores, el privilegio que se dio en la sociología ecuatoriana a la clase, llevó a desconocer lo étnico y la discriminación racial.¹⁴ En cualquier caso, se plantea que la etnicidad va sustituyendo a la clase, llegando a constituirse en factor de identidad y de movilización política. Esta etnización de lo político ha buscado redefinir el Estado hacia uno multiétnico o pluricultural.¹⁵

11 Becker, “Movimiento Unidad Plurinacional...”, 61-62.

12 Carlos De la Torre Espinosa, “Introducción”, *En Afroquiteños: ciudadanía y racismo*, 11-30 (Quito: Centro Andino de Acción Popular, 2002), 16.

13 Víctor Bretón, “Desarrollo rural y etnicidad en las tierras altas de Ecuador”. En *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina*, ed. por Francisco García y Víctor Bretón, 217-253 (Barcelona: Icaria, 2003), 218-219.

14 De la Torre, “Introducción”, 13.

15 Christian Büschges, “Políticas de identidad entre integración y autonomía: movimiento indígena, sociedad y Estado en Ecuador y Nepal desde una perspectiva comparativa y transnacional”. En *Los Andes en movimiento: Identidad y poder en el nuevo paisaje político*, ed. por Pablo Ospina, Olaf Kaltmeier y Christian Büschges, 41-63 (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional / Universidad de Bielefeld, 2009), 53-57.

En contraposición, León Galarza argumenta que la identidad política y de protesta va más allá de una sustitución dicotómica de clase por etnia, ya que no se trata de identidades rígidas y delimitadas, sino de una relación de sentidos políticos entre alteridades.¹⁶ Alianzas interétnicas fueron el sustento de la formación de identidades locales, ya que aportaron herramientas lingüísticas para formar un discurso político de negociación con el Estado y con la sociedad mestiza dominante a finales del siglo XX. De la revisión de la literatura queda claro que ha habido una apuesta política del movimiento indígena, pues se ha llegado a hablar de que la finalidad del movimiento consistió en apoderarse del espacio rural en los ámbitos político e ideológico.¹⁷

Los cholos políticos, sujetos de mi investigación, no han tenido lazos sustanciales con las organizaciones del movimiento indígena, por ello no se puede hacer totalmente extensiva la interpretación de esta literatura. Sin embargo, es claro que ellos se inscriben en la revitalización de los espacios de lo parroquial con una dinámica de poder como la referenciada por Sánchez Parga. Pero también, en este caso, me parece válida una articulación entre lo identitario y lo clasista, en la tesis que lo plantea León Galarza.

Investigaciones sobre política, realizadas desde una perspectiva institucionalista, han desdeñado consideraciones de racialización de los sujetos políticos. Silva sostiene, al igual que Wade, que ha existido continuidad histórica de un modelo de Estado jerárquico de origen colonial. Según Silva, “A la competencia por el poder político solo pueden acceder aquellos grupos que se ubican en el ápice de la pirámide social, los que concentran los recursos necesarios y suficientes para participar exitosamente en la contienda”.¹⁸

Tenemos escasos análisis acerca de las significaciones del “cholaje” en el Ecuador. Una reflexión pertinente la encontramos en un estudio de Ibarra, quien destaca que el cholo en Ecuador tiene características derivadas tanto de su rol económico como cultural:

16 Natalia Catalina León Galarza, “¿Identidades post-clasistas? La protesta indígena de fin de siglo”. En *Etnicidad y poder en los países andinos*, ed. por Christian Büschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier, 151- 168 (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Universidad de Bielefeld / Corporación Editora Nacional, 2007), 163.

17 Olaf Kaltmeier, “Estado, espacio y etnicidad: prácticas y representaciones espaciales en Cotopaxi entre la mimesis y la alteridad”. En *Los Andes en movimiento: Identidad y poder en el nuevo paisaje político*, ed. por Pablo Ospina, Olaf Kaltmeier y Christian Büschges, 191-216. (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional / Universidad de Bielefeld, 2009), 197.

18 Erika Silva, *Identidad nacional y poder* (Quito: Abya Yala, 2004), 73.

La imagen es la de un continuo que va de indio a mestizo mediante un proceso de aculturación. El cholo era el que se insertaba en los circuitos de comercialización de ganado y productos agrícolas, produciéndose un cambio étnico que acompañaba el ascenso económico. Sin embargo, el cholo por su función de intermediario en la circulación aparecerá después como el que tiene un papel primordial en forjar lazos y redes de compadrazgo con los indígenas.¹⁹

El debate sobre el mestizaje en el Ecuador ha acompañado la propia configuración del Estado nacional. De acuerdo a la interpretación de Almeida, el proyecto de mestizaje fue la ideología de la ecuatorianidad, según la cual son los troncos indios y negros los que debieron subsumirse al tronco blanco-mestizo, por ello imperó el blanqueamiento en búsqueda de la anhelada integración nacional.²⁰ Sin embargo, actualmente la identidad blanco-mestiza estaría en fase de repliegue, mientras que la indígena, en fase de recomposición.

Desde otra perspectiva, Espinosa manifiesta que la contraposición entre indígenas y mestizos es artificiosa, puesto que los mestizos son realmente aquellos de ascendencia indígena quichua. El autor acusa a la Antropología de haber difundido estereotipos etnocentristas.²¹ En mi percepción, los esquemas raciales persisten porque son útiles y resultan funcionales a dominaciones determinadas. De este modo, resulta pertinente diferenciar niveles, unos se corresponden con representaciones ideológicas –mestizaje, blanqueamiento– y otros con configuraciones de grupos humanos por el color de piel o procedencia.

En un trabajo previo, al estudiar las cholos cuencanas contrasté el proyecto racial del Cuzco con el de élites conservadoras cuencanas.²² Pude advertir que mientras en el Cuzco fue un proyecto estratificado, populista y masculino, según ha estudiado De la Cadena,²³ en Cuenca las élites fabricaban una imagen de la chola asociada al folklor, como fruto de un mestizaje clausurado. La economía moral de las cholos, según mi interpretación, es una estrategia desplegada para tratar de reducir las enormes distancias históricas que persisten, entre los “nobles” y los “cholos” en la región.²⁴

19 Hernán Ibarra, “El labertinto del mestizaje”. En *La Otra Cultura. Imaginarios, mestizaje y modernización*, 9 – 28 (Quito: Abya-Yala / Marka, 1998), 17.

20 José Almeida, “Identidades en el Ecuador. Un balance Antropológico”. En *Ciudadanía e identidad*, comp. por Simón Pachano, 83 - 142 (Quito: Flacso, 2003).

21 Manuel Espinosa, *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural* (Quito: Trama Social, 2000), 15.

22 Mónica Mancero Acosta, *Nobles y cholos: Raza, género y clase en Cuenca 1995-2005* (Quito: Flacso, 2012), 279-280.

23 Marisol De la Cadena, *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cuzco*, (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004).

24 Mancero Acosta, *Nobles y cholos...*, 283-284.

Para Walsh existen luchas coloniales inconclusas, la identidad ecuatoriana ha sido construida a partir de la negación de lo indígena y negro, por parte de la sociedad mestiza.²⁵ Pero el intento de blanquear la sociedad y utilizar el mestizaje como factor homogeneizador, no tuvo éxito. Así, vemos una línea común en los análisis de los autores presentados. Todos ellos coinciden en que las jerarquías raciales coloniales siguen presentes en Ecuador y Latinoamérica, e influyen en el escenario político.

En Perú, Marisol de la Cadena examina el concepto del mestizaje como un híbrido conceptual, y plantea la existencia de un racismo silente, un racismo sin raza.²⁶ Cultura y raza produjeron una noción de raza basada en interpretaciones culturales que legitiman la discriminación y exclusión estableciendo jerarquías sociales. Francois Bourricaud, también se enfoca en Perú y considera que el cholo tiene debilidades y vicios de ambas culturas.²⁷ El mestizo, en cambio, se describe como traidor, inestable y ansioso. El cholo conserva la cultura tradicional, aun cuando va a las ciudades.

Guillermo Nugent quien escribió su libro con el sugerente título *El laberinto de la choledad* en el contexto peruano, en un artículo reciente revisita su texto y plantea que no hay razas, puesto que líneas raciales no son capaces de delimitar campos o equilibrios en la balanza de poder en momentos de cohesión o de crisis.²⁸ Plantea la figura de la “pigmentocracia” referida al distinto tono de piel. Mientras el racismo se expresa como segregación y separación, eso no ocurre en Latinoamérica, se trata más bien de subordinación, puesto que conviven en los mismos espacios.

En Bolivia, las relaciones raciales también marcan jerarquías sociales. Espinoza analiza las relaciones entre la élite chola y la élite política.²⁹ Argumenta que existe una élite chola asociada al comercio informal, contrabando, y redes económicas informales, con ancestro aymara. Hoy la identidad chola es más amplia, son inmigrantes que asumen identidad urbana, diferente al habitante no indígena.

25 Catherine Walsh, “Raza, mestizaje y poder: las bases estructural-discursivas de la sociedad ecuatoriana”. En *Interculturalidad, Estado y Sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*, ed. por Catherine Walsh, 25-40 (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador / Abya Yala, 2009), 25.

26 Marisol De La Cadena, *The Racial Politics of Culture and Silent Racism in Peru*, 3-14 (Durban, Sudáfrica: United Nations Research Institute for Social Development, 2001), 3.

27 François Bourricaud, “¿Cholificación?”. En *El indio y El poder*, ed. por Fernando Fuenzalida, Enrique Mayer, Gabriel Escobar, François Bourricaud y José Matos Mar, 183 - 198. (Lima: Moncloa / Campodónico, 1970).

28 Guillermo Nugent, “El laberinto de la choledad, años después”, *Revista Quehacer*, n.º 170 (2008): 7. <https://es.scribd.com/document/73574364/El-Laberinto-de-La-Choledad>.

29 Fran Espinoza, “Bolivia, elite sectorial chola y elite política: las ambivalencias de su relación”, *Anuario de acción humanitaria y derechos humanos*, n.º 11 (2013) <http://www.deusto-publicaciones.es/deusto/pdfs/anuario/anuario11.pdf>.

La interseccionalidad entre política y racialidad es explorada por Van Cott.³⁰ La autora examina la participación de Pachacutik en Ecuador y MAS en Bolivia bajo la noción de democracia racial, y sostiene que valores como solidaridad y consenso se han institucionalizado en asambleas indígenas, donde se trabaja en democracia deliberativa. Mark Sawyer explora el mito de democracia racial e inequidades en las décadas de los ochenta y noventa Latinoamérica.³¹ A partir de los noventa ha surgido un activismo político racial en Bolivia, Ecuador, Perú y Honduras. Con el fin de asegurar atención y prestigio internacional, los países se encargan de que indígenas tengan oportunidades políticas y electorales, a través de acciones afirmativas.

Según García Linera, intelectual boliviano y actual vicepresidente, las prácticas políticas plebeyas, comunales y obreras son contrarias a la forma moderna de hacer política y su expansión a todo el espacio público es una posibilidad en contra de la despolitización. Esta expansión significaría “una ampliación de la democracia, a partir de un arranque de iniciativa social que reinventaría el significado de ciudadanía como acto de responsabilidad permanente de cada persona en el destino de las demás”.³² Para García Linera el modo moderno y racional de hacer política supone que quienes deben pactar y representar los intereses sociales son las élites. Esta forma de hacer política –para el autor–, necesita de un individuo desprovisto de los circuitos de filiación comunal. Mientras que la potencia plebeya son fuerzas emergentes de sectores sociales excluidos de la toma de decisiones, que actúan corporativamente y/o comunitariamente, y que buscan autorrepresentarse. Este sentido de política plebeya lo remoto para mi estudio, la política desplegada por los cholos políticos, tradicionalmente excluidos, carece de estas marcas individualistas de la modernidad y reivindica lo comunitario, la asamblea.

Otra vertiente conceptual provechosa para esta investigación es aquella referente a la politización de la ruralidad. Pécout sistematiza dos modelos diferentes de entender este proceso en el caso de Francia, uno es el francés denominado “politización precoz”, cuyos representantes son Maurice Agulhon y Philippe Vigier, quienes ubican “el descenso de la política a las masas”, entre 1830 a 1851. Y otro, el “modelo americano tardío”,

30 Donna Lee Van Cott, *Radical Democracy in the Andes: indigenous parties and the quality of democracy in Latin America*, (Kellogg Institute for International Studies, 2006): 21. doi.org/10.1017/CBO9780511790560.

31 Mark Q. Sawyer, “‘Race’ to the Future: Racial Politics in Latin America”, *Perspectives on Politics*, Vol. 3, n.º 3 (Sep., 2005), pp. 561-56, <http://www.jstor.org/stable/3689032>.

32 Álvaro García Linera, *La potencia plebeya: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (México: Siglo XXI Editores, 2015), 193.

construido por Eugen Weber y Suzanne Berger; para ellos el proceso de politización en Francia, ocurre en la Tercera República.³³ De acuerdo a Weber la politización rural constituye la integración nacional del campo y de sus habitantes, los campesinos.

Estos autores se decantan por una interpretación de politización rural desde un enfoque de construcción del Estado nacional. Los cholos campesinos cuencanos que investigo, también advirtieron, en esta fase de la modernización neoliberal del Estado ecuatoriano, que podían incidir en las políticas locales y aún nacionales, como examinaremos más adelante.

Pécout y Verger citan una tipología de lo que denominan “las conmociones rurales”, elaborada por Jacquart, un nivel básico tendría que ver con conflictos de intereses de campesinos, y otro con “movimientos que enfrentan el mundo rural a los demás grupos sociales y a las estructurales englobantes: instituciones y ambiciones urbanas”.³⁴ El mundo rural se muestra como “psicológicamente indócil” o, a su vez, como “idílico y pacífico”. Lo político parece resultar extraño al mundo rural y a su propio hábitat.³⁵ En el caso de Cuenca, la amplia construcción literaria bucólica de los nobles y letrados cuencanos, da cuenta de esta percepción sobre ruralidad.³⁶

Me quiero referir al concepto de sociabilidad que ha sido influyente al caracterizar la politización de la ruralidad. Para el historiador Maurice Agulhon, el concepto de sociabilidad es inseparable de política. La sociabilidad, es decir la calidad de ser sociable, equivaldría a “los sistemas de relaciones que confrontan a los individuos entre ellos o que los reunifican en grupos más o menos naturales, más o menos contrarios, más o menos estables”.³⁷ En este sentido, encuentro que la sociabilidad de líderes políticos parroquiales es uno de los mecanismos que contribuyeron a una politización precoz. Este sistema de relaciones que confronta individuos o los reagrupa, se construyó tanto internamente a la parroquia, como externamente a ella. Líderes parroquiales se reagruparon como colectivo de parroquias rurales de Cuenca, mostrando así un poderío inusitado.

33 Jordi Canal, “Maurice Agulhon: historia y compromiso republicano”, *Revista Historia Social*, n.º 29 (1997): 59, <http://www.jstor.org/stable/40340623>.

34 Gilles Pécout y Eduard J. Verger, “Cómo se escribe la historia de la politización rural. Reflexiones a partir del estudio del campo francés en el siglo XIX”, *Revista Historia Social*, n.º 29 (1997): 46, <http://www.jstor.org/stable/40340625>.

35 *Ibíd.*, 102.

36 Adrián Carrasco, “Cuatro esquinas desde donde mirar a Cuenca”. En *Cuenca de los Andes*, ed. por Rodrigo Aguilar, 38 – 45 (Cuenca: Municipalidad de Cuenca / Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1998).

37 Jordi Canal, “Maurice Agulhon...”, 64.

Las cholos cuencanas mujeres son transmisoras de cultura e identidad en la ciudad y región.³⁸ El compañero de la chola se mueve en ambigüedad tanto por su nominación, atuendo, y rol. La antropóloga Brownrigg comprobó que “chola” era una denominación que los habitantes del área urbana le daban a la mujer, mientras que “campesino”, “indio”, “de clase baja” eran formas como se referían a los varones.³⁹ En efecto, en las entrevistas que examino más adelante, los líderes políticos parroquiales varones se autoidentifican no como cholos, sino como campesinos o habitantes rurales.⁴⁰ No obstante, he optado en este estudio por inscribirlos en lenguaje de la “racialidad” al llamarlos *cholos políticos*. Lo cholo se opone a lo noble, en Cuenca; lo plebeyo comparte con lo cholo esta oposición, pero no es idéntico, más bien es adjetivación de lo que actores cholos hacen o ejecutan, como lo analizaremos en el siguiente acápite.

El proceso de conformación de ciudadanía plebeya: demandas, prácticas y discursos

Cuenca es una ciudad-región con tradición política conservadora, allí una supuesta aristocracia formaba parte de construcción de la dominación. El abolengo y un poder letrado fueron las estrategias para construir la dominación política. He planteado que, una vez fracasada la posibilidad de disputar el centro político con Quito en el siglo XIX, Cuenca apuesta por distinción en arena cultural, y se construye el imaginario de la “Atenas” del Ecuador que luego ha sido recreado con nuevas estrategias como la construcción del imaginario de patrimonialidad.⁴¹

En la década de los noventa del siglo XX se provoca una relativa ruptura del proceso anterior, y se posiciona un gobierno local de nueva izquierda que reivindicaba participación, y retomaba discursos de nuevos movimientos sociales. A pesar de ser un gobierno local que asentaba su prestigio en el abolengo –el alcalde Fernando Cordero procedía de una de las familias de alcurnia de la ciudad– también mostraba signos de renovación. Uno de los actores más potentes para impulsar transformaciones democráticas fueron los líderes políticos parroquiales. Ellos presionaron

38 Mancero Acosta, *Nobles y cholos...*, 299.

39 Leslie Ann Brownrigg, “The Nobles of Cuenca: The Agrarian Elite of Southern Ecuador” (tesis de Doctorado, Universidad de Columbia, 1972).

40 El alcalde actual de la ciudad de Cuenca, Marcelo Cabrera, es conocido con el apelativo de “chola Cabrera”. Esta referencia alude al hecho de que es un hombre grueso, blanco, rubicundo, alto. Curiosamente el apelativo es en género femenino, dando cuenta de contundencia de identidad femenina en la región.

41 Mancero Acosta, *Nobles y cholos ...*330-336.

al alcalde, a la municipalidad y a la ciudad para ser tomados en cuenta, demandaron recursos económicos y autonomía, así como reconocimiento en tanto que interlocutores legítimos.

De parte del alcalde hubo no solo apertura, sino también voluntad política para basar su gestión en el desarrollo local y empoderamiento de las parroquias rurales. No obstante, este proceso no fue radical. Persistían desconfianzas, prejuicios y representaciones raciales que obstaculizaron su concreción y que se proyectan hasta la actualidad.

En la transición del nuevo siglo, en el ámbito nacional vivimos la asfixia del Estado neoliberal acompañado de crisis económica. La descentralización fue una estrategia del neoliberalismo para que el Estado se desentienda de sus responsabilidades y trasladarlas a localidades, así como al denominado tercer sector. En este contexto surgen demandas de parroquias rurales, lideradas por sus dirigentes.

La política tradicional de notables era de “vocación”, hasta la década de los setenta. Luego se ha posicionado más bien una política tecnocrática, que privilegia el saber experto de actores urbanos que tienen reconocimiento social. Sin embargo, durante la década de los noventa emergen actores plebeyos, y más claramente cholos, que empiezan a reivindicar derechos y participación.

La emergencia del “cholerío” en política, no es casual y está imbricada con la inyección de recursos económicos, prestigio y reconocimiento, fruto de la migración internacional. La participación está determinada sobre todo en asociaciones de juntas parroquiales que tienen un protagonismo inusual, se posicionan frente al Municipio y al Consejo Provincial, exigen sus derechos, negocian términos de su participación, y le dan nuevos sentidos a la descentralización y participación de carácter neoliberal.

La parroquia rural

En este apartado mi intención es describir un proceso acelerado vivido en las parroquias rurales del cantón Cuenca, que implicó una politización también apresurada de sus líderes, durante el decenio 1995-2005; sin embargo, actualizo información pertinente sobre el proceso en curso.

La parroquia rural en Ecuador deviene en un gobierno local luego de un proceso histórico de larga data. Los corregimientos y los cacicazgos son reemplazados por la parroquia que constituye una forma moderna de la sociedad y del Estado. En este contexto, la comuna, pese a su debilitamiento

por la descampesinización, sigue vigente jurídicamente y no ha dejado de ser “una instancia de toma de decisiones y de relaciones de parentesco”.⁴² Incluso, en determinados territorios, se constituye es un medio de articulación con el Estado.⁴³ Sin embargo, la parroquia fue el espacio que unificó las escisiones establecidas en el régimen colonial de la república de indios y de la república de españoles.

Andrés Guerrero nos dice que la parroquia sería la “infraestructura” política sobre la que se levanta el Estado nacional ecuatoriano; una suerte de “aparato” especializado en intermediación étnica, para articular la dominación sobre la población indígena por parte de la minoría dominante hispanoparlante.⁴⁴ De ahí que el teniente político –siguiendo su reflexión–⁴⁵ consolida la soberanía del Estado nacional de cara a los indígenas, desde fines del siglo XIX. Ese rol hoy ha cambiado, concentrándose en funciones de carácter administrativo antes que interétnico.

Las juntas parroquiales “surgieron como nivel de gobierno a partir de la Constitución de 1945 [...] sus funciones básicas fueron operar las decisiones de los Concejos Municipales”.⁴⁶ En la Constitución del 1998 se reconoció a la junta parroquial como gobierno local. Posteriormente, en el 2000, se expidió la Ley de Juntas parroquiales, su reglamento, y se crearon asociaciones de juntas como el Consejo Nacional de Juntas parroquiales rurales del Ecuador CONAJUPARE, y Asociaciones provinciales. Este desarrollo jurídico-político se vivió acompañado por varios procesos de construcción locales, que evidenciaron una eclosión de participación, descentralización, desarrollo local. Municipios como Cotacachi, Guamote, Cuenca, algunos en la provincia de Tungurahua, han sido estudiados como procesos emblemáticos.

La literatura sobre los Municipios indígenas ha profundizado el análisis acerca tanto de las implicaciones para el movimiento indígena ecuatoriano en su apuesta por el poder local, así como por los efectos de ese poder local en los territorios e identidades. La penetrante investigación

42 Alejandra Santillana, “Proceso organizativo y límites del proyecto político de Pachakutik”. En *Las fisuras del poder. Movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales*, ed. por Pablo Ospina, Alejandra Santillana, Carlos Larrea y María Arboleda, 215-265 (Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos, 2006), 259.

43 Karen Ortega, “Hegemonía comunal: Caso de estudio de la comuna de Toggla” (tesis de maestría, Flacso, 2015), 23.

44 Andrés Guerrero, “Curagas y tenientes políticos: La ley de la costumbre y la ley del estado (Otavalo 1830-1875)”, *Revista Andina* 7, n. 2 (diciembre, 1989): 321, <http://www.iheal.univ-paris3.fr/sites/www.iheal.univ-paris3.fr/files/167034449-Andres-Guerrero-Curagas-y-tenientes.pdf>.

45 *Ibid.*

46 Soledad Naranjo, “Análisis del rol de las juntas parroquiales rurales. El cantón Pelileo en los procesos de desarrollo local” (tesis de maestría, Flacso, 2010), 32.

del equipo dirigido por Ospina argumenta que “las mejores condiciones para profundizar el cambio social y la dirección política se encuentran en organizaciones rurales”.⁴⁷ Estas organizaciones han creado capacidades propias para dirigir su desarrollo y mantener el control sobre el territorio rural. Particularmente, interesa para mi estudio la concepción de “democracia neocorporativa” según la cual “la base de representación y la distribución económica depende de la adscripción organizativa”.⁴⁸ Sin embargo, resulta pertinente poner atención a la advertencia que hace, en este mismo texto, Santillana acerca de las dificultades en articular lo local con lo nacional, ya que a pesar de que se plantea una democracia “desde las bases organizadas, se obstaculiza cuando no se plantean estrategias nacionales que permitan incluir estas decisiones locales”.⁴⁹

En el caso de Cuenca, como analizamos más adelante, se percibe una articulación de este proyecto local con el proyecto regional, aunque no ausente de tensiones. Sin embargo, a diferencia de una amplia literatura que se focaliza en los Municipios indígenas, en este estudio, son actores no autoreconocidos como indígenas, tampoco cobijados bajo el paraguas de las organizaciones o de partidos indígenas. En este artículo exploro, no las condiciones que posibilitaron la emergencia de estos actores con voz propia, sino por los efectos que han traído para las politicidades en la región.

En el cantón Cuenca existen 21 parroquias rurales, que agrupan al 34,74% de la población total del cantón.⁵⁰ Estas parroquias tienen una dimensión estratégica puesto que circundan a la ciudad y constituyen, parcialmente, las abastecedoras de productos alimenticios. En ellas existían juntas anteriormente, pero no eran electas por votación popular. Por lo cual estos organismos manejaban recursos escasos derivados de administración de sus mercados y cementerios, y no había empleados, sueldos, ni locales propios y equipados donde funcionarían.⁵¹

En Cuenca, desde el año 1996 se empieza una dinámica de trabajo entre el Municipio y las parroquias rurales, durante la alcaldía de Cordero. Esto toma fuerza entre los años 2000 a 2004. Para el 2000 se promulga la Ley de Juntas

47 Pablo Ospina, “Movimiento indígena ecuatoriano, gobierno territorial local y desarrollo económico: los casos del Gobierno Municipal de Cotacachi y el Gobierno Provincial de Cotopaxi”. En *Las fisuras del poder. Movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales*, ed. por Pablo Ospina, Alejandra Santillana, Carlos Larrea y María Arboleda, 15- 118. (Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos, 2006), 109.

48 Ospina, “Movimiento indígena ecuatoriano...”, 108.

49 Santillana, “Proceso organizativo y límites...”, 264.

50 Dato calculado en base a la Tabla: Población por área, según provincia, cantón y parroquia de empadronamiento. Véase INEC. www.inec.gob.ec/tabulados.../1_POBL_PROV_CANT_PARR_AREA.xls.

51 Carlos García (Presidente del Gobierno Autónomo Descentralizado de Paccha), en conversación con la autora, abril de 2015.

Parroquiales, pero sin reglamentos, sin presupuestos. Entonces lo que hace el Arq. Cordero es que, mediante los presupuestos participativos y convenio, asigna partida presupuestaria para las 21 parroquias del cantón Cuenca, de acuerdo a necesidades insatisfechas, extensión territorial, población.⁵²

Las juntas parroquiales debían decidir acerca de las obras y ejercer control sobre ellas. Las decisiones debían tomarse mediante asambleas participativas, de tal forma que se genere consenso en base a necesidades reales de la población. El Municipio asesoraba a las juntas en aspectos administrativos, legales y logísticos para que las decisiones sigan los canales legales y administrativos requeridos. Además, asignaba recursos para la realización de estas obras y apoyaba su proceso de ejecución.

Sin embargo, esta dinámica cambió rápidamente, porque los líderes parroquiales demandaban hacer obras, y no simplemente planificarlas, y el Municipio lo consintió. Estas parroquias se posicionaron más dinámicamente como gobiernos locales cuyas experiencias eran singulares, y podían ser replicadas en otros lugares:

Esta experiencia de presupuestos participativos de las Juntas Parroquiales de Cuenca fue factor clave para que a nivel nacional se exija que presupuestos participativos consten año tras año [...] Entonces en el CONAJUPARE veían la experiencia de Cuenca que era única en el país, porque las otras Juntas seguían siendo entes de gestión, de hacer un oficio, ir al Municipio, al Consejo Provincial a decir hagan esta obra y nada más. Pero en Cuenca nosotros ya ejecutábamos las obras, administrábamos los recursos económicos.⁵³

El proceso de cambio fue paulatino, pero a la vez acelerado, porque al inicio se les asignaron recursos económicos pero el Municipio era el encargado de ejecutar; posteriormente se empezó a cuantificar la mano de obra; y luego se transfirió a la junta parroquial la ejecución de las obras.

Las formas de organización en las parroquias eran heterogéneas, desde comités pro mejoras, juntas comunales, comités de desarrollo hasta asambleas generales: “Una vez que se dio la transferencia de recursos económicos, nosotros como gobiernos parroquiales, a través de las asambleas identificamos los proyectos que se iban a ejecutar en cada comunidad”.⁵⁴

La ruralidad es el espacio en el cual viven y se activan políticamente los líderes cholos. El espacio no es un sitio neutro, sino una construcción social. La forma de ocupar espacios también es parte de este proceso de

52 Celso García (Presidente de la Junta Parroquial de Ricaurte), en conversación con la autora, junio de 2012.

53 Ibid.

54 Ibid.

racialización. Romero afirma que cuestiones como color de la piel, acentos, religión, pero también formas de ocupar el espacio pueden convertirse en significativas, “marcando” determinados cuerpos, espacios y representaciones.⁵⁵ En esta investigación, he advertido que la ruralidad en el caso del cantón Cuenca, es un espacio marcado por un proceso de racialización. Provenir de la ruralidad, ser “campesino” ha sido una fuente de discriminación, que ha decantado en la arena política de forma significativa.

Las demandas de los cholos políticos

Las demandas de dirigentes rurales se relacionaban con dos niveles, uno material vinculado con la realización de obras de servicios básicos, pero también con aspectos de reconocimiento de lo rural, de afirmación de sus pobladores como habitantes dignos, y sus líderes como interlocutores políticos legítimos, frente a la ciudad.

Los líderes parroquiales demandaron tener poder de decisión para ejecutar obras que mejoren sus condiciones de vida. Ellos enfatizaron que hay obras indispensables, no obstante, tuvieron que priorizar cuáles ejecutar. Además, querían tener autonomía para planificar y ejecutarlas: “Somos gobiernos de más cercanía a la ciudadanía. Acá vienen a pedir las carreteras, vienen a pedir las obras. A la alcaldía no van a llegar. Y es ilógico que la alcaldía trate de planificar el desarrollo de una parroquia”.⁵⁶

La tensión se provoca, y continúa de este modo, porque las juntas demandan mayor equidad en distribución de recursos, puesto que ellas aducían que el 95 % se concentra en zona urbana y el restante en área rural.⁵⁷

La participación de habitantes de parroquias rurales subió de forma exponencial, desde los barrios pasando por colegios e Iglesia hasta llegar a asambleas generales. La participación era parte de exigencia de la ley.⁵⁸ Esta política establecía, sin embargo, una tensión permanente entre un

55 Romero, “Los desplazamientos...”, 113.

56 Luis Quinde, (Presidente de la Junta Parroquial de Turi), en conversación con la autora, agosto de 2012.

57 La inequidad es todavía mayor, puesto que es apenas el 3,82% (Dato Calculado). “Presupuesto Anual”, Alcaldía de Cuenca, <http://www.cuenca.gov.ec/?q=node/1320>; “Presupuestos Participativos, un reto para gobiernos locales”, *El Mercurio*, 12 de mayo de 2010, <http://www.elmercurio.com.ec/239301-presupuestos-participativos-un-reto-para-gobiernos-locales/#>

58 La Ordenanza N. - 136 tiene vigencia desde el 25 de abril de 2001. Véase “Ordenanza de apoyo municipal a las juntas parroquiales rurales del Cantón Cuenca”, *GAD Municipal del Cantón Cuenca*, <http://www.cuenca.gob.ec/?q=node/8840>.

La Ordenanza N. -281, publicada el 19 de enero de 2009, “Ordenanza que norma la participación ciudadana y cogestión de los presupuestos participativos con las parroquias rurales del Cantón Cuenca”, *GAD Municipal del Cantón Cuenca*, <http://www.cuenca.gov.ec/?q=node/8984>.

enfoque neoliberal y otro de democracia radical. Para ambos enfoques, aunque por motivos distintos, la participación ciudadana fue puesta en el centro de la escena política.

De acuerdo a Van Cott, valores como solidaridad y consenso se han institucionalizado en Asambleas indígenas, donde se trabaja a través de un proceso de democracia deliberativa⁵⁹. Esta suerte de democracia deliberativa trataba de ser impulsada por los cholos políticos. En el caso de Cuenca, la promoción de participación en lo rural procede de discursos neoliberales promovidos por innumerables agencias, la academia y el Estado.

Se provocó apertura por parte del Municipio, y ese fue un momento de oportunidad política –en el sentido que da al concepto Tilly–⁶⁰ que se abrió para los cholos políticos de parroquias. Muestra de ello es que se procesan tres diferentes ordenanzas en el seno del concejo cantonal, destinadas a fortalecimiento de comités comunitarios y juntas parroquiales; administración del equipamiento comunitario; mantenimiento vial en la zona rural.

Discursos y estrategias de los líderes parroquiales rurales

Los cholos políticos constituyeron una asociación poderosa que dialogaba con el alcalde y los directores municipales. Se dieron cuenta que, para poder negociar con el poderoso Municipio de Cuenca, necesitaban articular sus demandas:

La Asociación fue acogida por todas las Juntas porque era importante para hacer fuerza [...] entonces si alguna vez se trataba de hacer algún paro podíamos hacerlo [...] Las 21 juntas se reunieron y creamos un directorio que se encargaba de ser el nexo entre el Municipio y las Juntas [...]. Lo bueno es el hecho de que se aprovechó la oportunidad, porque como era una trocha recién abierta, por un lado, tener un alcalde que nos tuvo las puertas abiertas; y, la otra es que nos dimos cuenta de que si íbamos solos éramos menos fuertes, en cambio, si nos uníamos teníamos más presión.⁶¹

Cuenca, una ciudad ubicada al sur del país, siempre ha denunciado el centralismo de Quito, su capital. En la relación del centro político urbano

59 Van Cott, *Radical Democracy...*, 21.

60 Plantea un modelo de acción colectiva compuesto de interés, organización, movilización, acción colectiva y oportunidad. Oportunidad describe la relación entre el interés de la población y el estado del mundo circundante. Véase Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution*, (Ann Arbor: University of Michigan, Working Paper 8156, 1977), deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/50931/156.pdf.

61 Carlos García, (Presidente del Gobierno Autónomo Descentralizado de Paccha), en conversación con la autora, abril de 2015, entrevista N° 2.

con sus periferias se dio una situación sui generis, puesto que líderes políticos usaron esos mismos discursos, pero para interpelar al centro urbano:

Nuestra política era que queríamos administrar los recursos económicos, porque podíamos abaratar costos, porque teníamos la mano de obra, que ya no se llamaba no calificada porque en todas las parroquias teníamos buenos maestros albañiles y teníamos buena decisión e intención; porque si construíamos para nosotros mismos lo íbamos a construir con más cariño y ya no se trabajaba en horario, sino con mingas.⁶²

La población rural resignificó esos discursos, les importaba adquirir poder de decisión y realizar sus obras. En parroquias rurales se encuentra afincado mucho del saber artesanal, de oficios, entre ellos la construcción. Los maestros albañiles que construyen las obras de la prestigiosa arquitectura cuencana, destinada a viviendas de élites urbanas, provienen de estas zonas. Asimismo, la minga, una institución social milenaria utilizada en nuestras comunidades indígenas, rápidamente fue refuncionalizada con un discurso participativo:

Uno de las estrategias para poder apoyar esta voluntad política que tenía Cordero, fue que primero nos consolidemos en las parroquias, luego aliarnos a otras juntas parroquiales, formamos el Consorcio de Juntas y entonces en grupo, asistíamos a las reuniones del Consejo Cantonal.⁶³

Este inusual y sorpresivo empoderamiento no fue siempre avalado por la población rural, quienes pensaban que la junta “era un comité más” y no necesariamente lideraría el desarrollo de la parroquia. Pero también se pretendía contrastar la forma clientelar de establecer lazos políticos entre el centro y las periferias, inaugurando así formas novedosas de entablar estas relaciones, en base a derechos:

Como éramos gobiernos parroquiales nacientes nadie daba credibilidad a las Juntas porque decían es un comité más, no tenemos recursos y sin recursos, qué obras van a hacer. Entonces varios líderes comunitarios querían seguir manteniendo esa forma de hacer gestión, mientras más amigo es del alcalde, del prefecto puede sacar más obras, mientras que quien no es amigo se queda fuera. Entonces, cambiar esa dinámica fue duro, había una cierta resistencia.⁶⁴

62 Ibid.

63 Celso García, (Presidente de la Junta Parroquial de Ricaurte), en conversación con la autora, junio de 2012.

64 Ibid.

Los líderes parroquiales no se confunden acerca de cuál era su propósito y estrategia. Ellos, igual que las cholas mujeres vendedoras del mercado, pedían respeto.⁶⁵ El respeto tenía que ver con su carácter de entidad pública que era reconocida en la Constitución, aunque en la práctica no lo lograba. Al mismo tiempo, podemos percibir unas prácticas solidarias entre las parroquias, relacionadas con el espíritu comunitario:

Cuando se formó el Consorcio la meta era que podamos exigir tanto al Gobierno Nacional como a gobiernos locales que se nos respete como entidades públicas. Luego, que se den asignaciones para poder administrar y funcionar. Hicimos una especie de reglamento, una de las cláusulas decía que mensualmente debe reunirse el Consorcio, hacíamos las reuniones un mes en Turi, otro mes en Tarqui, y así. Si alguna parroquia estaba rezagándose buscábamos que se fortalezca.⁶⁶

En una entrevista reciente, pude percibir que objetivos por los que trabajaron líderes parroquiales no siempre se concretaron, las prácticas clientelares del manejo político continuaron, la unidad de las juntas en el Consorcio continúa siendo una quimera, y líderes continúan demandando respeto desde las instancias políticas urbanas:

Se viven las formas tradicionales de manejar la política. En este momento somos políticos, pero queremos diferenciarnos de los políticos tradicionales que hacen obra por clientelismo, o por el que está en mi partido. Lo estoy viviendo en carne propia. Debería cambiar, he conversado con mis compañeros y les he dicho que no debemos manejar una agenda propia sino una común para las 21 parroquias. Ahí es cuando nos van a respetar.⁶⁷

Todos los líderes entrevistados se definieron como políticos. Ellos están claros que no son simples gestores de obras o intermediarios, aunque diferencian entre políticos y politiqueros. Los políticos son quienes practican “el arte de servir a una parroquia, a una comunidad”. Se consideran “personas que tienen ganas de trabajar de la mejor forma por el grupo”, se identifican como “una persona que siente la satisfacción que está haciendo algo por la gente que está a su alrededor”.⁶⁸

Están prevenidos de que la “politiquería” causa mucho daño a la parroquia, y está vinculado con el hecho de buscar su bienestar personal y no el

65 Mancero Acosta, *Nobles y cholos...*, 349.

66 Celso García, (Presidente de la Junta Parroquial de Ricaurte), en conversación con la autora, junio de 2012.

67 Luis Quinde (Presidente de la Junta Parroquial de Turi), en conversación con la autora, agosto de 2012.

68 *Ibid.*

de todo el grupo: “Una cosa podríamos definir que es la política como servicio a la comunidad y otro la politiquería, entonces yo si me considero un político”; “La política es el arte de servir a una parroquia, a una comunidad, la politiquería es otra cosa”.⁶⁹

El enlace entre el Municipio y las juntas durante una etapa de alcaldía de Cordero fue una funcionaria mujer. Los líderes políticos, la mayor parte hombres, apreciaban que ella hiciera este nexo. Sin embargo, tenía que interactuar solo con hombres puesto que las juntas parroquiales estaban, y continúan así, mayoritariamente representadas por hombres.

La hegemonía de hombres en las parroquias rurales da cuenta de que estas parroquias y sus habitantes han demostrado ser impermeables a la agenda de género desarrollada en la ciudad de Cuenca por ONGs y movimientos de mujeres. Cuenca se precia de tener múltiples ordenanzas y acciones de equidad, no obstante, un techo de cristal no permite avanzar en las parroquias rurales: “Ella fue el nexo directo, nos coordinaba, era –según nosotros– “la mamá de las Juntas”, porque era la que llevaba de un lado a otro a los presidentes que teníamos inconvenientes, tal vez por papeles, documentos, justificativos”.⁷⁰

En la última elección de 2014, solo hubo dos candidatas mujeres para dirigir juntas parroquiales, ellas pertenecían a las parroquias de San Joaquín y de Paccha. Las otras listas únicamente ponían a mujeres como vicepresidentas. Esto originó un reclamo de una veeduría ciudadana porque se estaba incumpliendo con la ley que determina secuencialidad y alternabilidad, una lucha histórica de los movimientos de mujeres en este país.⁷¹

Otro aspecto que destacan los líderes es que los cambios que se propiciaron con su incursión directa en la política, implican un proceso de democratización social en el territorio y en la población:

Quando se empezó a manejar desde el 2000 los dineros, se dieron cuenta que es un manejo mucho más práctico, mucho más democrático. Hasta políticamente, se dieron cuenta que hay una cantidad de gente porque si son alrededor de 790 juntas en el nivel nacional, solo por 5 miembros de la junta ¡cuántos directivos hay a nivel nacional!!⁷²

69 Ibid.

70 Carlos García (Presidente del Gobierno Autónomo Descentralizado de Paccha), en conversación con la autora, abril de 2015.

71 “Presidentes de las Juntas Parroquiales buscan ser reelegidos”, *El Mercurio*, 29 de noviembre de 2013, <http://www.elmercurio.com.ec/407669-15-presidentes-de-juntas-buscaran-ser-reelegidos/>.

72 Carlos García, (Presidente del Gobierno Autonomo Descentralizado de Paccha), en conversación con la autora, abril de 2015.

Los líderes parroquiales se llaman los representantes a superar una política clientelar, sin embargo, no podemos idealizarlos. Ya hemos hablado de sus prácticas poco equitativas en términos de género, y al analizar los datos que tengo del período de emergencia de las juntas en el año 2000 a 2004, y en 2014, he podido observar muy poca renovación de los cuadros de los líderes parroquiales.

En las últimas elecciones de los gobiernos locales en 2014, 15 de 21 líderes de las parroquias rurales del cantón Cuenca buscaron la reelección.⁷³ Esto puede significar por un lado la persistencia de prácticas de caudillismo y de escasa alternabilidad que afectan la democracia, pero también puede ser el reflejo de bajas capacidades y liderazgos que se desarrollan en la zona rural del cantón, lo cual tiene que ver con la ausencia de educación y acceso a recursos culturales.

La inequidad en la distribución de recursos entre el área urbana y rural en el cantón es lacerante. Las brechas se manifiestan en algunos de los servicios básicos.⁷⁴ Así, por ejemplo, en relación al agua potable, en promedio, el 64,31% de hogares rurales gozan del servicio de la red pública, mientras que el 96,54% de hogares urbanos tienen acceso. Con un promedio de 26,51%, la principal fuente de agua de los hogares de parroquias rurales es un río, vertiente o acequia.

En cuanto al alcantarillado, el promedio de los hogares de parroquias rurales que cuenta con este servicio es de apenas el 25,86%, mientras que en la ciudad es del 93,91%. El 41,41% de los hogares de las parroquias rurales solo cuentan con pozo séptico. El 19,08% de hogares rurales no tiene ningún tipo de servicio higiénico o escusado.

Persisten brechas importantes en eliminación de desechos, en promedio, el 60,68% de los habitantes rurales cuentan con servicio de recolección basura, mientras que el 98,62% de la población de la urbe elimina los desechos de esa forma. En la parroquia de Quingeo, solo el 8,32% de la población accede al servicio, el 73,50% de la basura es quemada. El 13,66% de los residentes de Chaucha acceden a este servicio, la mayor parte de la basura es quemada o arrojada a un terreno baldío o quebrada.

Los datos son disímiles respecto del centro urbano, pero también entre las propias parroquias rurales. Las diferencias en acceso a servicios entre las parroquias tienen que ver con varios factores como la proximidad

⁷³ "Presidentes de las Juntas Parroquiales buscan ser reelegidos", *El Mercurio*, 29 de noviembre de 2013, <http://www.elmercurio.com.ec/407669-15-presidentes-de-juntas-buscaran-ser-reelegidos/#>.

⁷⁴ La información de servicios mostrada a continuación ha sido tomada de "Información Censal Cantonal", Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 23_Servicios Basicos_PROV_CANT_PARROQ, http://www.inec.gob.ec/cpv/index.php?option=com_content&view=article&id=232&Itemid=128&lang=es.

o lejanía al centro urbano, la capacidad de gestión que las parroquias han ido acumulando históricamente, la propia gestión de sus dirigentes, la capacidad de presión de sus habitantes. En contrapartida, también guardan relación con el tipo de relación establecida entre los dirigentes parroquiales con la administración municipal, la afinidad política, o incluso, un cierto grado de clientelismo, entre el municipio y la parroquia.

No obstante, estos datos dejan en claro que la persistencia de la añeja contradicción ciudad/campo no ha sido superada. Nuevamente el espacio es una expresión no solo física sino también social, marcada por signos visibles de discriminación, jerarquía y racialización. Conuerdo con Nugent que en nuestras sociedades no vivimos la segregación de un modo tan dramático como en otras, sino una convivencia en medio de la subordinación.⁷⁵ Además, si bien es cierto, los estudios de la nueva ruralidad enfatizan en la disolución de oposiciones binarias campo/ciudad, podemos notar que aún persisten desigualdades.⁷⁶

De vuelta a las representaciones de líderes parroquiales rurales, algo que reverbera en la conversación con ellos es, por una parte, el orgullo de saberse protagonistas de un proceso de cambio en la región y en el país. Pero, por otra parte, hay una sutura no cerrada, un posicionamiento fuerte, pero siempre por debajo de la dinámica urbana, subordinados. Esta subordinación se expresa no sólo en términos de la distribución de recursos y acceso a servicios, como hemos examinado, sino también como un racismo silente del cual nos hablaba De la Cadena.⁷⁷

En mi perspectiva, está claro que se trata de una injusticia de reconocimiento e injusticia de redistribución, como lo ha propuesto Nancy Fraser.⁷⁸ En otras palabras, mi planteamiento es que la situación de lo rural en el cantón expresa un problema de clase articulado con identidad, en términos raciales y de género. Esta interseccionalidad de la problemática vuelve mucho más compleja la situación y su resolución.

Los líderes parroquiales están conscientes de que hay inequidad en la distribución de los recursos, aunque valoran positivamente el cambio ocurrido y las pequeñas obras que lograron las parroquias:

75 Nugent, "El laberinto...".

76 Luciano Martínez, "La nueva ruralidad en Ecuador: siete tesis para el debate", *Revista Iconos*, n° 8 (1999), <http://dx.doi.org/10.17141/iconos.8.1999.714>.

77 De La Cadena, *The Racial...*

78 Nancy Fraser, "Social Justice in the Knowledge Society. Redistribution, Recognition, Participation". (Paper Beitragzum Kongress "Gut zuWissen", 1-13. Heinrich BollStiftung, 2001).

Siempre en la ciudad será en donde más inversiones se hacen porque se trata de la ciudad, pero igual yo creo que sí han progresado algunas de las parroquias [...] No todavía, no hay equidad, en el sector urbano es en donde más se invierte la plata, en la apertura y arreglo de vías, en alcantarillado y más.⁷⁹

Pocos líderes parroquiales hablan de discriminación abiertamente; ante mis preguntas, uno de ellos explícitamente señaló que “no cree que haya discriminación porque cada uno tiene sus cosas”.⁸⁰ Cuando se refieren a las “cosas”, pude notar que aflora un sentido de identidad rural que hace que se sientan, de cierta manera, moralmente superiores a los habitantes del área urbana:

Ese sí es un tema que nosotros florecimos, porque con la ley de Juntas Parroquiales recién se dieron cuenta de que existía el área rural, y de que nos podemos organizar más rápidamente y no teníamos tantos complejos, egoísmos, sino que veíamos una causa común. Y se puede decir, a los 10 años, lo que debía haber iniciado aquí en el cantón Cuenca, se inició en el área rural; y si usted ve ahora en el área urbana recién están haciendo lo que nosotros en el área rural ya hicimos hace 10 años.⁸¹

La relación entre el área urbana y rural en la región ha sido compleja. Históricamente, en Cuenca dominaban los señores de la tierra, quienes no poseían inmensas propiedades, pero sí fueron capaces de establecer estrategias de dominio a través de erigirse en un poder letrado y bajo una supuesta nobleza de sangre.⁸² No obstante, dado que había una convivencia quizás demasiado próxima con los indios y cholos de la región –en el sentido que lo ha recalado Nugent–⁸³ el patriarca noble y letrado fue capaz de aprender su idioma –cuando aún lo poseían–, de reflexionar sobre su realidad, e incluso de desarrollar una poesía bucólica que romantizaba una ruralidad sobre la cual estas mismas élites ejercían una explotación despiadada.

Una vez quebrado el sistema basado en un régimen de producción de la tierra, el área urbana ha dependido del área rural para el abastecimiento de productos alimenticios básicos, servicios, mano de obra. Los cholos políticos han imaginado trastocar el orden existente y superar la dependencia,

79 Carlos García, (Presidente del Gobierno Autónomo Descentralizado de Paccha), en conversación con la autora, abril de 2015.

80 Saúl Siavichay, (Presidente de la Junta Parroquial de Llacao), en conversación con la autora, agosto de 2012.

81 Carlos García, (Presidente del Gobierno Autónomo Descentralizado de Paccha), en conversación con la autora, abril de 2015.

82 Mancero Acosta, *Nobles y cholos...71-72*.

83 Nugent, “El laberinto...”.

así como el consabido peregrinar de gente rural hacia la ciudad: “Sí se logró uno de los ideales que se tenía desde las parroquias, que ya no se tenga que ir a Cuenca para todo, sino quedarnos aquí y que se conozcan nuestras áreas rurales y que se vayan conociendo las fortalezas que tiene cada una de las parroquias”.⁸⁴

Los líderes políticos admiten que hay inequidades, pero al mismo tiempo, rápidamente, reivindican lo que denominan sus propias fortalezas. A través de este gesto, en mi perspectiva, los habitantes rurales procuran establecer un equilibrio para poder tolerar mejor esta dependencia e inequidad:

Hay inequidades porque unos tenemos mayores satisfacciones en ciertas áreas y otros no, pero sí existen inequidades. Pero también tenemos algunas fortalezas como el estar en el campo en un ambiente más sano, menos contaminado, hay menos inseguridad. Pero eso también trae la otra cara de la moneda, que no tenemos los servicios básicos necesarios, que nos faltan colegios, escuelas, nos falta salubridad. En cierta forma el sector urbano está atendido en algunas áreas, pero en otras no, también eso les trae enfermedades como el estrés, pero sí hay inequidades.⁸⁵

Campeños versus técnicos

De acuerdo a una nueva normativa, el sector rural cuenta con concejales propios. Esto ha tratado de establecer un equilibrio frente a la relación inequitativa entre estos dos mundos. No obstante, en la opinión de un líder, puede dar lugar a nuevas discriminaciones. Pude notar que el origen de la discriminación está en la percepción de “campesinos” de los habitantes rurales. Ser campesino es asociado con “gente que no sabe”, “que no tiene los conocimientos”, “que no hace bien las cosas”. Por ello, distinguir a los concejales en urbanos y rurales constituye una puerta abierta a la discriminación, puesto que serán tildados de proceder del área campesina rural:

Siempre nos decían, ellos son del área rural y nosotros somos del área urbana y yo creo que, por ejemplo, ahora tenemos los concejales rurales, si bien es cierto los concejales rurales en el seno del concejo cantonal, todos ejercen la misma función, sin embargo, no dejan de ser concejales rurales, del área rural. Entonces considero que ese sí es un limitante, porque nos van a decir que somos del área campesina rural.⁸⁶

84 Carlos García (Presidente del Gobierno Autónomo Descentralizado de Paccha), en conversación con la autora, abril de 2015.

85 *Ibíd.*

86 Celso García (Presidente de la Junta Parroquial de Ricaurte), en conversación con la autora, junio de 2012.

Se desprende del discurso del líder parroquial que el establecimiento de dos tipologías de concejales, urbanos y rurales, se convierte en una desventaja, él lo llama “limitante”. Quizás en otros concejos cantonales menos marcados por las diferencias urbanas y rurales, medidas como estas puedan funcionar, sin embargo, habría que estudiar a detalle lo que ocurre en la ciudad de Cuenca en el concejo cantonal, en la actualidad, lo cual no ha sido el objetivo de este estudio, pero constituye una línea de investigación a futuro. Sospecho que los “cholos políticos” y diríamos también las “cholas políticas” –dado que existen concejales rurales mujeres en el concejo cantonal en la actualidad– no se pueden igualar fácilmente a través de asignarles una representación particular, sino más bien una universal.

En los discursos actuales salta nuevamente este problema, que en mi entender forma parte de este desdén hacia la política plebeya, es lo que de forma incisiva un líder parroquial ha denominado una “urbanización” de la representación política parroquial: “Para Bolívar Saquipay los cinco concejales electos en representación de las parroquias rurales “se han urbanizado [...] quienes vivimos en la zona rural sentimos que falta trabajo de los concejales a favor del sector rural”.⁸⁷

De retorno al núcleo de mi investigación, luego de mis conversaciones con los líderes pude entender algo que no había previsto, que la denominación aparentemente inofensiva por el lugar de donde provienen los habitantes, la denominación de “campesinos” es percibida como discriminatoria por parte de los líderes rurales. Ante mi pregunta ¿considera que hay diferencias entre los habitantes del área urbana y rural?, contestaron:

Los de la parte urbana se sienten como de la ciudad y los del área rural nos califican como *campesinos*. Yo considero que estas diferencias se notan más en la parte política, porque en lo otro hay diferencias, pero como que no se sienten. Pero en el ámbito político sí se pueden observar esas diferencias.⁸⁸

De este intrigante discurso se pueden desprender varias reflexiones. Primero, el rol activo que le otorgan los habitantes parroquiales a los urbanos, ellos son los que nominan a los otros, los campesinos son los otros, los nominados, por eso dice el dirigente entrevistado “nos califican como campesinos”. Por otro lado, el dirigente rural al diferenciar entre la “parte política” y “lo otro”, evidencia que es la política la arena en la cual las diferencias se exageran y son más perceptibles. La sagacidad de los habitantes

87 “Concejales rurales se han urbanizado”, *El Mercurio*, 13 de octubre de 2015, <http://www.elmercurio.com.ec/499127-cuestionamientos-apuntan-a-concejales-rurales/#>.

88 Celso García, (Presidente de la Junta Parroquial de Ricaurte), en conversación con la autora, junio de 2012.

rurales muestra una realidad compleja pero persistente en Cuenca. La existencia de unos y otros, de urbanos y rurales, de ciudadanos y campesinos, de nobles y cholos.

En la arena política es donde estos líderes se enfrentaron a discriminaciones que tenían que ver con su aparente ignorancia en aspectos técnicos para gestionar sus parroquias. Veamos, por ejemplo, el siguiente fragmento de la entrevista:

Se decidió como junta parroquial cerrar el cementerio con bóvedas. Cuando se construía, un ciudadano denunció en Planificación. Entonces un arquitecto del Municipio vino, hizo la inspección y en cierta forma con términos despectivos dijo que por ser campesinos ustedes no saben qué es el manejo y cómo se debe hacer qué es técnico. En ese momento yo le llamé al Arquitecto Cordero, quien dio la orden y refiriéndose a mi persona dijo “él sabe lo que hace en su comunidad, nuestra obligación es darle recursos y él administra, que le juzgue la comunidad a él y que no nos juzguen a nosotros”.⁸⁹

Podemos advertir la confrontación entre la dualidad “técnico-campesino” que a los líderes políticos parroquiales les ha incomodado de forma recurrente. No ha sido precisamente “un diálogo de saberes”, sino una confrontación persistente. El saber técnico se enfrenta al saber campesino, los expertos son poseedores de un conocimiento sistemático y títulos reconocidos otorgados por las universidades. Los campesinos, en cambio –desde la perspectiva de los técnicos– desconocen cómo hacer las cosas y se equivocan constantemente. Conocimiento y poder como ya nos ha dicho Foucault, constituyen un binomio de la dominación. Ser campesino se ha trastocado de su significado original de la procedencia o proceder del campo, por “ser ignorante”, “no poseer el saber técnico”, “ser otro y distinto”.

No obstante, en este fragmento también queda claro la autonomía que pudieron lograr durante la alcaldía de Cordero, lo cual desató esta confrontación subyacente, porque supuso un ir y venir permanente, de los líderes parroquiales al Municipio, como de los funcionarios municipales a las parroquias. Los líderes parroquiales debían acercarse al Municipio tanto para mantener reuniones con el alcalde, como para gestionar sus proyectos con los funcionarios. Pero también el alcalde dio la disposición de que los funcionarios municipales vayan a las parroquias para asesorar, in situ, a las juntas. Esta dinámica de encuentros y desencuentros generó intercambios, pero también una reverberación de las históricas discriminaciones surgidas a raíz de las diferencias sociales y culturales de estos grupos.

89 Carlos García, (Presidente del Gobierno Autónomo Descentralizado de Paccha), en conversación con la autora, abril de 2015.

Este texto trasluce este empoderamiento que los líderes parroquiales experimentaron, que incluso les permitió tener un tono de sorna respecto al “saber técnico”:

Cuando fuimos a inaugurar la vía llegó el grupo de funcionarios del Municipio a entregarnos papeles, y nos dijeron “tengan, aquí está un informe preliminar de factibilidad para hacer la vía”. Entonces yo les dije “¿pero no se dieron cuenta por dónde vinieron? si ustedes supuestamente vinieron a hacer el estudio de factibilidad”. Y me dicen que, lamentablemente, no podía hacer así la vía y les dije que no, no es que no pude hacer la vía, yo ya hice, lo que tal vez es que no debía, cosa que es muy diferente. Entonces ahí había una presión para los técnicos del Municipio porque la vía ya estaba construida por campesinos.⁹⁰

De un rastreo sobre la situación de las Juntas parroquiales en la administración en curso, puedo advertir que persiste una queja constante por falta de cumplimiento de asignaciones presupuestarias por parte del Municipio hacia las Juntas parroquiales,⁹¹ así como la apelación constante a los discursos de participación ciudadana como un mecanismo de política plebeya.⁹² También se puede observar un debilitamiento de la organización parroquial, es decir del Consorcio de juntas parroquiales.⁹³

Un aspecto clave en la relación entre Municipio y parroquias rurales es el concepto de autonomía, así como el tipo de política que se establece entre el área urbana y el área rural:

Las Juntas Parroquiales partiendo de su sistema de organización dicen querer mantener la esencia de los presupuestos participativos y por tanto afirman “No queremos para nada una imposición técnica que nos venga desde el Municipio o Gobierno provincial, ellos tienen su otro sistema de planificación que la respetamos, pero nosotros vamos más abajo, a trabajar con toda la gente”, puntualizó Saquipay.⁹⁴

La política “más abajo” es la política que he llamado plebeya. La política plebeya no es la política de vocación, o que otorga prestigio a los nobles

90 Ibid.

91 “Consorcio parroquial tiene nuevo directorio”, *El Tiempo*, 29 de mayo de 2014, <http://www.eltiempo.com.ec/noticias-cuenca/143374-consorcio-parroquial-tiene-nuevo-directorio/>.

92 “Presupuestos participativos, un reto para gobiernos parroquiales”, *El Mercurio*, 5 de diciembre de 2010, <http://www.elmercurio.com.ec/239301-presupuestos-participativos-un-reto-para-gobiernos-locales/#>; “Asamblea parroquial priorizó necesidades”, *El Tiempo*, 19 de septiembre de 2014, <http://www.eltiempo.com.ec/noticias-cuenca/149709-asamblea-parroquial-prioriza-necesidades/>.

93 “Consorcio parroquial tiene nuevo directorio”, *El Tiempo*, 29 de mayo de 2014, <http://www.eltiempo.com.ec/noticias-cuenca/143374-consorcio-parroquial-tiene-nuevo-directorio/>.

94 “Presupuestos participativos, un reto para gobiernos parroquiales”, *El Mercurio*, 5 de diciembre de 2010, <http://www.elmercurio.com.ec/239301-presupuestos-participativos-un-reto-para-gobiernos-locales/#>.

patricios cuencanos, es una política comunitaria, colectiva, para la vida, liderada por actores históricamente excluidos, desarrollada por los plebeyos, a quienes he denominado cholos políticos. De su despliegue dependen obras básicas para subsistencia y servicios, así como aspectos de reconocimiento y respeto. Es decir, se articulan elementos de clase e identitarios. La dinámica social y política generada en este espacio y período, e investigada en este trabajo, se resume en la frase que menciona el dirigente de la Junta parroquial de Llacao, Saúl Siavichay: “Ese sí es un tema que nosotros florecimos”.

Hoy los líderes parroquiales continúan teniendo problemas para hacer prevalecer su concepción de la política, sus prácticas participativas y siguen luchando frente al Municipio, sus autoridades y funcionarios que pretenden imponer sus propias prácticas y sus concepciones de una visión tecnocrática y despolitizada.

Referencias

Fuentes primarias

Documentos de archivo

- Alcaldía de Cuenca. “Presupuesto Anual”. 23 de agosto de 2016. <http://www.cuenca.gov.ec/?q=node/13207>
- GAD Municipal del Cantón Cuenca. “Ordenanza que norma la participación ciudadana y cogestión de los presupuestos participativos con las parroquias rurales del Cantón Cuenca”. s.f. <http://www.cuenca.gov.ec/?q=node/8984>
- GAD Municipal del Cantón Cuenca. “Ordenanza de apoyo municipal a las juntas parroquiales rurales del Cantón Cuenca”. 23 de agosto de 2016. <http://www.cuenca.gob.ec/?q=node/8840>
- INEC. *Información Censal Cantonal 23 Servicios Básicos*. s.f. http://www.inec.gob.ec/cpv/index.php?option=com_content&view=article&id=232&Itemid=128&lang=es

Entrevistas

- García, Carlos. Presidente del Gobierno Autónomo Descentralizado de Paccha. En conversación con la autora. Agosto de 2015.
- García, Celso. Presidente de la Junta Parroquial de Ricaurte. En conversación con la autora. Agosto de 2012.
- Quinde, Luis. Presidente de la Junta Parroquial de Turi. En conversación con la autora. Agosto de 2012.
- Siavichay, Saúl. Presidente de la Junta Parroquial de Llacao. En conversación con la autora. Agosto de 2012.

Fuentes primarias publicadas

- El Tiempo*. "Asamblea parroquial priorizó necesidades". 19 de septiembre de 2014. <http://www.eltiempo.com.ec/noticias-cuenca/149709-asamblea-parroquial-prioriza-necesidades/>
- El Tiempo*. "Consorcio parroquial tiene nuevo directorio". 29 de mayo de 2014. <http://www.eltiempo.com.ec/noticias-cuenca/143374-consorcio-parroquial-tiene-nuevo-directorio/>
- El Mercurio*. "Concejales rurales se han urbanizado". 13 de octubre de 2015. <http://www.elmercurio.com.ec/499127-cuestionamientos-apuntan-a-concejales-rurales/#>
- El Mercurio*. "Presidentes de las Juntas Parroquiales buscan ser reelegidos". 29 de noviembre de 2013. <http://www.elmercurio.com.ec/407669-15-presidentes-de-juntas-buscaran-ser-reelegidos/#>
- El Mercurio*. "Presupuestos participativos, un reto para gobiernos parroquiales". 05 de diciembre de 2010. <http://www.elmercurio.com.ec/239301-presupuestos-participativos-un-reto-para-gobiernos-locales/#>

Fuentes secundarias

- Almeida, José. "Identidades en el Ecuador. Un balance Antropológico". En *Ciudadanía e identidad*, compilado por Simón Pachano, 83 - 142. Quito: Flacso, 2003.
- Becker, Marc. "Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik". En *¡Pachakutik! Movimientos indígenas, proyectos políticos y disputas electorales en el Ecuador*, 49- 80. Quito: Flacso/ Abya-Yala, 2015.
- Bretón, Víctor. "Desarrollo rural y etnicidad en las tierras altas de Ecuador". En *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina*, editado por Francisco García y Víctor Bretón, 217-253. Barcelona: Icaria, 2003.
- Bourricaud, François. "¿Cholificación?". En *El indio y El poder*, editado por Fernando Fuenzalida, Enrique Mayer, Gabriel Escobar, François Bourricaud y Jose Matos Mar, 183 - 198. Lima: Moncloa / Campodónico, 1970.
- Brownrigg, Leslie Ann. "The Nobles of Cuenca: The Agrarian Elite of Southern Ecuador". Tesis de doctorado. Universidad de Columbia, 1972.
- Büsches, Christian. "Políticas de identidad entre integración y autonomía: movimiento indígena, sociedad y Estado en Ecuador y Nepal desde una perspectiva comparativa y transnacional". En *Los Andes en movimiento: Identidad y poder en el nuevo paisaje político*, editado por Pablo Ospina, Olaf Kaltmeier y Christian Büsches, 41-63. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional / Universidad de Bielefeld, 2009.
- Canal, Jordi. "Maurice Agulhon: historia y compromiso republicano". <http://www.jstor.org/stable/40340623>, 1997.
- Carrasco, Adrián. "Cuatro esquinas desde donde mirar a Cuenca". En *Cuenca de los Andes*, editado por Rodrigo Aguilar, 38 - 45. Cuenca: Municipalidad de Cuenca / Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1998.

- De La Cadena, Marisol. *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cuzco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004.
- De La Cadena, Marisol. *The Racial Politics of Culture and Silent Racism in Peru*. Durban: United Nations Research Institute for Social Development, 2001.
- De la Torre Espinosa, Carlos. "Introducción". En *Afroquiteños: ciudadanía y racismo*, 11-30. Quito: Centro Andino de Acción Popular, 2002.
- Espinosa, Manuel. *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*. Quito: Trama Social, 2000.
- Espinoza, Fran. "Bolivia, élite sectorial chola y élite política: las ambivalencias de su relación". <http://www.deusto-publicaciones.es/deusto/pdfs/anuario/anuario11.pdf>, 2013.
- Fraser, Nancy. "Social Justice in the Knowledge Society. Redistribution, Recognition, Participation". *Paper Beitragzum Kongress "Gut zuWissen"*, 1-13. Heinrich BollStiftung. 2001.
- García Linera, Álvaro. *La potencia plebeya: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. México: Siglo XXI Editores, 2015.
- Guerrero, Andrés. "Curagas y tenientes políticos: La ley de la costumbre y la ley del estado (Otavalo 1830-1875)". <http://www.iheal.univ-paris3.fr/sites/www.iheal.univ-paris3.fr/files/167034449-Andres-Guerrero-Curagas-y-tenientes.pdf>, 1989.
- Ibarra, Hernán. "El laberinto del mestizaje". En *La Otra Cultura. Imaginarios, mestizaje y modernización*, 9-28. Quito: Abya Yala / Marka, 1998.
- Kaltmeier, Olaf. "Estado, espacio y etnicidad: prácticas y representaciones espaciales en Cotopaxi entre la mimesis y la alteridad". En *Los Andes en movimiento: Identidad y poder en el nuevo paisaje político*, editado por Pablo Ospina, Olaf Kaltmeier y Christian Büschges, 191-216. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional/ Universidad de Bielefeld, 2009.
- León Galarza, Natalia Catalina. "¿Identidades post-clasistas? La protesta indígena de fin de siglo". En *Etnicidad y poder en los países andinos*, editado por Christian Büschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier, 151- 168. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Universidad de Bielefeld / Corporación Editora Nacional, 2007.
- Mancero Acosta, Mónica. *Nobles y cholos: Raza, género y clase en Cuenca 1995-2005*. Quito: Flacso, 2012.
- Martínez, Luciano. "La nueva ruralidad en Ecuador: siete tesis para el debate". *Revista Iconos*, n.º 8 (1999): 12-19, doi: <http://dx.doi.org/10.17141/iconos.8.1999.714>.
- Naranjo, Soledad. "Análisis del rol de las juntas parroquiales rurales. El cantón Pelileo en los procesos de desarrollo local". Tesis de Maestría. Quito: Flacso, 2010.
- Nugent, Guillermo. "El laberinto de la choledad, años después". <https://es.scribd.com/document/73574364/El-Laberinto-de-La-Choledad>., 1992.
- Ortega, Karen. "Hegemonía comunal: Caso de estudio de la comuna de Toggla". Tesis de Maestría, Quito: Flacso, 2015.
- Ospina, Pablo. "Movimiento indígena ecuatoriano, gobierno territorial local y desarrollo económico: los casos del Gobierno Municipal de Cotacachi y

- el Gobierno Provincial de Cotopaxi". En *En las fisuras del poder. Movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales*, editado por Pablo Ospina, Carlos Larrea, María Arboleda, y Alejandra Santillana, 15 - 118. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos, 2006.
- Pécout, Gilles y Eduard J. Verger. "Cómo se escribe la historia de la politización rural. Reflexiones a partir del estudio del campo francés en el siglo XIX". <http://www.jstor.org/stable/40340625>, 1997.
- Pécout, Gilles. "Le local et le national, le centre et la périphérie". <http://www.jstor.org/stable/3779094>, 1999.
- Prieto, Mercedes. *Liberalismo y temor, imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895-1950*. Quito: Flacso / Abya Yala, 2004.
- Romero, Carmen. "Los desplazamientos de la raza, de una invención política y la materialidad de sus efectos". *Revista Política y sociedad*, n° 1 (2003): 111-128.
- Sánchez Parga, José. "Constitución del movimiento indígena". En *El movimiento indígena ecuatoriano: La larga ruta de la comunidad al partido*, 85-117. Quito-Ecuador: Centro Andino de Acción Popular, 2007.
- Santillana, Alejandra. "Proceso organizativo y límites del proyecto político de Pachakutik". En *En las fisuras del poder Movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales*, 215- 265, editado por Pablo Ospina Peralta, Alejandra Santillana, Carlos Larrea y María Arboleda. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos, 2006.
- Sawyer, Mark. Q. "'Race' to the Future: Racial Politics in Latin America 2015", <http://www.jstor.org/stable/3689032>, 2005.
- Silva, Erika. *Identidad nacional y poder*. Quito: Abya-Yala, 2004.
- Tilly, Charles. *From Mobilization to Revolution*. Ann Arbor: University of Michigan. 1977, Working Paper 8156, deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/50931/156.pdf.
- Van Cott, Donna Lee. *Radical Democracy in the Andes: indigenous parties and the quality of democracy in Latin America*, Kellogg Institute for International Studies, (2006: 21): 1 -37, doi.org/10.1017/CBO9780511790560.
- Wade, Peter. "Race in Latin America". En *A Companion to Latin American Anthropology*, editado por Deborah Poole, 177-192. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Walsh, Catherine. "Raza, mestizaje y poder: las bases estructural-discursivas de la sociedad ecuatoriana". En *Interculturalidad, Estado y Sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*, editado por Catherine Walsh, 25-40. Quito: Abya-Yala, 2009.

El órgano de la iglesia del Sagrario de Cuenca: historia e iconografía¹

Ángel Justo-Estebanz
Universidad de Sevilla

En la actualidad se conserva en Ecuador en torno a una treintena de órganos, de los cuales son escasos los instrumentos contruidos en época barroca². A pesar de los testimonios documentales que informan de la existencia de órganos en iglesias y conventos de la Real Audiencia de Quito desde comienzos del periodo virreinal, diversas circunstancias llevaron a la desaparición de los instrumentos barrocos, y a su sustitución por otros de características románticas, muchos de ellos de factura europea, entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX. De entre todos los órganos existentes en Ecuador, uno de especial singularidad es el de la Iglesia del Sagrario de Cuenca, antigua Catedral, realizado por Antonio Esteban Cardoso (Figura 1). Junto a este órgano, sobresalen los restos de los dos ejemplares del coro de la iglesia de La Merced en Quito. Los tres

¹ Esta publicación es parte del Proyecto de I+D+i *Pintura, poder, sociedad y naturaleza en el Quito barroco* (ref. PID2020-112852GB-I00) financiado por MCIN/ AEI/10.13039/501100011033/ Quiero agradecer a la Dra. Macarena Montes Sánchez y al personal del Museo Catedral Vieja su valiosa ayuda para la realización de este trabajo.

² La distribución es desigual, pues trece se encuentran en la provincia de Pichincha (concretamente en Quito), y seis en Azuay (de ellos, cinco en Cuenca y uno en Jima), mientras que el resto de provincias albergan uno o dos órganos (Justo Estebanz e Innocenzi, 2019, p. 196).

instrumentos son exponentes del desarrollo que la organería había alcanzado en diferentes corregimientos de la Real Audiencia de Quito durante el siglo XVIII, coincidiendo con un momento cumbre de la organería ibérica.

Sobre el órgano de la Iglesia del Sagrario de Cuenca, actualmente Museo Catedral Vieja, ya llamó la atención el padre José María Vargas en los años 60´ del siglo XX. El instrumento construido por Cardoso fue considerado por el historiador ecuatoriano como una de las obras más valiosas de la catedral (Vargas, 2005, p. 382). Tras Vargas, se han ocupado del instrumento, en sendos trabajos de mayor extensión, Juárez Cúneo (2017) y Molerio Rosa (2017a y 2023, aportando en este trabajo también información relevante sobre los organistas de la Catedral Vieja). Por su parte, Paniagua Pérez y Truhan (2003, pp. 548-549) aportaron algunos datos de otros órganos del Corregimiento de Cuenca³, que contribuyen a enriquecer el contexto en el que se construyó el órgano objeto de nuestro trabajo.

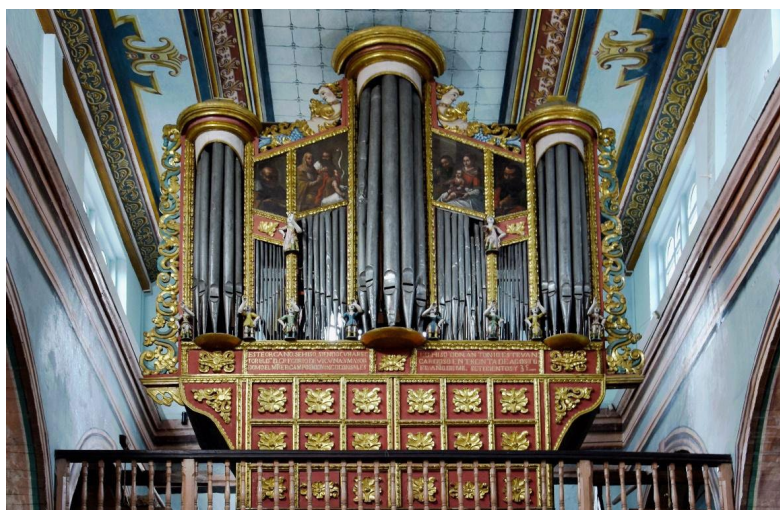


Figura 1: Antonio Esteban Cardoso: *Órgano de la Iglesia del Sagrario* (Cuenca, Ecuador, 1739).
Fuente: Ángel Justo Estebanz.

³ En este libro aportaron datos relativos a Juan Campo Narváez, maestro organero indio y cacique de la parcialidad de Pachacay. Concretamente, se refirieron al órgano de la iglesia San Agustín, que el organero mencionaba en 1694 en su concierto con el cura Nicolás de Herrera para construir el órgano de Girón, ya que ambos instrumentos debían ser de idéntico tamaño. El órgano debía tener cuatro órdenes (registros), y contaría con 252 tubos. Por lo tanto, es probable que alguno de los juegos contase con más de una hilera de tubos, hasta alcanzar la cifra mencionada en el documento. El coste del órgano, que se debería construir en siete meses, sería de 450 pesos, aportando el organero todos los materiales y deduciendo 50 pesos de limosna.

Historia del instrumento de la iglesia del Sagrario: construcción e intervenciones posteriores

En la Iglesia del Sagrario de Cuenca existió, al menos, un órgano anterior al actual. Ese primer instrumento ya estaba en uso en 1596, año en que la documentación refiere que se encontraban en la iglesia unos órganos nuevos (Molerio Rosa, 2017a, p. 46). En los años 1618 y 1619 se menciona un órgano mediano bueno (Juárez Cúneo, 2017, p. 90)⁴, que con toda probabilidad corresponde al que aparecía en 1596. Tras este, se construyó el instrumento actual, realizado en 1739 por Antonio Esteban Cardoso, artesano oriundo del cantón Oña (Azuay).

Disponemos de una importante fuente de información sobre la factura y fecha de realización del órgano de Cardoso en el propio instrumento cuencano. En la fachada del órgano figura una inscripción en dos registros rectangulares separados por una moldura floral, en letras doradas, en la que se consignan la autoría, fecha y comitentes de la obra: “ESTE ÓRGANO SE HISO SIENDO CURA RECTOR EL DR. DON GREGORIO DE VICUÑA Y MAYORDOMO, EL MTRE. DE CAMPO DON DOMINGO GONSALES. LO HISO DON ANTONIO ESTEVAN CARDOSO EN TREINTA DE AGOSTO EL AÑO MIL SETECIENTOS Y 37 [o 9]”⁵. Juárez Cúneo pensaba que el autor construyó íntegramente el instrumento en 1735. Vargas, por su parte, leyó la fecha de 1737 (2005, p. 382). Astudillo Ortega (1956, p. 14) lamentaba que se hubieran borrado los nombres de los Chantres, “que se ostentaban hacia el otro lado del órgano” -entre otros, figuraban los nombres de Gárate, Espinosa, etc.-. En relación con la probable fecha de construcción del instrumento, Chacón cita un documento capitular de gran interés, pues señala que en 1737 las cofradías del Santísimo Sacramento, la de Nuestra Señora de la Asunción y la de las Benditas Ánimas del Purgatorio costearon el órgano, imponiéndose para ello una prorrata de 300 pesos (Chacón, 2002, citado por Molerio Rosa, 2017a, p. 44). Quizás se comenzase su construcción en ese año, y las obras terminasen en 1739. Si comparamos con otros órganos de la zona como el de San Agustín, que costó 450 pesos, el precio del de la Catedral Vieja fue exactamente el doble -900, pues cada cofradía contribuyó con 300-. No parece, en ambos casos, un precio desorbitado, sino más asequible -3.600 y 7.200 reales, respectivamente-. El mayor costo del instrumento de la Catedral Vieja se debería no solo a su

4 Concretamente, se menciona “un órgano mediano bueno del servicio de la iglesia que de presente se tañe”.

Juárez Cúneo (2017, p. 126) señala que este instrumento pudo ser ampliado en 1694, y que algunas partes de este pudieron ser utilizadas por Cardoso par su órgano.

5 La inscripción también fue reproducida por Juárez Cúneo (2017, p. 35). Moreno Andrade (1996, p. 66) lo fechaba en 1730.

mayor tamaño, sino también a la prolija decoración, que analizamos más adelante. Por su parte, el órgano que construyó el maestro José Garcés para la capilla mayor de la Catedral en 1812-1814 costó 800 pesos –un precio menor, y eso teniendo en cuenta que se construyó más de 70 años después que el de Cardoso-.

El órgano sería intervenido en varias ocasiones a lo largo de los siglos XIX y XX. Hacia 1831 se firma un contrato de mantenimiento de los órganos de la Catedral Vieja -se menciona el órgano del Sagrario-, a cargo de Nicolás Garcés, firmando Martín Garate, maestro de capilla, y Miguel Espinosa, organista. En 1852 Juan Orellana realiza trabajos menores en el órgano⁶. A comienzos de marzo de 1853, el órgano fue objeto de otra intervención. Ese año, el presbítero José María Sáenz firmó un contrato para restaurar el instrumento, por un montante de 500 pesos⁷. A esta cantidad se sumaría una gratificación de 50 pesos, en caso de que la restauración hubiera quedado a satisfacción del cliente. Se especifica que era un contrato para la “composición y arreglo del órgano”. Esta consistiría en un nuevo teclado de hueso amarfilado y en el arreglo de los fuelles. Como se indica expresamente que el organero colocaría un teclado nuevo, y teniendo en cuenta el elevado coste de la intervención en relación con las cantidades pagadas por los instrumentos anteriormente mencionados, es probable que el cambio de octava corta a octava tendida date de esta época. Sáenz se comprometía a terminar su trabajo en el plazo de un mes (el 5 de abril), no siendo él responsable de la falta de alguna pieza o tubo del instrumento, sino la persona que las hubiera ocasionado, citándose expresamente a Orellana. Pocos años después se vuelve a mencionar el mal estado de los fuelles. Concretamente, el 17 de junio de 1856, cuando el organista Miguel Espinosa comunicaba al Cabildo eclesiástico que los fuelles se hallaban “incapaces de dar todo el soplo necesario”. Por ello, el Cabildo dispuso el pronto reparo de los fuelles⁸.

Si se utilizaron algunas partes del instrumento de 1618 en el órgano construido por Cardoso -como plantea hipotéticamente Juárez Cúneo-, esto no sería algo excepcional. Tenemos numerosos ejemplos del empleo de tubos y otros elementos constructivos de órganos de los siglos XVI y XVII en instrumentos realizados durante el siglo XVIII.

6 Entre otras labores, se forraron los secretos con tres forros (Molerio Rosa, 2017a, p. 49).

7 Archivo Histórico de la Curia Cuenca. AHCA/C Exp 0815 CA 0485. El documento está transcrito en Juárez Cúneo (2017, pp. 133-134) y Molerio Rosa (2023, pp. 301-302).

8 Archivo Histórico Curia Archidiócesana de Cuenca (en adelante, AHCA/C), Exp. 0007, ADM. LIBROS-RESOLUCIONES, f. 54 r.

En 1895 se acordó arreglar el órgano debido a su mal estado de conservación. Para ello, se comprometió tanto al maestro de capilla de la catedral como al hermano Juan Redentorista -es decir, el arquitecto alemán Juan Bautista Stiehle-. El encargado de esta restauración fue José María Rodríguez, que cobró 400 sucres por su trabajo, finalizado en 1897 (Molerio Rosa, 2017a, p. 50).

A fines del primer cuarto del siglo XX se plantea una nueva intervención en el instrumento. Tenemos noticia de ella gracias a una inscripción en la fachada posterior del órgano: “ESTE ÓRGANO SE REFACCIONÓ EL AÑO DE 1924, SIENDO OBISPO DE LA DIÓCESIS EL ILMO. DR. DANIEL HERMIDA, POR EL MTRO. SR. AURELIO MOSQUERA C., AYUDADO POR EL ESCULTOR AURELIO GUERRERO. ESTE MISMO AÑO DE 1924 SE RECONSTRUYÓ EL CUERPO DE LA IGLESIA Y TODA SU PARTE EXTERIOR”. Se dice textualmente que se refaccionó, lo que supone una intervención de considerables proporciones. No fue una mera afinación, o la sola adición de algún registro o sustitución de pocas piezas -como la que hizo en 1852 Juan Orellana-. La intervención pudo consistir en la conversión del registro de Trompetas horizontales (de batalla), de las que parece haber algún vestigio, en un juego de “Ángeles”⁹.

Aún aparece mencionado otro órgano para la Catedral Matriz cuencana: el que en 1812 se comprometía a construir José Garcés, “maestro de la fábrica de órganos”, para la capilla mayor¹⁰. Las obras comenzaron, habiéndose pagado 300 pesos al organero, pero hubo de pararlas en junio de 1813 por falta de más dinero para comprar materiales. El dinero restante se abonaba al constructor en los meses siguientes, ordenándose el último pago de 200 pesos en marzo de 1814. Este instrumento no se conserva en la actualidad, o al menos no en la Iglesia del Sagrario.

Composición del Instrumento

En este apartado vamos a tratar sobre la composición del órgano del Sagrario de Cuenca: la disposición de registros, extensión del teclado y fuelles, entre otros aspectos. El órgano construido por Antonio Esteban Cardoso para la iglesia del Sagrario de Cuenca posee un teclado manual,

9 Godoy, E. A. *Órgano de la Catedral Antigua de Cuenca (Ecuador)*. <http://organosantiguosdelosandes.blogspot.com/p/organo-de-la-catedral-antigua-de-cuenca.html> (Consulta: 15/12/2022).

10 AHCA/C, Exp. 0428, Capitulares. El documento fue transcrito por Juárez Cúneo (2017, pp. 131-132) y Molerio Rosa (2023, pp. 141), quien también se refiere a este instrumento en otra publicación (2017a, p. 48). El organero pretendía que su hijo Nicolás Garcés, quien en esa época estaba estudiando “la Arte de Musica”, ejerciese como organista de la capilla mayor “pr su respectivo salario annuo”.

con trece registros más el Trémolo. La consola, en ventana, se aloja en la fachada posterior (hacia el coro), contando con dos ventanas ocultas que al abrirse permiten al organista tener una visión del presbiterio de la iglesia. El sistema de transmisión del teclado es mecánico. El instrumento dispone de tiradores con varillas de madera y reducción, en horizontal, a ambos lados del teclado y a su mismo nivel. Los nombres de los registros se han pintado sobre los tiradores, con una numeración desde fuera hacia adentro, tanto en la izquierda como en la derecha (Figura 2). Si bien los tiradores se disponen a derecha e izquierda, en la configuración actual no corresponden a registros partidos (de hecho, no hay coincidencias entre juegos a izquierda y derecha, y la extensión de la mayoría de registros -excepción hecha de los Llenos Mayor y Menor y de la Corneta de mano derecha-, es de 54 notas). Quizás el secreto se cambiase en el siglo XIX -cuando se sustituye el teclado-, o incluso en la restauración de 1924. La disposición de juegos enteros sería más acorde con los gustos del cambio de siglo, que optaba por un instrumento más cercano a la concepción romántica -si bien este no lo es-.



Figura 2: Teclado y tiradores de órgano de la Iglesia del Sagrario (Cuenca, Ecuador, 1739).
Fuente: Ángel Justo Estebanz.

La fachada anterior tiene siete castillos, de los que tres son torreones de planta semicircular -situados en los extremos de la caja y en el centro, y entre los cuales se disponen cuatro planos lisos -dos en la parte izquierda, y dos en la derecha-. Bajo los pares de planos lisos se ubican dos registros rectangulares con las inscripciones antes analizadas.

La extensión del teclado en la actualidad es de 54 notas, de Do1 a Fa5. Es lógico suponer que, en origen, tuviese 45 puntos (o incluso 42), y octava corta. En este sentido, otros instrumentos coetáneos como los órganos de La Merced de Quito tenían 42 teclas, con octava corta -de Do1 a La4-¹¹. Juárez Cúneo plantea que el reemplazo del secreto principal se realizó bien en 1852-53, bien en 1895 o incluso en 1924 (2017, p. 91). Sí sabemos que el secreto original seguía en 1852, año en que Juan Orellana incorpora forros nuevos al secreto, pero no se indica nada acerca de su mal estado. Un año después, Sáenz construyó un teclado nuevo. Quizás en este momento se elaborase el secreto para albergar la octava tendida. Precisamente, la mención a la construcción del nuevo teclado por parte de Sáenz podría proporcionar la pista necesaria para fechar la extensión del teclado. Entonces, la extensión implicaría la construcción de nuevos tubos para las notas de Do#1, Re#1, Fa#1 y Sol#1. Si comparamos con otras restauraciones en órganos ibéricos a mediados del siglo XIX, no fue inhabitual que en estas siguieran manteniendo los registros partidos. Por ejemplo, para la gran intervención que Pedro Roqués realiza en el órgano de la Seo de Zaragoza en 1857-59, optó por registros partidos, cuando al construir órganos nuevos planteaba disposiciones de carácter romántico, con juegos enteros (Justo Estebaranz et al., 2018, p. 129). Ahora bien, dado que hay referencias documentales a intervenciones posteriores en el instrumento de Cuenca -concretamente, en los 1895-97 y en 1924-, no es descartable que la configuración actual, con los registros completos y la extensión de 54 notas, pudiese relacionar con alguna de estas restauraciones.

El secreto principal, de 54 notas por hilera, no está partido, sino que está diseñado para accionar juegos enteros. Por la extensión actual, y por la presencia de juegos enteros, el secreto debe datar del siglo XIX, cuando se hicieron notables reformas. En la Tabla 1 presentamos la disposición de registros. Situamos los tiradores a mano izquierda o derecha, tal como aparecen en la consola, pero actualmente no accionan registros partidos, salvo la Corneta, que es de mano derecha.

11 Y también el órgano de San Miguel de Jima, en el Azuay, y al que nos referiremos al final del trabajo.

Mano izquierda	Mano derecha
1º Voces humanas	1º Cromornos
2º Lleno menor	2º Lleno Mayor
3º Rte. Mayor (Recorte Mayor)	3º Quintas
4º Vinuenas (Quincenas)	4º Tda Segunda (Tapada Segunda)
5º Ova Avierta (Octava abierta)	5º Mdio. R. de Corta (Medio registro de Corneta)
6º Tda Primera (Tapada primera)	6º Ata. Do Primero (Flautado Primero)
7º Angeles	

[Trémolo]

Tabla 1: Disposición actual de registros del órgano de la Iglesia del Sagrario de la Catedral de Cuenca

Es un órgano de 8´, como indica el Flautado Primero, de esta altura y en fachada. Asimismo, dispone de un registro tapado de 8´, una Octava abierta (con los primeros tubos de madera, como también lo son los primeros de la Octava de 4´). Las Quintas corresponden a un Nardo de 2-2/3´. La familia de los principales está representada por el Flautado, la Octava, la Quincena y los Llenos. Las Flautas, por su parte, incluyen la Tapada primera, Tapada segunda, las Quintas y la Corneta. El Recorte Mayor, cuyo nombre es realmente inusual en la organería ibérica e hispanoamericana, podría ser, según Juárez Cúneo (2017, p. 39), un registro de 8´, con tubos tapados de diámetro muy pequeño y de gran longitud, que existen en la actualidad. La representación de lengüetas en el órgano de Cuenca está integrada por el Cromorno de 8´, la Voz Humana de 8´ y las trompetas de los ángeles de la fachada.

Los registros de Lleno tienen 2 hileras en la mano izquierda, y 3 en la derecha (lo que da mayor brillantez a estos)¹². Según De la Lama (1995a, p. 300), los nombres de Lleno Mayor y Lleno Menor son poco usados en la organería hispánica. El Lleno Mayor parece ser de tesitura más grave entre los registros compuestos, mientras que el Lleno Menor incluía las hileras de tesitura más aguda, equivalente a la Címbala.

La Corneta es el único registro partido en la configuración actual del órgano. Es un registro de tiple -de mano derecha-, de 5 hileras (8´, 4´, 2-2/3´,

12. Según Juárez Cúneo (2017, p. 39), contienen 5 filas de mixtura con 2 correderas, el Mayor acciona 3 filas graves, y el Menor las dos filas más agudas.

2', 1-3/5'). Está situado a mayor altura que el secreto principal, tras la tubería del Flautado de 8' en fachada. Curiosamente, comienza en el Do3, no en el Do#3, que es lo más habitual en los órganos ibéricos. Pero sí hay ejemplos de esta extensión, como en el órgano de Santa María de Montblanc (Tarragona)¹³.

Aunque en la actualidad no se conservan las trompetas de los ángeles, sí que se observan los orificios de conducción de aire para cada una de ellas, lo que indica que estaban concebidas para sonar. De hecho, desde el secreto principal del instrumento existen derivaciones neumáticas que conducen el aire hasta las trompetas¹⁴. Juárez Cúneo plantea que estas trompetas fuesen clarines de 2', que no permitirían la interpretación de melodías desarrolladas, sino ciertos toques de llamada (2017, p. 60)¹⁵. La etiqueta original indica "Clarines de los Ángeles", por lo tanto eran estos tubos los que sonaban, y constituían los únicos ejemplos de lengüetería de batalla del órgano de Cuenca, pues las otras lengüetas eran interiores. Precisamente, el Clarín en Quincena, que canta en 2' -como en el caso de los Ángeles de Cuenca-, es un registro colocado en fachada y como medio registro bajo, siendo acuñado su nombre en la década de 1730 (De la Lama, 1995b, p. 589). Ahora bien, los ángeles músicos también existieron en el Barroco hispánico, excepcionalmente, como registro de adorno con sonido real, más allá de como mero elemento decorativo (Saura Buil, 2001, p. 46). Así, los ocho ángeles trompetistas de la fachada del órgano de Tolosa, realizado por Fray Joseph de Echevarría y su sobrino, aunque en este caso correspondían al pedal (De la Lama, 1995b, p. 722).

Los cuatro fuelles de cuña del instrumento actualmente conservados son los originales. Están dispuestos, dos a dos, a ambos lados de la caja del órgano. Por tanto, debían de ser dos entonadores -o fuelleros, como se menciona en la documentación del Archivo Histórico Curia Archidiecésana de Cuenca- quienes se ocupasen de abastecer de aire el instrumento¹⁶.

13 Véase la disposición de registros en <https://www.acorgue.cat/orgues.html>. Todos los juegos están partidos entre Siz y Do3.

14 Juárez Cúneo, 2017: 37.

15 Las notas son Si1, Do2, Mib2, Mi2, Sol2, Fa3, Fa#3, Sib3, Mi4, Sol4.

16 Aparecen recogidos diversos pagos a los fuelleros. Por ejemplo, entre el 1 de mayo de 1783 y el 1 de mayo de 1784, el fuellero indio Isidro Rimache ganaba por su trabajo 12 pesos. AHCA/C, Exp. 0012, ECONOMÍA, fol. 101 r. A Rimache lo sustituyó otro fuellero indígena, Francisco Veintemilla, el 30 de octubre de 1784. Según Molerio Rosa (2017b, p. 91), los oficios de fuellero y de campanero son los que, en la Iglesia Matriz de Cuenca, documentan de una forma más precisa la contratación de indígenas. La investigadora recoge el pago al fuellero indio Matías Castro correspondiente al año 1811, en que el montante seguía siendo de 12 pesos (2017 b, p. 92).

Si se compara el salario del fuellero con el del organista, este era mayor en la misma época. Así, para el mismo periodo que Rimache (mayo de 1783-mayo de 1784), el organista Don Josef Vallejo y Marques cobró 30 pesos. Se indicaba, además, que también se le habían abonado 6 pesos por la Cofradía del Santísimo. AHCA/C, Exp. 0012, ECONOMÍA, fol. 92 r.

Aunque en el interior del órgano existe un mecanismo de trémolo por aire saliente “a vent perdú”, no se ha encontrado el registro de accionamiento desde la consola o un emplazamiento en las cercanías del teclado (Juárez Cúneo 2017, p. 41)¹⁷.

En relación con el tamaño y el número de registros, el órgano del Sagrario de Cuenca es mayor que los dos instrumentos barrocos del convento de La Merced de Quito -los otros ejemplares coetáneos conservados en el actual Ecuador-. Ambos, al igual que el órgano de Cuenca en origen, eran instrumentos de registro partido. Concretamente, el órgano de la Epístola del cenobio mercedario quiteño tenía cinco registros de mano izquierda y seis de mano derecha¹⁸. Las características del órgano de Cuenca lo hermanarían con la escuela cuzqueña de organería, según Juárez Cúneo¹⁹. Son instrumentos de 8´, con pocos registros, algunos de ellos de adorno, propios del órgano barroco (pajarillo y tambor), si bien el instrumento cuenecano carece de estos registros de adorno.

Iconografía de la caja

Un elemento especialmente destacado del órgano del Sagrario de Cuenca es su caja, de gran riqueza decorativa, que sobresale entre otros órganos barrocos de la región, especialmente del Virreinato del Perú. En la fachada hacia la nave se ha dispuesto una decoración pictórica y escultórica de carácter figurativo, complementada por otra en relieve de carácter vegetal, bajo el cuerpo sonoro, que alberga los tubos y los ángeles. Aparece un gran rectángulo dividido en dieciocho recuadros, cada uno de ellos decorado con cuadrifolias típicas del estilo mestizo, como señala De Mesa (1987). Bajo este rectángulo, un panel decorado con motivos vegetales pintados.

En primer lugar, vamos a referirnos a la decoración escultórica, comenzando por los diez ángeles. Estos responden a un modelo que se repite, si bien con ciertos cambios para dar mayor variedad (Figura 3). Son figuras jóvenes de tez pálida, con pelo rubio o castaño, y ojos y cejas pintados. Cada ángel aparece de pie, mirando al frente, con la boca abierta para insuflar aire a la trompeta. Unos sujetaban la trompeta –hoy inexistente– con la mano izquierda, y otros con la derecha. La mano que queda libre

17 Este autor piensa que el trémolo se debió anular en 1924, si no antes. Si bien el Temblante se conocía en España en el siglo XVI, la introducción del término “Trémolo” data de la década de 1870 en España (De la Lama, 1995b, p. 775).

18 Basílica de la Merced (2007). <http://www.organsud.com/fichas/Ecuador/ecfichao4.html>

19 Sobre las características de esta escuela de organería, véase Juárez Cúneo (2017, pp. 24-29).

se coloca invariablemente sobre la cadera. Visten túnicas de diferentes colores –azul, verde claro, siena, rosa pálido- con dorados que simulan los cintos y galones. Las túnicas son de diferentes modelos: unas carecen de abertura, otras tienen una sola abertura, y el resto dos. Además, el vuelo de las túnicas es distinto. El atuendo se completa con unas vistosas botas de colores, distintos estos a los de la túnica, como también lo es el forro interior de la misma.



Figura 3: Ángel trompetero, Órgano de la Iglesia del Sagrario (Cuenca, Ecuador).
Fuente: Cortesía del Museo Catedral Vieja.

La representación de ángeles trompeteros en las cajas de órgano es un recurso habitual en el Barroco ibérico, a diferencia de las otras dos figuras talladas que sobresalen en la fachada: dos sirenas recostadas sobre las

pinturas, que apoyan sus cabezas sobre el torreón central del órgano y que doblan la espalda y cabezas a modo de volutas (Figura 4). Están doradas y policromadas, destacando el dorado cabello de ambas y la cola escamada en tonos azules. Presentan collares dorados, como también lo son los tallos vegetales y volutas que cubren sus pechos y vientres. El sentido de la inclusión de estas dos figuras está relacionado con sus cantos y la música, pues así lo sugieren los mitos de Jasón y los argonautas y, sobre todo, de Ulises –si bien estas sirenas obedecen a la tradición recogida en los bestiarios medievales, no a la griega de las sirenas-pájaro (Rodríguez Peinado, 2009, pp. 51-52)-. Su presencia coronando el órgano de Cuenca, aunque inhabitual, no es única en la organería ibérica. Aparecen también en la caja del órgano de Santa María de Fitero (Navarra), a modo de ménsulas²⁰. Una lectura iconográfica de interés surge de relacionar estas sirenas con el mito de los argonautas, pues la tripulación habría sucumbido a los cantos de las sirenas de no ser por Orfeo, que con su música consiguió superar su canto²¹. De esta forma, y trasladadas a la fachada del órgano, sería el organista quien, tañendo el instrumento, superase la música de las sirenas. Por otra parte, en las fuentes literarias medievales, el tema de las sirenas aparece tratado con carácter moralizador (Rodríguez Peinado, 2009, p. 53).

Bajo las sirenas, y sobre los tubos, aparecen cuatro pinturas sobre tabla, dos a cada lado del torreón central (Figura 5). A la izquierda figuran un apóstol y la familia de San Juan Bautista –Santa Isabel, Zacarías representado más joven de lo habitual y San Juan Bautista Niño con el cordero y una vara rematada en cruz con una filacteria que debió de contener una inscripción hoy prácticamente perdida (probablemente “Ecce Agnus Dei”). A la derecha, aparecen la Sagrada Familia y otro apóstol –San Pablo-. Los apóstoles se han representado de busto, a mayor escala que los grupos de los cuadros del centro –estos, de tres cuartos-. En todos los casos, priman los tonos oscuros y pardos, que contrastan con el dorado de la caja del órgano. Para componer las figuras de los apóstoles, el anónimo pintor –que sigue un estilo aún deudor de la pintura de mediados del siglo XVII- ha empleado como modelo un apostolado grabado por Cornelis van Caukercken (1626-1680) según composición de Van Dyck. Es una serie que fue conocida en Hispanoamérica, según demuestra Ojeda en el Proyecto PESSCA²². Si el San Pablo ofrece una filiación clara respecto a la estampa,

20 Véase Fernández Gracia, R. “Los órganos del monasterio de Fitero”. En <https://www.unav.edu/web/catedra-patrimonio/actividades/ciclos-y-conferencias/2012/conferencia-los-organos-del-monasterio-de-fitero> (Consulta: 17/10/2022).

21 El mito, recogido en Julien (2008, p. 442).

22 <https://colonialart.org/archives/subjects/saints/series-of-apostles#c2548a-4495b> (Consulta: 20/09/2022).

en el caso del otro santo es menos evidente. Cabría esperar una representación de San Pedro y San Pablo, cuya fiesta se celebra el mismo día, y cuya inclusión en la fachada respondería a que estos apóstoles representan todo el Evangelio, son fundadores de la Iglesia de Roma y columna espiritual de la Iglesia. En las fachadas de las iglesias son los más representados, Pedro a la izquierda y Pablo a la derecha, como sucede en las jambas de la portada de los pies de la iglesia del Monasterio del Carmen de la Asunción, en la propia ciudad de Cuenca. A diferencia de lo habitual, en este caso el apóstol de la izquierda parece Santo Tomás, tomado del grabado flamenco. Este santo sujeta un libro, en vez de las llaves de San Pedro, como en el grabado lo hace Santo Tomás, aunque no la lanza que sí incluía la estampa flamenca y que constituye uno de los atributos más extendidos del apóstol. Por su parte, San Pablo muestra, invertido, el brillante pomo de la espada, que en esta ocasión empuña con la mano izquierda, llevándose la derecha al pecho –aunque en el grabado era esta la que sujetaba la espada hacia arriba-. El cambio de posición de la espada obedece a una razón compositiva, pues de esta manera destaca el pomo, y la hoja no quedaría cortada hacia la derecha. No sabemos si la inclusión de Santo Tomás por San Pedro es una decisión iconográfica consciente, o si se utilizó un grabado distinto del originalmente previsto.

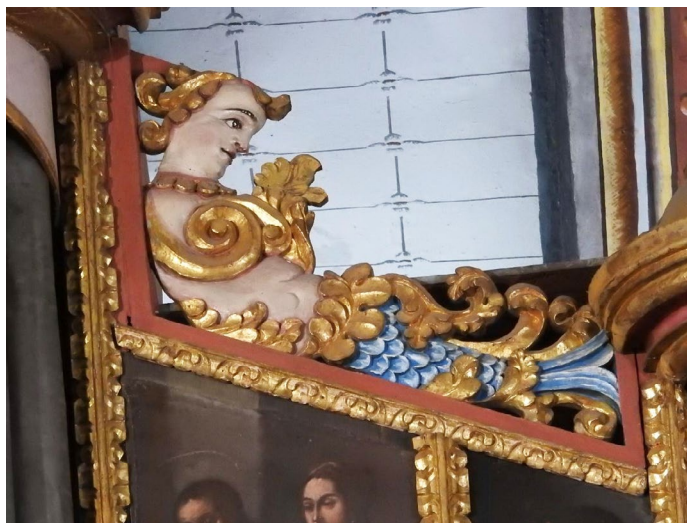


Figura 4: Sirena, Órgano de la Iglesia del Sagrario (Cuenca, Ecuador).

Fuente: Cortesía del Museo Catedral Vieja.

El pintor es un hábil artífice, que ha cuidado el tratamiento de piel y cabellos aun estando las figuras situadas a mucha altura. En los apóstoles, de mayor tamaño por haberse representado de busto, se recrea en más detalles. En cambio, otras figuras, especialmente Zacarías y San José, presentan un cierto isomorfismo, si bien el gesto de San José es menos adusto que el del padre del Bautista.

Las dos escenas centrales toman como inspiración un grabado del francés Pierre Brebiette (1598-1650), pero invertido lateralmente. Este representa en una misma estampa a la Sagrada Familia con la de San Juan Bautista. En el órgano de Cuenca, ambos grupos aparecen en sendos cuadros, siguiendo el esquema de modo más cercano en la Sagrada Familia –aunque variando en parte la posición del Niño, y cubriendo completamente su cuerpo-, y se han tomado detalles de Santa Isabel y San Juan Bautista. Aunque se ha mantenido al Bautista con el cordero y la cruz, hay algunas modificaciones, destacando la representación de la filacteria que no figuraba en la estampa. Además, ha adelantado el cordero, que acaricia el Bautista, probablemente para aprovechar mejor el formato irregular del cuadro.

La elección de los motivos pictóricos y escultóricos de la caja del órgano es de notable interés. En relación con las pinturas, fue más habitual que se representase al rey David y a Santa Cecilia que a los apóstoles o a las familias de Jesús y del Bautista. Además, la inclusión de sirenas es otro elemento singular en las cajas de órganos americanos. En todos los casos, la decisión fue elección del comitente, no del constructor del instrumento, ni de los entalladores o de los pintores. Como se recoge en la inscripción situada en el frontal del órgano y, por tanto, completamente visible para el fiel, este se construyó siendo cura rector don Gregorio de Vicuña, y mayordomo el Maestre de Campo don Domingo González. Es lógico suponer que la idea partiese de don Gregorio de Vicuña. En cuanto a la elección de estos apóstoles, ninguno de ellos coincide con la onomástica de ningún comitente. Por lo tanto, no parece que su inclusión se deba a una devoción particular.

El órgano también alberga decoración pictórica en su fachada posterior –la que da al coro, y en la que se encuentra la consola- (Figura 2). Consiste en un repertorio vegetal que se distribuye en función de los registros rectangulares –verticales y horizontales- en que se divide esta fachada. Mientras que a los lados de la consola se representan tallos vegetales con flores de colores rosas, azules y amarillos, en diversos tonos, en el registro superior son grandes flores centrales y tallos con hojas y pequeñas flores

en los ángulos de cada rectángulo. En la parte superior, y flanqueando las dos inscripciones que atestiguan la intervención en el instrumento y en la iglesia llevadas a cabo en 1924, se han pintado dos jarrones con flores. En el remate, una tarja con corona y el monograma de Jesús (“IHS”) con la cruz y los clavos (tres).



Figura 5: Pinturas de la caja de órgano del Sagrario (Cuenca, Ecuador).

Foto: Cortesía del Museo Catedral Vieja.

Otros ejemplares barrocos construidos en la Real Audiencia de Quito permiten hacerse una idea del desarrollo de la construcción de cajas de órganos en estos territorios en época barroca. Los órganos del coro de la Iglesia de La Merced de Quito así lo atestiguan. Presentan sendas cajas ricamente talladas y doradas, decoradas con motivos vegetales y unos llamativos ángeles trompeteros tocando clarines y dispuestos mirando hacia la nave central y hacia el coro. En cada órgano, son seis las figuras de ángeles, pero a diferencia de Cuenca, los clarines –que sí se conservan- han sido tallados en madera, y tienen una función meramente ornamental. Las tallas de los músicos trompeteros fueron vinculadas por Juárez Cúneo con guerreros defensores del cristianismo, pues carecen de alas, y además están diseñadas para el convento de La Merced, que es orden de redención de cautivos.

Conclusión

Para finalizar, queremos incidir en algunos aspectos relacionados con el órgano de la Iglesia del Sagrario de Cuenca que consideramos relevantes. Su antigüedad, la original disposición de registros, su ornamentada caja y la riqueza iconográfica -la mayor de todo Ecuador-, hacen del instrumento uno de los más singulares del país. Ello plantea la necesidad de su conservación y restauración, que deberían ser una prioridad para las instituciones cuencanas, pues como ya apuntaba hace más de sesenta años el padre José María Vargas, el instrumento de la Catedral Vieja es uno de sus tesoros más preciados. Si bien este es el órgano más importante del Azuay, no es el único construido en la época virreinal y conservado en la actualidad. Junto a él, cabe mencionar el órgano realejo de la Parroquia San Miguel de Jima, realizado por Miguel Garzés en 1820²³. Es un pequeño instrumento que responde a las características de los órganos realejos ibéricos. En este caso, el órgano es de registro partido -entre Do3 y Do#3-. Dado su tamaño, a pesar de la tardía fecha de construcción, conserva la octava corta, con una extensión de 42 puntos -de Do1 a La4-. Tenía tres juegos de mano izquierda y tres juegos de mano derecha²⁴, más un juego de base fijo, que carece de tirador. A diferencia de la rica decoración de la caja del órgano de la Catedral Vieja de Cuenca, en este la ornamentación es más discreta, reducida a unos motivos vegetales pintados sobre el fondo verde en unos registros rectangulares. El mueble tiene puertas que se pueden cerrar, decoradas tanto en el exterior como en el interior con los mismos motivos vegetales. Sí coincide con el órgano de la Iglesia del Sagrario de Cuenca en la voluntad de consignar -en la tabla frontal de acceso a las válvulas principales- no solo el nombre del organero y la fecha, sino también el nombre del cura a cargo de la iglesia -quien, probablemente, encargase el instrumento, o al menos pagase el mismo a su entrega-²⁵. Uno y otro son testimonios del desarrollo de la organería en el Corregimiento de Cuenca en época barroca.

23 Juárez, M. P. "El Órgano realejo de la Parroquia San Miguel de Jima-Ecuador". En <http://parroquia-jima.blogspot.com/2008/12/el-rgano-realejo-de-la-parroquia-san.html>, publicado el 5 de diciembre de 2008, y Juárez, M. P. "El Órgano realejo de la Parroquia San Miguel de Jima-Ecuador". En <http://www.organsud.com/articulos/articulos2.html>

24 (Tapado 4', Quincena 2', un juego no identificado, Lleno 3 filas, Bajoncillo 4').

25 "En el año del Señor, a los 28 días del mes de Abril de 1820, Yo el Mtro. Don José Garzés, concluí este Órgano, cuando fue cura interino el R. P. Fray Rudecindo Aguilar, y pongo este lenicio para que el Mtro. De Capilla y los oficiantes rueguen a Dios por mí y por dicho Padre. José Garzés".

Referencias

- Astudillo Ortega, J. M. (1956). *Dedos y labios apolíneos*. Núcleo del Azuay de la Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- De la Lama, J. A. (1995a). *El órgano barroco español. II. Registros (1ª parte)*. Junta de Castilla y León.
- De la Lama, J. A. (1995b). *El órgano barroco español. II. Registros (2ª parte)*. Junta de Castilla y León.
- Juárez Cúneo, M. P. (2017-09-29). *El Órgano Histórico de la Catedral Vieja de Cuenca Ecuador* [Tesis de Maestría, Universidad de Cuenca]. <http://dspace.ucuenca.edu.ec/handle/123456789/28222>
- Juárez, M. P. (2008): El Órgano realejo de la Parroquia San Miguel de Jima – Ecuador. En <http://parroquijima.blogspot.com/2008/12/el-rgano-realejo-de-la-parroquia-san.html>.
- Juárez, M. P.: El Órgano realejo de la Parroquia San Miguel de Jima-Ecuador. En <http://www.organsud.com/articulos/articulos2.html> (Consulta: 15/09/2022).
- Julien, N. (2008). *Enciclopedia de los mitos*. SWING.
- Justo Estebaranz, Á., Laguna, Ó., Herrera, L. K., Duran, A., Siguenza, B., Jimenez De Haro, M. C., & Justo, A. (2018). El órgano de la Seo de Zaragoza: notas sobre su historia, restauración y composición material. En Á. Carretero Santiago (Ed.), *Actas del VI Congreso Nacional del Órgano Hispano: Investigación, Construcción y Restauración, II Parte* (pp. 128-134). Asociación Cultural Organaría.
- Justo Estebaranz, Á., & Innocenzi, D. (2019). El órgano en Ecuador: los instrumentos, su conservación y puesta en valor. *Compostellanum*, LXIV(1-2), 195-208.
- Mesa, J. de (1987). Ensayo preliminar sobre los órganos en el Virreinato del Perú. En A. Bonet Correa (Coord.), *El órgano español: actas del II Congreso Español de Órgano* (pp. 355-441). Ministerio de Cultura, Instituto Nacional de las Artes Escénicas y de la Música.
- Molerio Rosa, A. (2017a). La evolución del orgánico instrumental constitutivo de la Capilla Catedralicia Matriz de Cuenca en el Siglo XIX. *Revista NEUMA*, Año 10 (1), 36-63. <https://neuma.utalca.cl/index.php/neuma/article/view/56>
- Molerio Rosa, A. (2017b). Músicos indígenas en el corpus institucional de la Catedral matriz de Cuenca, Ecuador, en el siglo XIX. *Revista del Instituto de Investigación Musicológica “Carlos Vega”*, Año 31 (31), 79-96. <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/musicos-indigenas-catedral-cuenca.pdf>
- Molerio Rosa, A. (2023). *Actividad Musical Religiosa en la Catedral de Cuenca, siglo XIX. Transcripción de actas capitulares y presentación crítica*. Universidad de Cuenca.
- Moreno Andrade, S. L. (1996). *La Música en el Ecuador* (Segunda ed.). Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, Departamento de Desarrollo y Difusión Musical.
- Paniagua Pérez, J., & Truhan, D. L. (2003). *Oficios y actividad paragremial en la Real Audiencia de Quito (1557-1730)*. El Corregimiento de Cuenca. Universidad de León, Secretariado de Publicaciones y Medios Audiovisuales. <https://buleria.unileon.es/bitstream/handle/10612/9975/91.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

- Rodríguez Peinado, L. (2009). Las Sirenas. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, I (1), 51-63.
- Saura Buil, J. (2001). *Diccionario Técnico-Histórico del Órgano en España*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Vargas, J. M. (2005). *Patrimonio artístico ecuatoriano* (Tercera ed.). TRAMA.

Identidad femenina indígena en retratos tardo coloniales quiteños

Juan Martínez Borrero
Universidad de Cuenca

La persona femenina en los retratos tardo coloniales quiteños

La persona femenina criolla en el periodo tardo colonial andino define su identidad mediante el empleo de joyas y vestidos costosos, de detalles como los encajes y los bordados, sustentándola en el cuerpo. Las cosas creaban sentidos diferenciados y establecían imaginarios y fronteras sociales, cuya variación todavía debe estudiarse con mayor profundidad.

En la Audiencia de Quito, situada en un espacio alejado de la metrópolis, era posible acceder a bienes exóticos de circulación oceánica, se prescindía de cosas comunes y se agregaban objetos de origen foráneo que se definen por su agencia, en términos de Gell (2016), para construir la persona de la mujer criolla quiteña. Las diferencias del ser entre los grupos sociales de la época, varía en función del origen y el acceso a las cosas y en su diversidad, pero además nos acerca a la estética de los materiales, a la sensibilidad cromática y a los detalles decorativos, que permiten entender procesos históricos locales en el marco de la historia de género (Martínez Borrero, 2020).

Las cosas marcan diferencias, a manera de inclusión y de exclusión, y pueden también asociarse con la idea de un secreto compartido y, sin duda, su uso se vincula, en forma muy precisa, con el concepto de honor (Peristiany, 1968). Si el honor está asociado con la pertenencia social, y por tanto construye exclusiones, no es menos cierto que no se limita a ciertos grupos, por ejemplo, los chapetones, o españoles peninsulares, o los criollos, o españoles americanos, sino que se practica por igual en cualquiera de los otros grupos, ya sean indios, negros o castas, entre ellos mulatos y mestizos. Lo que sucede es que las manifestaciones externas del honor personal, en algunos casos residen sobre el cuerpo, con el empleo de joyas y vestidos costosos, de detalles como los encajes o los bordados, asumiendo en otros casos diferente lenguaje, y sus propios códigos.

Retratos de mujeres indígenas

La apropiación del retrato por parte de algunos indígenas, evidente no solamente en la Audiencia de Quito, sino también en el Virreinato del Perú y que tiene una larga historia, debe ser considerada como un recurso que complementa los sistemas de negociación que algunos de ellos habían desarrollado al interior del sistema colonial.

La pintura con doble retrato de donantes en la colección del Museo Nacional de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, datada en el siglo XVIII y considerada anónima, permite la comparación con otros retratos y establecer sus elementos definitorios. A los pies de la Sagrada Familia, se retrata a los donantes indígenas, quienes podrían ser caciques, reputados como muy capaces y en relación continua con las autoridades coloniales. A la izquierda el hombre, a la derecha la mujer, ambos en posición orante con las manos juntas, lo que parece ser una forma común de representación independiente de la categoría social de los retratados. El hombre viste un jubón oscuro con cuello rojo, quizá de terciopelo y una camisa blanca con volantes.

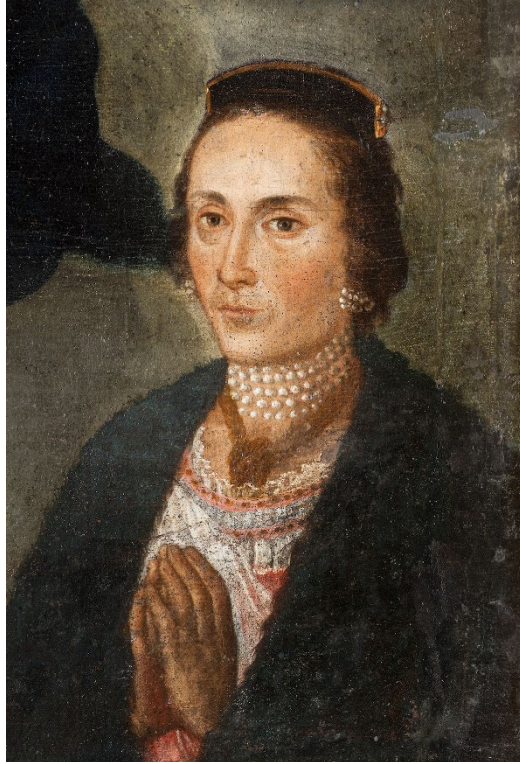


Figura 1. Donante indígena, detalle de la pintura *Sagrada Familia con donantes*. Medios del siglo XVIII.

Fuente: Museo Nacional de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito; fotografía C. Hirtz©.

La mujer indígena retratada en Quito se cubre con una lliclla de bayeta negra y su blusa, con un pequeño cuello de encaje, está bordada de rojo y azul, las perlas aparecen tanto en un collar de cinco vueltas como en sus zarcillos. Mantiene las manos juntas, en posición orante y estas, a diferencia de las manos de las criollas son de una mujer que ha trabajado con ellas, en la tierra, en el tejido, en el comercio, en la cocina. El cabello peinado hacia atrás se sujeta en la parte superior con una vincha de oro y la prenda que utiliza en el cuello, a manera de colgante, es un cordón tejido de color marrón en que se sujeta una borla, al parecer de lana u otro hilo. Bárbara Ortiz de Zúñiga registra en su testamento, Cuenca, 1777, como joyas de Nuestra Señora de Belén y Nuestra Señora de la Asunción

cuatro pares de Sarsillos de perlas y oro [...] un par de manillas de perlas pequeñas [...] un par de pulseras de corales grandes, con sus perlas grandes [...] un par de manillas de perlas [...] un par de tapaorejas de perlas con sus pasadores de oro (1777, p. 308).

Años antes, en el testamento de Catalina Salcedo, Cuenca, 1701, india natural de Loja y vecina de Cuenca, se detalla que posee

[...] cuatro pares de zarcillos de oro, un par con piedras moradas [...] el otro de granate [...] y el otro con piedras y sus colgantes de perlas [...] una gargantilla entreverada con granates y perlas finas [...] más una sortija de oro con su piedra de cristal (1701, p. 870),

joyas que aunque no se equiparan en calidad, variedad y riqueza a las de las mujeres criollas, muestran formas y materiales muy semejantes.

Relicarios, huallcas y corales, otras formas de identidad



Figura 2. Niña indígena donante, detalle de la pintura con San Lorenzo. Medios del siglo XVIII.

Fuente: Museo Nacional de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito; fotografía C. Hirtz©.

En los fondos del Museo Nacional del Ministerio de Cultura, en Quito, se encuentra otra pintura con donante indígena, en este caso una niña con San Lorenzo. Mantiene también las manos en actitud orante y mira hacia el espectador. Viste una falda o pollera de color rojo y blusa blanca con volantes. En las mangas detalles rojos, en el cuello una gargantilla de coral, que se prolonga como una hualcarina y que termina en un relicario muy semejante a uno conservado en el mismo museo quiteño. Los relicarios se encuentran en dotes y testamentos, así Doña Inés Rendón lega en 1744 “Un relicario mediano con sus servicios de oro y dentro de él un Agnus Dei” (1744, p. 340); Bárbara Ortiz señala entre las joyas de la Virgen “[...] tres cadenas de oro las dos con sus cruces esmaltada la una de esmeraldas, y la otra con su cruz llana y sus medallitas, y la otra con su relicario” (Ortiz de Zúñiga, 1777, p. 310); Manuela Blanco de Alvarado lega “una cadena de oro con su relicario grande de la advocación de Nuestra Señora del Rosario bien conocida” (1778, p. 9).

Las pinturas de V. Albán Señora principal con su negra esclava y Yapanga de Quito, de 1783, muestran el uso del relicario que pende de una larga cadena de oro. Muchos ejemplares se conservan en los museos de Quito, y, con frecuencia, sus imágenes religiosas han sido trabajadas como camafeos en marfil, marfil vegetal o tagua, y pasta. Los motivos son variados y entre ellos imágenes de la Inmaculada Concepción de María, el Arcángel San Miguel, la Sagrada Familia con el Niño dormido o con Dios Padre, la Crucifixión o San Antonio de Padua. En ocasiones los relicarios tienen una doble cara, con imágenes distintas a cada lado, y están protegidas por vidrio cóncavo o plano. Se conserva también algún ejemplar de relicario en forma de cruz que contiene, según el texto escrito al interior, reliquias del Señor y los apóstoles. Con el sentido religioso del relicario se entremezclan otros. La forma como estos se lucen en los retratos de Albán se asocia también con elementos de seducción y sensualidad, a más de su carácter de amuletos o fetiches protectores, muy asociados con rasgos propios de las religiosidades populares andinas.

Pero quizá entre los elementos que mejor definen la identidad femenina india se encuentran los collares, o hualcas, manillas, o maqui huallcarinas, y ocasionalmente zarcillos, de coral rojo. Ana Rodríguez, mujer expósita, recibe en 1804 en Cuenca como parte de su modesta dote “[...] una Gargantilla de Corales entre gruesas y menudas de una sogá” el único caso entre las dotes analizadas. Sus otras joyas son “un Par de Sarcillos de oro y Perlas [...] unas moritas de Perlas Finas, delgadas” cuyo precio no se indica. Su ropa consiste en un cabriolé de paño de la tierra (1804, p. 259).

Años antes en el testamento de Inés Rendón, Cuenca, 1744, se detallan “Un par de brazaletes de corales gruesos carbonetes [...] Otro par de brazaletes de corales medianos blanquizcos [...] Un par de manillas de dichos corales menudos de medio color” (1744, p. 340).

El mullo, o mullu, elemento simbólico de utilización milenaria en los Andes (Makowski, 2000) mantuvo su asociación con la fertilidad, la feminidad, la tierra, el tránsito al uku pacha (López Austin y Millones, 2012), y pudo haberse metamorfoseado en algunos casos hacia las joyas en uso. El término mullo—que originalmente se refiere a la ostra espinosa del Pacífico *Spondylus princeps*— se aplica en el actual Ecuador a toda cuenta de collar, y el rojo se considera como color protector contra el mal de ojo, estando ampliamente difundido su uso en cintas, collares y brazaletes (Carvalho Neto, 1964).

Las criollas y las indias se diferencian también por su ropa, así Ana García Chuquimarca, india cacica del pueblo de Cañaribamba, en su testamento, Cuenca, 1726, había declarado entre sus pertenencias

un faldellín de granilla [...] un rebozo de bayeta verde con encaje blanco de hilo [...] tres camisas de ruan y mangas de Bretaña con encajes blancos de hilo [...] una saya de granilla miura con guarnición de encajes de oro y plata [...] un rebozo de bayeta ancha de la tierra morado (1726, p. 1187).

Por su parte Catalina Salcedo, india, en 1701, a más de camisas, de bretaña y ruan, y polleras de bayeta de la tierra de diversos colores, lega varios anacos y lligllas [llicllas], entre ellos “[...] un anaco negro con su lliglla de bayeta morada de la tierra [...] una lliglla de bayeta verde de la tierra [...] una lliglla de chamelote con un galón de oro” (1744, p. 871).

Es probable que muchos de los elementos del traje de la mujer indígena fueran de factura local pues son conocidos los sistemas de producción de tejidos de alta calidad utilizando técnicas tradicionales, que incluyen el hilado, el teñido, tejido y confección de las prendas, y ni siquiera sería aventurado pensar que algunas de las prendas, por ejemplo los chumbis, como el que viste la India en traje de gala de V. Albán, fuesen creados por las mismas mujeres que los vestían, o elaboradas en su entorno familiar inmediato. Esta condición posibilita diferenciar la circulación de elementos asociados con el vestido de las mujeres criollas y las indígenas y, a la vez, marca diferencias en la construcción de sentido de las cosas en uso. Las prendas provienen en un caso de redes de circulación extensas en que se ignora la identidad del productor y sus condiciones de trabajo. Estas cosas por tanto son genéricas, y, a pesar de

su exclusividad y alto costo, utilizables por sujetos anónimos y no relacionados entre sí.

Entender los imaginarios en la construcción de las identidades indias, depende, en gran medida, de referencias externas, excepto cuando asumimos que el pintor pudo también ser indio. Lo que define a los sujetos se asocia con el trabajo, las técnicas, la disponibilidad de productos locales, en el marco de una sociedad que ha construido sus símbolos en torno a lo propio. Esto, evidentemente, crea distancias y fronteras simbólicas, aunque negamos que estas fuesen impuestas siempre desde el “otro”, y no desde el uno mismo.

Conclusiones

Seguir los usos de los objetos asociados con la imagen pública de la mujer, en sus retratos, nos ha permitido también mirarlos en los documentos y las cosas en uso. Las manifestaciones externas de la identidad personal de las mujeres criollas residen sobre el cuerpo, como en el empleo de joyas y vestidos costosos, de detalles como los encajes o los bordados. Las cosas producidas en el ámbito familiar, o por el propio usuario de la prenda, como las que llevan las mujeres indias, definen un lenguaje de cercanía y una vinculación directa con el sentido del objeto. Esta doble condición de la prenda de la mujer puede volver más compleja la comparación entre los “trajes” pues las condiciones de producción, adquisición y uso no son las mismas en ambos casos. Por tanto, el juicio sobre la calidad de las prendas, su complejidad o belleza, debe entender en distintos planos, asumen un lenguaje distinto, con sus propios códigos, definiendo “regímenes particulares de la persona” en donde se construyen los lenguajes de la individualidad, según Rose (2011, p. 219)

Si nos referimos a una distinción básica entre mujeres indias y criollas podemos acercarnos a la forma como la sociedad define sus imaginarios. Lo material interviene en la construcción de la definición pública de mujeres diversas en lo social, lo étnico y lo personal. La imagen de la mujer india puede ser entrevista en los elementos auto identitarios, que incluyen el anaco, la lliclla, el chumbi, las huallcas y maqui huallcarinas, a más de la blusa de encaje heredera, esta sí, del traje español. En otras imágenes en que se pintan mujeres indígenas, aparecen detalles que complementan los mencionados, como relicarios de corales, blusas bordadas, la vincha de oro en el cabello, a más de formas particulares de llevar el cabello suelto o recogido.

La adquisición de bienes foráneos o el empleo de bienes locales y aún comunitarios construye las diferencias del ser entre estos grupos sociales definidos para la época y por lo tanto la agencia de los objetos (Gell, 2016) varía en función del origen y el acceso a dichos bienes.

La sociedad colonial construye fronteras simbólicas las que, señala Hall, son puntos de adhesión e identificación social, definiendo aquello que se deja fuera como construcción y cierre (2011). En el caso de Quito hemos tratado las formas en que estas identidades se construyeron asumiendo lo que se excluye y omite, junto a lo que se incorpora.

Referencias

- Blanco de Alvarado, M. (1778). *Testamento*. ANHC, Notaría 4, L552-9.
- Carvalho Neto, P. (1964). *Diccionario del folklore ecuatoriano*. Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- García Chuquimarca, india cacica de Cañaribamba, A. (1726). *Testamento*. ANHC, Notaría Tercera, L533-1187.
- Gell, A. (2016). *Arte y agencia: una teoría antropológica*. SB Editorial.
- Hall, S. (2011). Introducción ¿Quién necesita «identidad»? In S. Hall & P. Du Gay (eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13–39). Amorrortu.
- López Austin, A., y Millones, L. (2012). *Dioses del norte, dioses del sur: religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. Era.
- Makowski, K. (2000). *Los dioses del antiguo Perú*. Banco de Crédito.
- Martínez Borrero, J. (2020). Objetos de prestigio en retratos de mujeres criollas. Audiencia de Quito, período borbónico tardío. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 52, 39–70. <https://doi.org/https://orcid.org/0000-0001-7374-2070>
- Ortiz de Zúñiga, B. (1777). *Testamento*. ANHC, Notaría Cuarta, L2-310; ms.
- Peristiany, J. G. (1968). *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Editorial Labor.
- Rendón, I. (1744). *Testamento, inventario y tasación*. ANHC, Notaría Tercera, L540-340.
- Rodríguez, A. (1804). *Carta de dote*. ANHC, Notaría Cuarta, L540-340.
- Rose, N. (2011). Identidad, genealogía, historia. In S. Hall & P. Du Gay (eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 217–219). Amorrortu.
- Salcedo, C. (1701). *Testamento*. ANHC, Notaría Tercera, L540-340.

“Es la Ciencia la que indica los medios de progresar”: acceso y profesionalización de las mujeres en el campo de la salud. Universidad Central del Ecuador, 1920-1950¹

Milagros Villarreal Rivera
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

La rememoración en torno al centenario que está cumpliendo el paso de Matilde Hidalgo por la Universidad Central del Ecuador constituye una oportunidad para observar el poco estudiado proceso de irrupción del sujeto femenino dentro la educación universitaria, en el país. A continuación, se hará un primer acercamiento sobre la manera en que las mujeres

¹ Esta ponencia es una versión acotada del artículo de investigación denominado “No basta con rezar”: acceso y profesionalización de las mujeres en la Universidad Central del Ecuador entre 1920 y 1950. Dicho trabajo fue desarrollado con el apoyo financiero e institucional de dicha entidad, en el marco del programa *Mujer 100 años de irrupción*, liderado por Susan Rocha, directora de Sistema Integrado de Museos y Herbarios. Dicho programa se originó a partir la proyección de una agenda conmemorativa entorno al centenario cumplido desde que una mujer, Matilde Hidalgo Navarro, ingresó y obtuvo el grado de doctor en medicina, que en lugar de redundar en la canonización de este personaje planteaba a la comunidad una relectura histórica del proceso de irrupción de las mujeres dentro de la educación superior y ofreciera una serie de productos críticos que permitieran reconstruir su memoria. Estos incluyen el texto *Universitarias (1919-2021). Las mujeres en la universidad ecuatoriana: sus prácticas y representaciones en los campos del saber universitario y en sus formas de irrupción* (en prensa) integrado por los estudios de un grupo de investigadores que recorren los distintos momentos, escenarios y problemáticas de dicho proceso a lo largo de estos cien años, dentro del cual se adscribe la presente investigación.

lograron acceder a la Universidad Central para profesionalizarse, esencialmente, en el campo de la salud durante las décadas de 1920 y 1950. Este trabajo busca remover aquella idea arraigada sobre la excepcionalidad de un caso que ha comprometido el debate de lo que se podría avizorar como la experiencia colectiva de varias generaciones de mujeres convertidas en agentes de un proceso mucho más amplio. En ese camino, se aborda el problema histórico de dicha irrupción como una experiencia de incorporación social enmarcada en la agitada dinámica de la primera mitad del siglo XX.

Esta investigación, elaborada con base en fuentes oficiales de carácter normativo, institucional y administrativo cuyo tratamiento cuantitativo ha permitido generar nueva evidencia para conocer la dimensión y condiciones del acceso y profesionalización de las estudiantes, se desplegará a través de tres aspectos o ejes. El primero corresponde al terreno de las posibilidades históricas que dieron paso a su incorporación en dicha institución, tomando en cuenta la impronta del proceso de modernización en el avance de la salud pública, el rol de la universidad en la formación de contingentes profesionales destinados a atender dicho campo, así como el rol de los sujetos femeninos dentro de estos escenarios y de cara a la permanencia de condiciones paternalistas en la sociedad. En la segunda parte se identifican las coordenadas de su ingreso, presencia y participación en la Universidad frente al predominio del contingente masculino. Finalmente, se intenta reconstruir el rostro social de dichas mujeres atendiendo aspectos como su procedencia, características etarias, condición de dependencia o independencia, entre otros rasgos que contribuyen a generar una aproximación hacia estas generaciones.

Para la abordar el primer aspecto es pertinente aludir el verso “es la Ciencia la que indica los medios de progresar” que está incluido en uno de los poemas de Matilde Hidalgo titulado *El deber de la mujer*,² el cual fue escrito en 1912 cuando ella tenía 22 años, vivía en Loja y cursaba el bachillerato en el Colegio Bernardo Valdivieso, puesto que este ejercicio de sensibilidad personal de algún modo recoge y expresa cierto espíritu de una época marcada por el discurso de la modernización, así como por los límites y posibilidades de los procesos de transformación proyectados en la sociedad de los albores del siglo XX.

2 “[...] Buenas son las devociones / que dichas brindan al alma, / buenas a la dulce calma / del dolor y del pesar. / Mas, la vida necesita / de combate y de fiereza, / de buen valor y destreza / que no basta con rezar. / Es preciso abrirse paso / entre envidia y mezquindades / y burlando tempestades / dedicarse ya a estudiar. / El estudio sublimiza / enaltece y dignifica; / es la Ciencia la que indica / los medios de progresar”. Véase: “Poemas de juventud de Matilde Hidalgo Navarro”. En Jenny Estrada, *Una mujer total. Matilde Hidalgo de Procel. Biografía y poemario* (Guayaquil: Banco del Progreso, 1981), 184-5.

Uno de aquellos fue, precisamente, la progresiva construcción de una visión de salud pública debido al interés gubernamental por este campo, que se intensificó durante el tránsito de siglo, en el marco de las administraciones liberales. Esto con el propósito de hacer frente a los desafíos generados por la dinamización del modelo económico agroexportador en la región y poner en marcha iniciativas sanitarias que aseguraran el tránsito comercial desde las zonas de producción. Hacia el segundo cuarto del siglo XX, la política modernizadora del ciclo de gobiernos julianos y las demandas de los sectores populares que se habían posicionado a través de la organización y lucha, generando así un contexto de efervescencia social, incidieron en el posicionamiento de la salud como recurso clave para garantizar la seguridad y bienestar de la población. De modo que el Estado quedó encargado de procurar “la asistencia, higiene y salubridad pública, especialmente en lo que respecta a los trabajadores, obreros y campesinos”.³ Como parte de este enfoque, se inició un proceso de expansión y estructuración de dicho campo sostenido en la creación de plataformas institucionales a nivel nacional, así como en la promoción de programas y contingentes profesionales encaminados a permitirle al Estado incidir biopolíticamente en la construcción del cuerpo social.

Frente a este escenario hay que visualizar el papel desempeñado por la Universidad Central como principal centro de formación para dichos profesionales. Durante el período que aborda esta investigación la institución estaba atravesando un proceso de expansión y transformación que implicó no solo la diversificación de carreras y el crecimiento de su población universitaria,⁴ sino también la introducción de una visión educativa orientada por el influjo positivista, el cual se basaba en la práctica, investigación y experimentación alrededor de carreras científicas que contribuyeran a solucionar las problemáticas de la realidad nacional. A la luz de este discurso que situaba a la Universidad como promotora del progreso de la nación, la Facultad de Medicina se convirtió en un entorno clave para la difusión de dicho ideario. De manera que sus procesos de formación empezaron a proyectar una visión social, higienista y eugenésica de la práctica médica, la cual insistía en tareas que sintonizaban con la necesidad estatal de poner en marcha medidas que contribuyeran a corregir el “cuerpo enfermo de la nación” y ayudaran a conformar “generaciones de hombres fuertes y sanos acordes con un país civilizado”.⁵

3 *Constitución de la República del Ecuador de 1929*, Registro Oficial 138, 06 de marzo de 1929.

4 Iván Párraga, “La huelga de la Universidad Central y la disputa por la autonomía universitaria en marzo de 1939” (tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2016), 8.

5 Eduardo Kingman, *La ciudad y los otros: Quito 1860-1940: Higienismo, ornato y policía* (Quito: Flacso, Sede Ecuador / Universitat Rovira I Virgili, 2006), 307.

Las mujeres no quedaron al margen de aquellos escenarios y su protagonismo fue consignado a través de un proceso de incorporación social, mediante el delineamiento de nuevos roles funcionales a los horizontes de modernización mentalizados por el Estado. Esta visión incluyó, en gran parte, la regulación moral de las mujeres y la redefinición biopolítica de la maternidad como soporte para la reproducción biológica de la nación.⁶ Sin embargo, como se ha mencionado, este trabajo más bien se concentra en el terreno que tiene que ver con la incorporación de ciertos sectores de mujeres dentro de las esferas públicas, esencialmente, educativas y laborales, con el objetivo de operativizarlas en las plataformas productivas del Estado. Aspecto que lejos de promover una reconsideración de las relaciones asimétricas constituidas por la condición de género, se produjeron manteniendo la continuidad de aquellas representaciones simbólicas, conceptos normativos e identidades subjetivas que habían afirmado el significado cultural de lo femenino.⁷ En ese sentido, las mujeres fueron convocadas a instruirse y trabajar por el progreso de la nación sin desligarse de su representación maternal, sensible y delicada. Por lo cual, se las encaminó hacia “ciertos oficios [como el de] enfermera, cuidando pacientemente a los más débiles; obstetriz, al contacto de otra mujer cuidando también su salud; o maestra, en contacto con los niños que cuida y educa con amor y paciencia”.⁸

La conjunción de estos elementos proporciona luces para entender el énfasis colocado sobre la presencia femenina en espacios profesionales relacionados con la asistencia de personas. Lo cual posibilitó en gran medida que las mujeres fueran abriéndose paso en la universidad, ya sea en carreras que desde tiempo atrás las autoridades crearon para su integración o en aquellos espacios donde recientemente ellas empezaron a demandar su participación. Lo cierto es que, entre 1920 y 1950, las mujeres ocuparon un lugar al interior del centro educativo y este se hizo notorio, de

6 Kim Clark, “Género, raza y nación: La protección a la infancia en el Ecuador, 1910-1945”. En *Palabras del silencio: Las mujeres latinoamericanas y su historia*, comp. por Martha Moscoso (Quito: Abya Yala / DGIS Holanda / Unicef, 1995), 219-256; Nira Yuval-Davis, *Género y Nación* (Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2004), 14.

7 De acuerdo con Scott, la condición femenina ha sido atravesada por relaciones sociales y de poder asimétricas que se asientan sobre la percepción de las diferencias sexuales y se canalizan a través de la convergencia de conceptos normativos, identidades subjetivas, símbolos culturales y soportes institucionales. Como parte de esta diferenciación, se imaginó y dispuso para las mujeres un orden de vida privado y ligado a la maternidad y la familia, mientras que los hombres se revistieron de un rol público y productivo que se convirtió en el soporte de su jerarquía. Véase: Joan Wallach Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las Ciencias Sociales* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993), 34.

8 Emmanuelle Sinardet, “La mujer en el proyecto nacional de la Revolución Liberal ecuatoriana (1895-1925): ¿Qué representación de la mujer?” (ponencia, Coloquio de Historia Canario-Americana XIII-Congreso de la Asociación Española de Americanistas VIII, Las Palmas de Gran Canaria, 1998, 1450.

manera especial, en la Facultad de Medicina, donde progresivamente llegaron a formar parte de todas sus escuelas. Así que, como segundo punto, se pasará a observar las coordenadas de su ingreso y presencia en dicho escenario.

A lo largo del período estudiado, en esta facultad ingresó un aproximado de 2800 estudiantes, de los cuales el 79% fueron hombres y el 21%, mujeres.⁹ Este proceso de ingreso no fue abrupto, más bien fue incrementándose paulatinamente con el correr de las décadas. Las mujeres ingresaron, inicialmente, en la carrera de obstetricia, la cual fue el primer espacio, anexo a la universidad, que abrió sus puertas para la profesionalización femenina a través de varias iniciativas producidas desde el siglo XIX. En algunos estudios que abordan el desarrollo histórico de la carrera se asegura que, si bien la formación de los médicos incluía una cátedra sobre este campo, su práctica era poco valorada entre los hombres. La asistencia del parto y la maternidad fueron actividades más bien dirigidas por mujeres que ejercían de manera empírica. Debido a ello, cuando se hizo necesario regular esta labor, la obstetricia quedó instituida como un espacio profesional específicamente femenino.¹⁰ A pesar de ello, el ingreso de estudiantes fue escaso e irregular. Durante los treinta años que aborda este análisis, dicha escuela tuvo 76 alumnas que representaron el 2,7% del total de estudiantes de la Facultad de Medicina y el 13% dentro del grupo específico de estudiantes mujeres, respecto del cual se ubicaron en tercer lugar, por debajo de las enfermeras y médicas.

El siguiente espacio dentro de la Facultad de Medicina que aceptó el ingreso de mujeres fue Farmacia. A inicios de siglo se abrieron cursos de prueba para religiosas y enseguida se permitió la matriculación de

9 Las cifras que se mencionan a lo largo de la investigación fueron procesadas por la autora de este trabajo con base en la información obtenida y el cotejamiento realizado de las siguientes fuentes: Archivo de la Universidad Central del Ecuador, *Matrículas de la F. Medicina, Farmacia, Odontología, Obstetricia. 13 de octubre 1912-18 de junio de 1930*, Libro 2; *Matrículas de Medicina, Odontología, Enfermería, Obstetricia de los Años: 5 de septiembre de 1930 - 7 de noviembre de 1950*, Libro 3; *Grados de Matronas y Obstetricas, mayo 31 de 1890 a mayo 27 de 1934*. *Enfermeras, marzo 8 de 1935 a 1944*, Libro 6; *Exámenes y Grados, Medicina 25 de julio de 1916, Farmacia 30 de octubre de 1926 a 1929, Odontología 30 de octubre de 1916 a 1929, Enfermería 30 a octubre de 1916 a 1926, Obstetricia 30 de octubre de 1916*, Libro 12; *Grados de Medicina, Odontología y Farmacia de los años de 1919 al 31 de marzo de 1927*, Libro 13; *Grados Medicina 1927-1939. Odontología 1927-1938. Obstetricia 1938-1939. Farmacología 1928-1933*, Libro 14; *Exámenes y grados, Odontología, Farmacia y Enfermería, mayo 29 de 1929 a junio 9 de 1941*, Libros 15; *Grados Medicina 1939 a 1949, Odontología 1939 a 1949, Obstetricia 1943 a 1949, Enfermería 1944-1947*, Libro 16; *Grados Enfermería 1949-1973*, Libro 18; *Escuela Nacional del Enfermeras, Actas de Consejo Ejecutivo, 1942-1950*; Universidad Central del Ecuador, *Anales*, no. 242-330 (1921-1951). Los porcentajes y estadísticas fueron trabajados a partir de los datos extraídos de los registros mencionados e incluyen la información correspondiente a: matrículas ordinarias (92,3%), reingresos (0,7%), matrículas en segundas carreras dentro de la misma facultad (2,4%), así como el número de estudiantes cuyo ingreso únicamente se ha podido seguir a través de su constancia en actas de grado (4,6%).

10 Mariana Landázuri, *Juana Miranda, fundadora de la Maternidad de Quito* (Quito: Banco Central del Ecuador, 2004).

mujeres civiles. Tomando en cuenta únicamente el período comprendido entre 1919 y 1931 –debido a que en lo posterior la sección de Farmacia fue derivada hacia la Facultad de Ciencias– se observa que se matricularon en ella un total de 94 estudiantes, entre los cuales hubo seis mujeres. A pesar de que sus cifras son modestas, la preparación como farmacéuticas marcó una oportunidad clave puesto que dio paso a la incorporación de mujeres dentro de los espacios de formación masculinos de la facultad.¹¹ De hecho, según menciona la historiadora Kim Clark, los resultados de los primeros cursos hicieron pensar a autoridades políticas como Luis A. Martínez, entonces secretario de Instrucción Pública, que “también se debería permitir a las mujeres estudiar medicina” puesto que demostraron tener “especiales capacidades para el trabajo científico”.¹² No obstante, esta sugerencia tardó una década en hacerse realidad.

Otro espacio en el que las mujeres tuvieron presencia fue al interior de la Escuela de Enfermeras creada en 1917 con el objetivo de que formar a mujeres civiles¹³ para que se desempeñaran profesionalmente, como complemento del médico, en la asistencia de pacientes. Desde una lógica arraigada en las relaciones asimétricas de género, según la cual las mujeres poseían “en alto grado las cualidades requeridas: sensibilidad, delicadeza y habilidad”,¹⁴ su ingreso a una carrera considerada propia para su condición fue bien visto por las autoridades universitarias, quienes encomiaron paternalistamente su adhesión. Fue así que dicha escuela, y su sucesora creada en 1942, hicieron de esta carrera el espacio que aglutinó la cifra más alta de mujeres matriculadas, quienes representaron el 13,5% del total de ingresos y el 64,9% con relación específica a las alumnas de otras carreras.

Por otro lado, su ingreso en las secciones de Medicina y Odontología se produjo por una interpelación que ellas llevaron adelante con el objetivo de que se les permitiera acceder a espacios de dominio exclusivamente masculino inscritos en aquellas “estructuras jerárquicas con connotación

11 Clark, “Feminismos estéticos y antiestéticos en el Ecuador de principios del siglo XX: un análisis de género y generaciones”. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, no. 22 (2005): 89.

12 *Ibid.*, 89.

13 Desde el siglo XIX, la administración de los hospitales y hospicios y el cuidado de los enfermos había sido una tarea desarrollada por las Hermanas de la Caridad, quienes fueron traídas con ese propósito desde Francia durante la presidencia de Gabriel García Moreno.

14 Escuela Nacional de Enfermeras de la Universidad Central, *Prospecto* (Quito: Editorial Colón, 1950), 8.

sexual"¹⁵ que reproducía la institución universitaria. Tal es el caso de Matilde cuya agencia la condujo no solo a ingresar sino sobrepasar en un territorio hasta entonces infranqueablemente masculino. Razón por la cual se convirtió en el rostro visible de varias generaciones que siguieron su precedente, pero que han quedado a su sombra.

No obstante, la presencia de aquellas estudiantes puede ser rastreada a través de los índices de ingreso a la carrera médica, los cuales muestran que durante el período estudiado el número de mujeres inscritas ascendió a 82. La gran cantidad de ingresos hizo que en esta escuela fuese más distante la proporción entre géneros, pero si se toma en cuenta únicamente el contingente femenino de la facultad, resulta significativo que dichas estudiantes representaran el 13,8%, ubicándose solo por debajo del grupo de enfermeras. Lo cual evidencia que, con el tiempo, Medicina se convirtió en una opción profesional que logró atraer el interés de las aspirantes por encima de profesiones como obstetricia, farmacéutica u odontología.

Por su parte, esta última escuela sumó un total de 471 estudiantes durante el período abordado, de los cuales el 9,6% fueron mujeres. Las dos primeras estudiantes que ingresaron a la carrera de Odontología se matricularon en 1920, cuando esta sección alcanzaba los tres años de haber sido creada. Hecho que, según Clark, estuvo relacionado con la presencia de Matilde Hidalgo en Medicina y la impronta que su ingreso marcó para la apertura de otros espacios donde las mujeres buscaron acceder con el objetivo de profesionalizarse.¹⁶

Además de eso, los registros de grados existentes permiten rastrear que la cantidad de estudiantes titulados en la Facultad de Ciencias Médicas correspondió aproximadamente a un tercio del volumen de ingresos.¹⁷ Si

15 Bourdieu afirma que "la Escuela, incluso cuando está liberada del poder de la Iglesia, sigue transmitiendo los presupuestos de la representación patriarcal, y sobre todo, los inscritos en sus propias estructuras jerárquicas, todas ellas con connotaciones sexuales, entre las diferentes escuelas o las distintas facultades, entre las disciplinas «blandas» o «duras» (...). En realidad, se trata de la totalidad de la cultura «docta», vehiculada por la institución escolar, que (...) no ha cesado de transmitir, hasta una época reciente, unos modos de pensamiento y unos modelos arcaicos y un discurso oficial sobre el segundo sexo en el que colaboran teólogos, legisladores, médicos y moralistas. Véase: Pierre Bourdieu, *La dominación masculina* (Barcelona: Anagrama, 1999), 62-63.

16 Clark, "Feminismos estéticos y...", 99.

17 *Grados de Matronas y Obstétricas, mayo 31 de 1890 a mayo 27 de 1934. Enfermeras, marzo 8 de 1935 a 1944, Libro 6; Exámenes y Grados, Medicina 25 de julio de 1916, Farmacia 30 de octubre de 1926 a 1929, Odontología 30 de octubre de 1916 a 1929, Enfermería 30 de octubre de 1916 a 1926, Obstetricia 30 de octubre de 1916, Libro 12; Grados de Medicina, Odontología y Farmacia de los años de 1919 al 31 de marzo de 1927, Libro 13; Grados Medicina 1927-1939. Odontología 1927-1938. Obstetricia 1938-1939. Farmacología 1928-1933, Libro 14; Exámenes y grados, Odontología, Farmacia y Enfermería, mayo 29 de 1929 a junio 9 de 1941, Libros 15; Grados Medicina 1939 a 1949, Odontología 1939 a 1949, Obstetricia 1943 a 1949, Enfermería 1944-1947, Libro 16; Grados Enfermería 1949-1973, Libro 18; Escuela Nacional de Enfermeras de la Universidad Central, *Prospecto* (Quito: Editorial La Unión, 1954), 31-42.*

bien existió un alto nivel de deserción estudiantil, las mujeres que se graduaron entre aquellos años constituyeron el 25% del total de estudiantes titulados. Dentro de este grupo, las enfermeras representaron el mayor porcentaje de jóvenes que culminaron sus carreras, seguidas por las profesionales en Obstetricia, Medicina, Odontología y Farmacia. Adicionalmente, los datos evidencian que la diferencia entre el volumen de ingreso de hombres y mujeres (79% - 21%) redujo ligeramente su distancia frente a las cifras de titulación (75% - 25%). De hecho, si se considera por separado el porcentaje de varones que logró graduarse (32%) respecto del que ingresó en el período estudiado, se puede observar que este fue menor con relación al volumen de las estudiantes mujeres que entraron a la universidad y consiguieron titularse (40%). A su vez, las alumnas pertenecientes a las secciones de Medicina u Odontología que ofrecían títulos de licenciado y doctor optaron por los niveles más altos, graduándose en mayor porcentaje con el grado doctoral. Esto da cuenta que el contingente femenino no solo tuvo la oportunidad de acceder a la universidad. A pesar de las tensiones que ellas debieron experimentar al ingresar a espacios tradicionalmente reservados para hombres y permeados por la autoridad masculina, una parte importante de este grupo tuvo una presencia consistente en la institución y logró culminar sus carreras respectivas.

Ahora es necesario, como tercer punto, hacer otro tipo de aproximación para conocer quiénes fueron aquellas generaciones. Un elemento fundamental para llevar a cabo esta tarea ha sido el rastreo de sus lugares de proveniencia. Al respecto se ha podido observar que la mayor parte de estudiantes provenía de diferentes provincias y con especial énfasis de aquellas ubicadas en la región interandina. Si bien los quiteños, año tras año constituyeron la cifra más alta en comparación con los de otras ciudades, el número total de capitalinos únicamente equivalió al 30% de los ingresos generales.¹⁸

En el caso de las mujeres, el 41% de ellas había nacido en la capital. Mientras que el 36% provenía de ciudades ubicadas en la Sierra Centro como Ambato, Latacunga, Guaranda o Riobamba. También se ha registrado una gran cantidad de estudiantes provenientes tanto de Imbabura como de Loja, desde donde precisamente se trasladó Matilde Hidalgo. Mientras que de otras subregiones periféricas como las que componían las provincias de Carchi, al norte, o Azuay y Cañar, al sur, se registró un menor porcentaje. A este grupo les siguieron en número las estudiantes que llegaron desde el litoral, especialmente de la provincia del Guayas y, muy por

¹⁸ Las fuentes que sostienen esta información son las mencionadas en la nota 9.

debajo, aquellas provenientes de espacios concéntricos al puerto principal como Manabí, El Oro, Los Ríos y Esmeraldas.

En ese camino, se podría decir que la expresión “¡Oh, Ciencia! Por buscarte en mi afanoso anhelo, dejé mi rama, abandoné mi nido”, incluida en uno de los poemas de Hidalgo,¹⁹ encarnó la experiencia de la mayor parte de estudiantes universitarias, quienes para ingresar a la educación superior debieron atravesar por uno de los procesos socioeconómicos característicos de aquellas décadas, correspondiente a la movilidad interna producida desde zonas intermedias o periféricas hacia la capital, la cual constituía uno de los polos de influencia dentro del espacio nacional y era sede de la mayor institucionalidad educativa del país.

Para conocer a las estudiantes también se puede apelar a otro rasgo que tiene que ver con una interpretación socio-espacial de sus lugares de residencia en Quito. Tomando en cuenta la información domiciliar registrada por los estudiantes matriculados a lo largo de la década de 1920,²⁰ se puede observar que la mayor parte de ellos vivió en las calles circundantes o cercanas a la universidad, la cual se emplazaba por entonces en una cuadra contigua a la plaza central de la ciudad. Asimismo, una cantidad significativa de estudiantes vivió en otros barrios con carácter céntrico como El Sagrario, San Marcos y Santa Bárbara. Y en menor número, en distritos de carácter más popular y periférico como San Roque, San Sebastián y San Blas. A diferencia de los hombres, una gran parte de las estudiantes realizó sus estudios a través del régimen de internado que ofrecían las escuelas de Obstetricia y Enfermería. Esta modalidad de estudio se realizaba fuera de la casona universitaria. Para ello contaban con la Casa de Maternidad, que fue una edificación destinada como hospital para la asistencia de partos, y lugar de residencia y formación de sus estudiantes. En 1920, Matilde Hidalgo se trasladó a esta dependencia para realizar su práctica hospitalaria en calidad de interna, y en este lugar debió compartir con alrededor de una veintena de estudiantes mujeres que se encontraban cursando los distintos años de las carreras de Obstetricia y Enfermería. Por su parte, el resto de las estudiantes registraron direcciones domiciliarias ubicadas en los barrios céntricos mencionados. Sin embargo, al interior de este grupo no existen indicios de que las estudiantes hayan residido comúnmente en los sectores más populares o periféricos de la ciudad.

19 Este verso corresponde al poema “Mi ideal” escrito por Hidalgo en la ciudad de Cuenca, en 1915. Véase: Estrada, *Una mujer total...*, 195.

20 Véase nota 9.

Por otro lado, también se puede mencionar, trayendo las palabras de Clark, que las mujeres contemporáneas a Matilde Hidalgo –aquellas que llegaron a la universidad a partir de los años veinte– integraron una misma generación biológica y sociológica.²¹ Con esto se refería a que dichas mujeres formaron parte de la generación que había nacido en la época de la Revolución alfarista y parte de ellas –sobre todo provenientes de sectores urbanos y de extracción media-alta– experimentaron los cambios que el programa liberal introdujo respecto a la laicización del Estado, el fomento a la educación pública y el establecimiento de disposiciones jurídicas universales.

Cuando estas estudiantes ingresaron a la universidad, la mayor parte oscilaba entre los 18 y 23 años. Como se observa, aquellas generaciones constituyeron un grupo de población predominantemente joven. No obstante, tomando en cuenta únicamente el período comprendido entre 1919 y 1931 –del cual existen registros más consistentes– se observan otros rangos etarios que van de 24 a 29 años, y también grupos más reducidos que comprenden edades tempranas (de 14 a 17 años) o mayores al promedio (de 30 a 40 años).²² Estas fueron características entre las mujeres y, con especial énfasis, dentro del grupo de estudiantes enfermeras, debido a que dicha escuela era la única que aceptaba aspirantes con instrucción primaria o ciertos años de secundaria, mientras que en el resto de carreras se exigía bachillerato; también porque permitió el ingreso de religiosas de mayor edad para profesionalizarse en las labores de asistencia que desde el siglo XIX venían desempeñado empíricamente al interior de los hospicios y hospitales de la ciudad.

Asimismo, se evidencia que –a diferencia del grupo de varones donde la situación de dependencia e independencia era casi equivalente– en el caso de las mujeres el 64% se encontraban supeditadas al tutelaje por parte de algún miembro de la familia o de otros representantes. Mientras que el 28% pertenecían a comunidades religiosas y únicamente el 8% eran independientes.

Continuando con esta aproximación, se ha identificado también que a las mujeres que accedieron a la Facultad de Medicina las caracterizaba el hecho de pertenecer a redes de parentesco. Es decir, contaban con experiencias precedentes de sus padres, hermanos, primos, quienes ya habían pasado por la Facultad. En otras ocasiones, las estudiantes llegaron por primera vez a la institución, pero junto a familiares que se matriculaban

21 Clark, "Feminismos estéticos y...", 92.

22 Véase nota 9.

en la misma carrera o en otras escuelas de esta facultad. También hubo estudiantes que ingresaron sin ningún antecedente próximo, abriéndose camino por sí mismas y construyendo vínculos o redes, como fue el caso de Matilde Hidalgo, quien una vez al interior de la universidad se convirtió en responsable de la estudiante de obstetricia, Julia González. Hacia ella la estrechaba una amistad cercana por proceder también de Loja y haber coincidido años atrás en la Universidad de Cuenca.

Finalmente, a las generaciones que accedieron a la universidad en la temporalidad estudiada les unía el hecho de haberse integrado al nuevo horizonte educativo que se abrió para las mujeres en el país desde inicios de siglo, atravesando la experiencia de una formación previa en escuelas primarias, colegios públicos laicos de varones o en instituciones secundarias públicas, privadas, católicas, nocturnas y normalistas –varias de ellas exclusivamente femeninas– que habían sido recientemente creadas en las principales ciudades del país. Esta progresiva diversificación de espacios donde se formaron previamente las universitarias constituye una muestra no solo de los distintos entornos de proveniencia de las jóvenes, sino también de la articulación modesta, pero sostenida, que protagonizaron dentro del campo educativo con el objetivo de proyectarse en los nuevos horizontes profesionales de la primera mitad de siglo.

En suma, lo que ha intentado este trabajo es poner en evidencia que la participación de estas jóvenes dentro de la educación superior se dio como parte de un proceso de acomodamiento frente a condiciones históricas de su época. Y en la medida en que el Estado y la institucionalidad educativa se convirtieron en factores de transformación que buscaron incorporar socialmente a las mujeres en el ámbito público a través del espacio educativo y laboral, con el fin de que asumieran nuevos roles que resultaran útiles para la racionalidad de la vida moderna.

Dicha participación, no obstante, se realizó a través de una incorporación controlada a la cual se adscribieron paulatinamente. Lo cual demuestra que los cambios producidos no tenían la intención de socavar el orden de las relaciones de poder entre géneros. La universidad les abrió entonces paternalistamente sus puertas para que se integraran en los escenarios que se consideraban más adecuados a su condición. De esta manera, su presencia se acentuó dentro de carreras feminizadas como Enfermería y Obstetricia. Mientras que su ingreso a Medicina, como la experiencia de Hidalgo indica, estuvo atravesado de tensiones y polémicas por considerarlo una transgresión a la autoridad masculina en dicho ámbito. Adicionalmente, si bien las mujeres tuvieron acceso a los procesos de profesionalización bajo

las condiciones expuestas, continuaron siendo excluidas de otros espacios y ámbitos inherentes a la vida universitaria. Para dicho período, por ejemplo, no es habitual encontrar huellas de un ejercicio afianzado a la cabeza de la organización estudiantil, la docencia universitaria o el gobierno de la institución. Estos rasgos demuestran que, a pesar de que la institución estaba haciendo concesiones, constituía aún un baluarte del poder masculino al que las mujeres se adhirieron asumiendo las posibilidades marcadas por los cambios, pero también agenciando paulatinamente un proceso de inclusión en otros espacios, el cual se ha prolongado hasta la actualidad abriéndose paso como un permanente desafío colectivo.

Finalmente, las condiciones de esta incorporación dejan abierta la oportunidad para pensar en las protagonistas de tal proceso como agentes fundamentales que no han sido consideradas con la suficiente atención para escudriñar otras problemáticas centrales que empiezan a avizorarse dentro de ciertos procesos históricos relacionados con la diversificación de los sectores subalternos que surgieron en el contexto de la efervescencia social; las contradicciones, oquedades y limitaciones que matizaron el proceso de modernización de la sociedad; así como la dimensión transversal que entrañó la cuestión de género en la construcción del Estado y sus proyectos nacionales, a lo largo de la primera mitad del siglo XX en el país.

Referencias

Fuentes primarias

Museo de Enfermería Iralda Benítez de Núñez

Escuela Nacional de Enfermeras de la Universidad Central. *Actas de Consejo Ejecutivo*, 1942-1950.

Escuela Nacional de Enfermeras de la Universidad Central. *Prospecto*. Quito: Editorial Colón, 1950.

Archivo General de la Universidad Central del Ecuador

Universidad Central del Ecuador, *Anales*, no. 242-330 (1921-1951).

Universidad Central del Ecuador. *Exámenes y Grados, Medicina 25 de julio de 1916, Farmacia 30 de octubre de 1926 a 1929, Odontología 30 de octubre de 1916 a 1929, Enfermería 30 a octubre de 1916 a 1926, Obstetricia 30 de octubre de 1916*, Libro 12.

Universidad Central del Ecuador. *Exámenes y grados, Odontología, Farmacia y Enfermería, mayo 29 de 1929 a junio 9 de 1941*, Libro 15.

Universidad Central del Ecuador. *Grados de Matronas y Obstetricas, mayo 31 de 1890 a mayo 27 de 1934. Enfermeras, marzo 8 de 1935 a 1944*, Libro 6.

- Universidad Central del Ecuador. *Grados de Medicina, Odontología y Farmacia de los años de 1919 al 31 de marzo de 1927*, Libro 13.
- Universidad Central del Ecuador. *Grados Enfermería, 1949-1973*, Libro 18.
- Universidad Central del Ecuador. *Grados Medicina 1927-1939. Odontología 1927-1938. Obstetricia 1938-1939. Farmacología 1928-1933*, Libro 14.
- Universidad Central del Ecuador. *Grados Medicina 1939 a 1949, Odontología 1939 a 1949, Obstetricia 1943 a 1949, Enfermería 1944-1947*, Libro 16.
- Universidad Central del Ecuador. *Matrículas de la F. Medicina, Farmacia, Odontología, Obstetricia. 13 de octubre 1912 - 18 de junio de 1930*, Libro 2.
- Universidad Central del Ecuador. *Matrículas de Medicina, Odontología, Enfermería, Obstetricia de los Años: 5 de septiembre de 1930 - 7 de noviembre de 1950*, Libro 3.

Fuentes secundarias

- Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 1999.
- Clark, Kim. “Feminismos estéticos y antiestéticos en el Ecuador de principios del siglo XX: un análisis de género y generaciones”. *Procesos*, no. 22 (2005): 85-105.
- Clark, Kim. “Género, raza y nación: La protección a la infancia en el Ecuador, 1910-1945”. En *Palabras del silencio: Las mujeres latinoamericanas y su historia*, compilado por Martha Moscoso, 219-256. Quito: Abya Yala / DGIS Holanda / Unicef, 1995.
- Estrada, Jenny. *Una mujer total. Matilde Hidalgo de Procel. Biografía y poemario*. Guayaquil: Banco del Progreso, 1981.
- Kingman, Eduardo. *La ciudad y los otros: Quito 1860-1940: Higienismo, ornato y policía*. Quito: Flacso, Sede Ecuador / Universitat Rovira I Virgili, 2006.
- Landázuri, Mariana. *Juana Miranda, fundadora de la Maternidad de Quito*. Quito: Banco Central del Ecuador, 2004.
- Párraga, Iván. “La huelga de la Universidad Central y la disputa por la autonomía universitaria en marzo de 1939”. Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2016.
- Scott, Joan Wallach. “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993.
- Sinardet, Emmanuelle. “La mujer en el proyecto nacional de la Revolución Liberal ecuatoriana (1895-1925): ¿Qué representación de la mujer?”. Ponencia, Coloquio de Historia Canario-Americana XIII-Congreso de la Asociación Española de Americanistas VIII, Las Palmas de Gran Canaria, 1998.
- Yuval-Davis, Nira. *Género y Nación*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2004.

El testimonio escenificado en el teatro: Una experiencia de creación colectiva (1976 - 1979)¹

Susan Rocha
Ecuador / Universidad Central del Ecuador

En 1976, Carmen Silva, pintora chilena exiliada desde 1973, y docente de dibujo de la Facultad de Artes (FAUCE) de la Universidad Central del Ecuador (UCE), propuso la creación de las Brigadas de Extensión de Investigación que enlazó a estudiantes y docentes de Artes Plásticas y Teatro en torno a un propósito: Indagar testimonios de la comunidad de Atuntaqui para edificar una obra de arte sobre la memoria histórica de La Industrial Algodonera (que cambió su nombre a Fábrica Imbabura). Su finalidad era cambiar el sentido que se había diseminado a través de la prensa nacional acerca de una protesta obrera que terminó con la muerte del regente español José Villageliu y derivó con la cualificación de la población de Atuntaqui como “arrastradora”. En esta experiencia participó la directora teatral argentina María Escudero, exiliada desde 1976 y docente de la FAUCE. Ambas habían realizado un trabajo artístico similar, unido a la militancia

¹ Este artículo se deriva de un estudio previo denominado “¡Y ahora, actriz! Las mujeres en la Escuela de Teatro de la Universidad Central (1974-1984)” la cual forma parte del libro y la exposición *Irruptoras: Las mujeres en la Universidad Central (1921-2021)* (Rocha, 2022). De las fuentes colectadas para aquella investigación (actas, programas de mano, documentación oficial, prensa y fotografía) estoy analizando un gesto artístico que entra en diálogo con otros procesos latinoamericanos coetáneos.

socialista, en sus respectivos países. Ambas abrieron caminos para sí mismas y sus estudiantes.

En las décadas de 1960 y 1970 la política dotaba de sentido al accionar artístico de la izquierda. La extensión universitaria de la UCE era una forma establecida para que los estudiantes realicen proyectos para establecer un vínculo, usualmente, partidista y clientelar en comunidades. Estas salidas se justificaban en sus estudios, como un mecanismo para conocer la realidad nacional. Por lo tanto, desde que se creó la Escuela de Teatro (1974) se había llevado obras escénicas a zonas rurales, sindicales, obreras o barriales.

Las Brigadas de Extensión de Investigación se diferenciaron un poco de la extensión universitaria de la Escuela, dado que no contaron con el apoyo institucional, como se observa en varios oficios con negativas a gestionar buses o prestar insumos para su realización. La participación de estudiantes de ambas carreras aconteció como una asociación voluntaria frente al pedido de Silva y Escudero y constituyó una forma de significativa por los procesos de investigación y creación.

Posiblemente, con la experiencia de Silva y Escudero rompieron con la forma establecida de la extensión cultural e intentaron que sus acciones sean efectivas para sus estudiantes propongan un giro en la forma de pensar la articulación entre arte y política. Ellas no llevaron algo preparado, en su lugar, edificaron un guion junto a la población atuntaqueña y universitaria. Por ello, me pregunto ¿cuál fue el valor del testimonio en el proceso de investigación artística realizado en Atuntaqui y en qué medida permitió repensar la articulación entre arte, política y comunidad?



Figura 1: Portada del disco, *Cantar nomás* de María Escudero, vinilo de 7 pulgadas.

Fuente: Archivo Revista Folklore, Argentina.

Silva, había realizado teatro y artes plásticas en barrios, fábricas y escuelas chilenas. Escudero, por su parte, trabajó como obrera en Buenos Aires, mientras aprendía artes escénicas. Fue cantante y compositora de folclore argentino, esto le permitió, en 1957, ir a Francia como invitada de Maurice Jarré para presentarse en clubes literarios. Allí estudió con Marcel Marceau, al tiempo que limpiaba casas. Sus “canciones justificadas” resonaron en Argentina a su regreso, en 1963. Ella explicó que el repertorio debía tener autenticidad e innovación para que el folclore no muera. Igualmente, fue jefa de producción en el canal 10 de Córdoba desde ese mismo año. (Cosentino, 1967).

Escudero propuso un teatro obrero para cuestionar el mundo. Fue cofundadora del Departamento de Teatro de la Universidad Nacional de Córdoba (1965). Allí planteó un taller de investigación y coparticipación desjerarquizado donde se aprendía a través de la práctica con docentes de otros campos del arte e impulsó el estudio del teatro precolombino. En 1970 fue expulsada de la universidad al cuestionar (en 1969) la estructura institucional. En palabras de Zaga y Musitano, junto a algunos exalumnos creó el Libre Teatro Libre (LTL), que defendía la creación colectiva² en contraposición al teatro de autor que le parecía “absurdo y desconectado de la realidad”. Dentro de su colectivo formuló el teatro como una forma de libertad que transforma y como el Nuevo Teatro Cordobés (2017, p. 38-54).

El objetivo del texto es explorar el valor del testimonio dentro del proceso de creación colectiva realizado en Atuntaqui, así como, la implicación que este proyecto tuvo en la comunidad universitaria que participó. Procura visibilizar en un hecho teatral que es poco conocido y que pese a su importancia es silente en las revistas institucionales de la Universidad Central: *La última rueda*, *Anales*, únicamente aparece dentro de oficios de corte administrativo, en testimonios de exalumnos, fotografías de estudiantes participantes, en el cual dos docentes migrantes³ trajeron consigo

2 La creación colectiva estaba en boga, en especial, el triunfo de la Revolución Cubana (1959) acrecentó la forma de concebir y practicar el teatro político, impulsados por la idea de que Otra América es posible, de la revolución potencial, del antiimperialismo y el anticolonialismo. Por ello, surgieron en varios puntos del continente formas de creación colectiva acompañadas de expresiones populares muy locales, así como, la búsqueda de lo ancestral; es decir que buscaron un teatro mestizo, nacional y vanguardista a la vez.

3 “La situación de Escudero y Silva era muy delicada. Sus contrataciones como docentes eran frecuentemente cuestionadas dentro de la Universidad, debido a que eran extranjeras. Esto se aprecia en las Actas de Consejo Universitario, donde cada inicio de semestre los miembros de distintas facultades preguntan si no es mejor dar trabajo a compatriotas. Además, piden llamar a concurso las cátedras que Ilonka Vargas, Carmen Silva y María Escudero ocupan, con el fin de llenarlas con profesionales ecuatorianos. Así, el entonces decano de la FAUCE, Rafael Herrera, para contratar a Silva, argumentó que si se la excluye los estudiantes van a armar una gran protesta porque “es una profesora muy apreciada por el alumnado” (acta, 1 de marzo de 1977)”. (Rocha, 2023)

sus referentes culturales, ampliando las fronteras del teatro y poniendo en cuestión el nacionalismo que había caracterizado al campo artístico local.

La UCE, como universidad pública, contenía una heterogeneidad política, principalmente de izquierda. Es así que, dentro de la FAUCE, Carmen Silva dirigió e imprimió el periódico socialista y antiimperialista *Alerta*⁴ desde el Comité de solidaridad con Chile, junto al ex rector Manuel Agustín Aguirre, llevó su trabajo a Toctiuco, El Chota y otras comunidades, pues el enfoque inicial de la Escuela de Teatro de la FAUCE correspondía al Nuevo Teatro Latinoamericano (desde ahora NTL), dado que sus miembros provenían de experiencias vinculadas a esta práctica. Escudero, al parecer, creó y dirigió el Taller Vertical (Of. 17 de octubre de 1978), antecedente del Taller de Práctica Escénica que claramente propendía a la creación colectiva con la comunidad de la Escuela junto a actores, actrices y directores escénicos externos. Ambas tenían una trayectoria en el Cono Sur que les permitió unirse dentro de este proyecto, pero a la vez, tenían sus propios proyectos dentro y fuera de la universidad.

La forma de trabajo de Silva y Escudero puede considerarse como una manera de *espaciarse*, tomando como referencia el concepto de Martin Heidegger acerca de la relación Arte-Espacio (1964). Espaciarse es hacerse un sitio en el pensar y en el saber artístico, es producir un mundo mediante la técnica, es abrir las posibilidades de ver el mundo de una manera distinta. Esto implica un acto de violencia, porque espaciar significa despejar, liberar, romper y abrir un lugar en el espacio. Consiste en abrirse un camino que fisura o extirpa lo previo, porque “no hay ni ha habido jamás un espacio abierto de antemano, sino que lo han abierto la espada, la llama, el hacha y el arado. Y el arte consagra esa violencia primigenia” (Duque, 2001, p. 13). De allí que su proceso de investigación-creación sea irruptor.

La Escuela de Teatro de la FAUCE publicó varias formas de percibir el teatro popular incluso, organizaron el “Encuentro Sudamericano de Directores de Teatro Popular” (Circular, 28 de junio de 1977). Allí se habló de: “La acción cultural y su papel en la realidad sociopolítica de América Latina, rol de la Universidad en la formación de promotores de teatro popular, teatro popular y la popularización de teatro” (Luzuriaga, 1977, p. 93). Se evidencia un consenso de varios años donde se denomina al teatro popular por su *destinatario* que es el *pueblo* (Tinajero, 1976, p. 5–6; Vargas, 1984, p. 239–241).

4 Este periódico lo realizaba la editorial universitaria, contaba con el aval del Consejo Universitario, e incluso se le dio “máxima prioridad” por su contenido antiimperialista (Acta, 27 de abril de 1976).

Uno de los objetivos institucionales fue “revalorizar elementos teatrales netamente populares como el sketch⁵, el panfleto” (oficio Nro. 227 SR, 2 de octubre de 1973), como estrategias creativas, estas se usaron también en Atuntaqui. Lo que fue irruptor es que no era un fin en sí mismo, sino una forma de ganarse la confianza de la comunidad para de esta manera obtener testimonios.



Figura 2: Carmen Silva y María Escudero junto a los estudiantes participantes en la Brigada de Extensión de Investigación Artística acerca de la Fábrica Imbabura.

Fuente: fotografía de Julio García Romero, entonces estudiante de Diseño Teatral (FAUCE), Archivo de medios alternativos de la Universidad Andina Simón Bolívar.

En algunas fotos de registro del proceso aparecen Silva y Escudero sentadas junto a los estudiantes que fueron parte de este proyecto. La creación colectiva consistía en juntar en el aula las experiencias y voces recabadas en la investigación y con base en ello generar reflexiones para luego hacer improvisaciones teatrales que puedan juntarse dentro de una obra. Es interesante recalcar que el concepto de teatro popular que se forja en medio de esta práctica es diferente al propuesto por Tinajero y Vargas. Esta obra surge y se trabaja desde la investigación artística con la comunidad. Por ello, constituye una forma de trabajo más relacionada con las prácticas del NTL y del LTL.

⁵ El panfleto teatral o *sketch* era muy común en América Latina entre 1950 y 1980, como un intento de acercar el teatro al pueblo, como una forma de lucha extra-artística, pensada desde el accionar social y político. Por ello, no siempre buscó la artísticidad moderna sino, más bien, un acercamiento distinto a su audiencia.

A continuación, se expondrá el acontecimiento histórico que detonó la propuesta teatral, con algunos testimonios jurídicos que permiten abordar esto en su complejidad y contradicciones. Más adelante, el NTL permitirá abordar el horizonte de pensamiento continental alrededor del teatro de izquierda. Se hablará de las *Brigadas de Extensión de Investigación*, donde se plasmó esta concepción diferente del teatro popular. Finalmente, se verá las derivas que este trabajo tuvo en algunos de los estudiantes que participaron.

El acontecimiento y los testimonios que detonaron la propuesta teatral



Figura 3: *Fábrica La Industrial Algodonera en Atuntaqui.*

Fuente: Posso, 2008.

Múltiples fotografías compiladas en Posso (2008) dan cuenta de la fuerte relación de *La Industrial Algodonera* con la vida social, cultural, deportiva, religiosa y económica de la comunidad de Atuntaqui⁶. A primera vista,

6 Sainetes, músicos, orquestas, teatro, fiestas en la casa obrera, paseos de verano y campestres, clubes, gimnasia, elección de la reina por el aniversario de la industria, juegos deportivos, procesiones marianas, desfiles cívicos, beneficios de la casa obrera, mingas para embellecer o modernizar el poblado entre otras. En las fotografías y en la arquitectura es claro que existe una división espacial del trabajo, lo que hace pensar en la aplicación del modelo de administración clásico (como el de Taylor, 1911) basado en los procesos productivos. Mirar el tren cerca de la fábrica evidencia los mecanismos de transporte de la materia prima (algodón desde el Valle del Chota) y de los textiles para el comercio, por ello, su ubicación fue estratégica. Seguramente sostenía su productividad con un bajo costo de mano de obra, por ende, las actividades sociales quizá fueran actos paliativos para evitar revueltas.

hay un trato cordial entre patrones y operarios(as), incluso en los retratos de las huelgas o de sindicatos (desde 1930) aparecen obreros parados junto a la fábrica. A la vez, los administradores brindan una imagen de familiaridad, dedicación y compromiso en las actividades sociales. La cámara no era utilizada siempre, pues, se registraban solo momentos significativos y varias veces los retratados están posando.

Existe la foto de un equipo de fútbol con el último administrador de la fábrica, José Villageliu en el centro, rodeado de jugadores del Club Textiles Atuntaqui (creado en 1963) usando uniformes con la insignia fabril y otra acompañando a los obreros a un paseo campestre. Estas escenas no eran novedosas, la compilación contiene imágenes que denotan esta misma relación con quienes le precedieron como regentes. Lo inédito aconteció posteriormente.



Figura 4: *Policías y obreros socializando durante una huelga obrera que duró 48 días en 1948, de La Industrial Algodonera en Atuntaqui*

Fuente: Posso, 2008.

La Industrial Algodonera había cambiado varias veces de regente, cuando llegó Villageliu, la época de mayor productividad había pasado, ya casi laboraban la mitad de obreros que en la década anterior. La maquinaria que en 1925 le dio brillo no se había modernizado y, por ende, las telas no podían competir con las producidas por fábricas más modernas, importadas o fruto del contrabando que eran evidentemente más baratas.

Todo empezó, según las actas citadas por Posso, cuando se liquidó y cerró la industria (abril, 1965). Obreros(as) exigieron negociar con los patrones y acordaron reabrir la como Fábrica Imbabura. Después Villageliu, por orden de los dueños, anunció: pagar liquidación a diez obreros por semana en orden alfabético; el grupo que laborará y el que no; y que, el 50 % del salario de los meses de cierre sería pagado a quienes se quedan el día de reinicio (julio 1, 1965). Esa fecha, seis policías protegían la fábrica mientras extrabajadores y sus cónyuges iban a recibir su indemnización y los obreros(as) su pago. Villageliu reveló al *Comité ejecutivo pro defensa de los trabajadores* y al delegado del Ministerio de Previsión Social que los dueños solo le surtieron recursos para diez liquidaciones. Crecía el malestar, ante todo de quienes se apellidaban con últimas letras. Los dirigentes del Comité intentaron conseguir la paga total, al no lograrlo Viteri reveló a la gente que “el administrador es testarudo”. Estévez gritó “hay que hacer respetar nuestros derechos” si no cobran todos, nadie cobra. Viteri propuso ir a Quito para reclamar. Los dirigentes Romero, Espinosa y Rocha pidieron tomarse la fábrica. Así, iniciaron lanzando piedras a los vidrios de la gerencia, a policías y administrativos, enseguida se treparon las paredes y se tomaron la fábrica⁷.

Villageliu pasó a la memoria local y a ojos de la prensa actual como quien despidió a un sinnúmero de obreros, eliminó la jornada de trabajo de la tarde y bajó los salarios muy por debajo de lo usual. A la vez, el prestigio de los accionistas Damlau, Tous Febres Cordero y otros quedó intacto. Se ha reiterado que los habitantes se comportaron como en Fuenteovejuna después de su arresto, no delatando a ningún(a) compañero(a), lo cual se contradice con las más de 1000 fojas llenas de testimonios que resumió Posso en 2021.

Las Últimas Noticias publicadas esa misma tarde tienen como titular: “Asaltaron fábrica de Atuntaqui; mataron y arrastraron al técnico” (julio 1, 1965). Explica que los trabajadores exigían el cumplimiento de un convenio y por ello forzaron las seguridades, se apoderaron del edificio y fueron violentos. Luego de la autopsia Villageliu fue velado en Ibarra.

Dado que la fábrica estaba ubicada en una comunidad pequeña que había sido antes agrícola, se afirma que el crimen “rompió relaciones entre numerosos amigos, conocidos e inclusive familiares. Como consecuencia de este lamentable evento, Atuntaqui estuvo en el centro de la noticia, local y nacional, por varios años” (Posso, 2021, 260). En este sentido, el trabajo de recabar diversas voces y testimonios no debió ser fácil

⁷ Resumen de los testimonios transcritos por Posso, 2021, p. 260-271.

para los integrantes de las Brigadas que se iniciaron 12 años después del acontecimiento, considerando que la memoria es maleable y subjetiva y que el trauma seguía latente.

En el juicio, un policía indicó que ofreció su uniforme a Villageliu para que huya, quien respondió “estos son perros que ladran, pero no muerden”. Los policías pidieron ayuda a sus colegas de Ibarra. Espinosa exigió romper las puertas, tomar palos, piedras y demás. En el techo cortaron la electricidad y el teléfono. En gerencia Villageliu disparó al aire y le pegaron con varillas. No pudo llegar a casa porque “llovían piedras”, entonces pidió ir a la iglesia, pero la gente se adelantó y esta se cerró. La policía llevó a Villageliu a la casa de salud y tampoco pudo entrar. Allí los policías cayeron y comenzó el arrastre. Se acusó a Ulfreda Vallejos de dar el golpe mortal, a los hermanos Zapata de ponerle la soga en el cuello y a otros, según Joel Andrade, “medios largos” de enlazarle los pies. Finalmente, quisieron quemarlo, pero llegaron cinco policías de Ibarra y retiraron el cadáver (Posso, 2021, p. 271 - 280). Dos años después, la Asamblea Constituyente concedió la amnistía a todos y todas.

Según Posso, oriundo de Atuntaqui, había más de 2000 personas. Incluso “mujeres y niños” participaron. Para él, obreros(as) y miembros de la comunidad “ya no actuaban por voluntad propia”, eran “una masa en total descontrol”, “unos más groseros que otros”. Además, propinaban “golpes cobardes y seguramente mortales”, dentro de “una especie de posesión diabólica”. Todo en sus propias palabras porque “la personalidad consciente de los miembros fue eclipsada, por una especie de hipnosis”. En su relato, esta “turba” se contrapone con las señoras que lloraban y pedían “por caridad” o “por dios” que paren o los administrativos que declararon intentar impedir el arrastre, pero se asustaron al ser amenazados. En uno de los testimonios un obrero le respondió a una viuda, llore por nuestra hambre, este gana más de 20.000 sucres. Posso atribuyó el crimen al incumplimiento de los patrones y a la falta de información oportuna de la fábrica (2021, p. 273 - 283). Su texto otorga mayor peso a la voz de los dirigentes y administrativos. Las entrevistas con exestudiantes dan cuenta que las Brigadas se centraron más en la palabra de los obreros. Sospecho, sin embargo, que en ambos casos se presenta un enunciado binario que no da cuenta de la complejidad histórica.

El salario mínimo vital en Ecuador, en 1968, estaba en 600 sucres, es decir, era menos del 3% de los más de 20.000 sucres que ganaba el administrador en 1965. A esto se suma que los obreros(as) de la Industrial Algodonera habían pasado tres meses sin trabajo ni paga. Asimismo, antes del

cierre de la fábrica, por pedido de sus jefes habían bajado sus turnos y su sueldo a la mitad. Interpretar estas voces, durante las Brigadas, seguramente brindaba la capacidad de generar un contrarrelato al que los estigmatizaba como “arrastradores”, y a la vez, revertir la culpa hacia el regente de La Industrial Algodonera.

Es evidente en los testimonios del acontecimiento que en un momento dado no se diferenció entre los accionistas y a quien ellos contrataron para dirigir la fábrica. La posición de Villageliu era de intermediario entre las demandas de los obreros(as) y las decisiones de sus jefes, en las fuentes es evidente que tenía poca autonomía para administrar la algodonera. Algunas frases del testimonio perviven en las memorias de lo que es hoy el Complejo cultural Fábrica Imbabura, la prensa del siglo veintiuno repite que Villageliu dijo: “estos son perros que ladran, pero no muerden” y es un testimonio que aún se lee en la prensa.

Filiberto Muñoz, en el juicio, justificó el hecho al ya no ser esclavos de España y poder hacer justicia con mano propia (en Posso, 2021, 273). Es interesante ver la relación que se realiza entre obrero sin salario y esclavo, así como entre explotador y colonizador. Cabe señalar que los propietarios y regentes de la Industrial algodonera y otras fábricas de la época eran casi siempre extranjeros españoles, judíos o de la costa asiática que linda con el mar Mediterráneo, mientras que los obreros tenían en un origen campesino y en algunos casos también indígena. La industria no logró un verdadero desarrollo durante esos años, pues el país continuó siendo principalmente agroexportador.

En los símbolos y memorias de Atuntaqui se aprecia un autorreconocimiento como descendientes de grandes guerreros, los Shyris. Aunque su existencia ha sido puesta en duda desde inicios del siglo XX, al ser considerada como una invención del padre Juan de Velasco (González Suárez, Jijón y Caamaño), la batalla de Hatuntaqui construye un referente fuerte para la localidad. Conmemoraban, como se aprecia en la foto 6 el haber sido capaces de enfrentarse al imperio Inca y, durante su caída, en la última batalla, llenar un enorme lago de sangre (Yaguarcocha: yaguar sangre, cocha agua), sin doblegarse. Su himno (1962) coloca a la rebeldía como un valor, habla de la epopeya de Hatuntaqui y de su sangre de volcán vertida en el lago. Quizá en los referentes culturales de rebeldía sea posible encontrar otra explicación. Como en la foto, esta autorrepresentación habla de un pasado glorioso de prosperidad que se pierde, como se perdió la fábrica.

El considerar ya no ser esclavos habla de otro referente muy presente en el horizonte cultural de la época, la invasión y explotación de las comunidades. Parte de la tensión podía deberse a la racialización de la pobreza. Las descripciones acusatorias “eran morenos”, “medio longos” son racistas. Al describirlos como un acto de posesión diabólica, Posso los confronta con los valores que, a través de las obras de teatro, conciertos, beneficencia y la escuela de los Hermanos Cristianos el párroco de Atuntaqui, Heriberto Rocha, había sembrado durante las décadas de 1930s – 1940s. Estas acciones ansiaban que los trabajadores de La Industrial Algodonera sean parte del obrerismo católico. Curiosamente, desde el socialismo, las Brigadas de extensión de investigación también recurrieron al teatro como una forma de resemantización política y a la música como una manera de acercamiento social. Ambos procesos imaginaron un futuro político anclado a un pasado común y una espiritualidad compartida.

La acción social del obrerismo católico propendía, como explica Espinosa (2018), una convivencia armónica entre trabajadores y empleadores, mediante una recristianización obrera para evitar la lucha de clases y las huelgas socialistas, así como extirpar el personalismo liberal. Su táctica para sostener la armonía social era gestionar formas de beneficencia con el pueblo, de forma paternalista y patriarcal. Siguiendo las ideas de Espinosa, se puede comprender porqué La Industrial Algodonera era dueña de la radio local La Voz del Obrero y dotar de sentido a las múltiples fotografías compiladas por Posso. Es posible imaginar que quienes conformaron las brigadas accedieron a estas fuentes fotográficas además de los testimonios.

El 2 de julio fueron apresados dirigentes obreros y varias personas que no tenían nada que ver con la muerte del regente. Según el catálogo del Complejo Cultural Fábrica Imbabura, los administrativos de la industria se escondieron en el campo y en otras ciudades luego del arrastre. Villageliu fue velado en casa de uno de un funcionario en Ibarra, quien compró el ataúd. La policía y guardias contratados por los dueños resguardaron los bienes de la fábrica y más de 600 personas se quedaron en la desocupación, 240 no cobraron su jubilación forzada, por ello. Muchos intentaron buscar trabajo en otras ciudades, sin conseguirlo por estar estigmatizados como arrastradores (s.a. 2016, p. 84 - 85). Se aprecia que los funcionarios administrativos no participaron en el hecho, seguramente porque no dejaron de trabajar y conocían de cerca la situación de la fábrica.

El nuevo teatro latinoamericano

En Ecuador, el Nuevo Teatro Latinoamericano (NTL) se inició a partir de la década de 1960 inmerso en relaciones cercanas entre arte, política y sociedad. Tradicionalmente se le ha atribuido este punto de inflexión al Teatro Popular y el Teatro Ensayo creados por el director italiano F. Paccioni dentro de la Casa de la Cultura Ecuatoriana (CCE). De esta forma, esta figura se ha monumentalizado invisibilizando prácticas previas y procesos actorales coetáneos que fueron descalificados por él. Si bien los grupos de la CCE se autodefinieron como Nuevo Teatro Ecuatoriano, esta institución no contaba con una legitimidad fuerte a pesar de ser una de las pocas que gestionaba a las artes el país. Por otra parte, es claro que desde la UCE Sixto Salguero ya hacía un teatro político con foros públicos desde una década anterior.

El NTL de la CCE tenía finalidades extra-artísticas, algunas similares a sus antecesores del realismo social como el ser comprendido y comprendido por el pueblo a quien explicaban una problemática de forma pedagógica. Además, buscaron una relación con los sindicatos, partidos políticos, campesinos, artesanos y obreros que a su vez eran los espacios donde presentaban sus obras e intentaron generar conciencia de clase. Lo que los diferencia es que varios grupos del NTL intentaron transformar en pequeños fragmentos la realidad, al tiempo que se tejieron redes que permitieron latinoamericanizar la creación colectiva, como el método principal de formación de guiones, aun cuando se cuente con un texto previo como un libro clásico; se improvisaba, en grupo, alrededor de la literatura o de la vida.

En América Latina desde los años cincuenta estaba presente en los grupos emergentes un teatro social y político que respondía a las graves crisis que se vivían en la región y que tuvo un correlato en Ecuador. El NTL se caracterizó por ser un espacio popular, militante, de creación colectiva y por sus expresiones escénicas gestuales no verbales. Su enlace con el teatro épico de Bertolt Brecht logró situar su metodología del distanciamiento y la toma de posición como una forma de conocimiento en el contexto continental. Siguiendo a Brecht, para conocer es importante implicarse en el asunto, pero a la vez mantener una distancia crítica para enunciar. Es un movimiento constante de acercamiento y separación. Ante todo, procura tener una relación más directa con su entorno social y político en términos de contrainformación. En su obra confronta la historia de un sujeto con minúsculas, con la historia del mundo entero con mayúscula y plantea así el problema de la historicidad (Didi Huberman, p. 10 - 17). Escudero en

sus escritos se autorreconoce como heredera de Brecht, en su texto para *La Última Rueda* (1975) explica que esta metodología puede llevar a formar al hombre nuevo en sus valores éticos y políticos, para que de allí nazca un nuevo teatro.

El NTL abordaba problemáticas, cotidianidades, tradiciones y elementos populares locales. Se basó en la observación de la vida social, en la dialéctica que permitía evidenciar las contradicciones sociales y la representación de las correlaciones humanas, sin perder de vista que se trata de una narrativa, recurriendo a veces al tomar distancia y al extrañamiento, propios de Brecht.

En este sentido, para muchos, el teatro era “concebido como un agente de cambio social y un proyecto utópico para transformar la realidad. En este punto, los actores y actrices expresaban, de diversas maneras y con varias intensidades, ese compromiso” (Rocha, 2022). Por ello, en épocas de dictadura algunos miembros del NTL, entre estos, María Escudero, fueron vistos como sospechosos de fomentar la insurrección, varios docentes fueron expulsados de universidades y desterrados. Lo mismo aconteció con músicos de la Nueva Canción Latinoamericana y con representantes de otras artes, por ello, el exilio era muy común.

Varias obras del NTL partían de la identificación de un problema social sobre el cual trabajar. Los miembros del grupo asumían todos los roles escénicos, por ello, su trabajo devino en una estructura particular y a su vez, generaron redes sociales y políticas que les permitieron enunciar discursos emancipatorios. En su dramaturgia la historia operaba como cuestionadora del presente y como una forma de radicalizar su lugar de enunciación, lo que presuponía un trabajo siempre experimental, con una metodología de investigación e interpretación propia. Como describe Clark, “las ideas marxistas construyeron la base de los debates sobre el papel que debía desempeñar el arte en el cambio social” (2000, p. 15) y por esto requería ser accesible para la audiencia al reflejar sus preocupaciones, expresar sus intereses de clase y abordar temas cotidianos (2000, p.87). Todo esto dentro de un arte militante y experimental que percibe al mundo como injusto y a su labor como necesaria. La temática, lugares de presentación y destinatarios del NTL lo diferenciaban del teatro “oficial” entonces visto como un espectáculo.

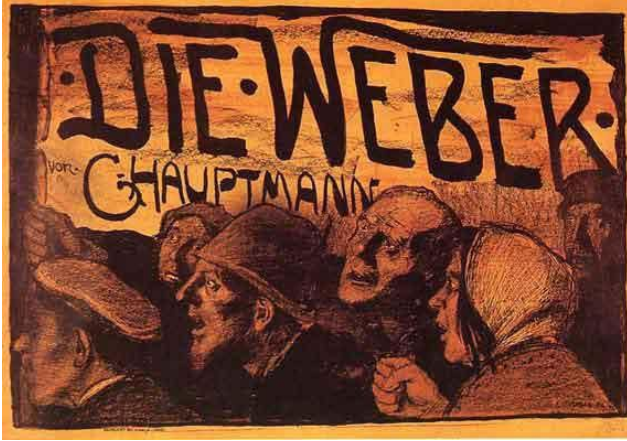


Figura 5: Cartel de Los tejedores, publicado en 1892, para la obra de Gerhart Hauptmann, realizado por el pintor austrohúngaro Emil Orlik.

Fuente: Tomado de: https://es.m.wikipedia.org/wiki/Drama_social#/media/Archivo%3ADie_Weber_1897_by_Emil_Orlik.jpeg

Antes de la experiencia de Silva y Escudero, el Taller de Teatro Ensayo dirigido por Antonio Ordóñez había montado *Los Tejedores* (obra realista alemana escrita por Gerhart Hauptmann, y considerada por algunos críticos como la primera obra moderna de contenido social, 1892), con personajes cuyo nombre fue cambiado por nominaciones hispanas y apellidos propios de Atuntaqui, para remarcar el parecido de la trama con lo acontecido en Atuntaqui⁸. Esta creación igualmente fue presentada en Atuntaqui con un foro posterior (Entrevista personal a Ordoñez, marzo 21, 2020). En este ejercicio, a través de la ficción se construyó una narrativa para comprender una realidad local y fue también un intento de resemantizar la percepción acerca del acontecimiento histórico. Si bien este fue un antecedente, el proceso de Silva y Escudero creó colectivamente una dramaturgia mediante un contacto entre los testimonios de la comunidad de Atuntaqui, los estudiantes de teatro y artes plásticas y la experiencia de ambas docentes y esto marcó un punto de inflexión en el teatro local.

⁸ En este modelo de teatro, las ficciones creadas pueden comprenderse como representaciones visibilizadoras de una realidad que desean denunciar y transformar. Esto incluso cuando se seleccionan dramas provenientes de la historia del teatro, por ejemplo, con *Fuenteovejuna* de Lope de Vega, se trasladó la trama de opresión y emancipación de la narrativa del Siglo de Oro al contexto quiteño de los setenta. A estas selecciones se suman las creaciones colectivas que partían de la observación atenta y la vivencia de quienes las compusieron y llevaron a las tablas, y que configuraban relatos cercanos a la vida social de barrios pobres, campesinos, huelgas o fábricas.

En 1978, María Escudero propuso escribir un libro acerca de las prácticas teatrales continentales de su tiempo (Of. 13 de febrero de 1978), cuyo título era *Creación colectiva, una propuesta desde América Latina* (Of. 22 de febrero de 1978. No fue publicado), pero da cuenta de una visión continental acerca del NTL en el cual sus prácticas docentes y escénicas estaban inmersas.

Las brigadas de extensión de investigación



Figura 6: María Escudero, Franklin Rodríguez, Sonia Ampuero, Manuel Salgado en el proceso de discusión acerca de los testimonios e improvisación teatral.

Fuente: Julio García Romero, entonces estudiante de Diseño Teatral (FAUCE), Archivo de medios alternativos de la Universidad Andina Simón Bolívar.

Escudero había sido entrevistada por la FAUCE cuando dirigía el LTL, y desde entonces proponía representar la realidad para luego modificarla, alterando de esta manera, los valores de los espectadores. Igualmente escribió que, “Para formar el nuevo actor, hay que comenzar por formar el nuevo hombre” (en *La Última Rueda*, 1975). Es decir, que no bastaba con interpretar un personaje, sino con reformular el concepto de lo humano. Además, la representación fue vista como productora de un sentido, no como una mimesis de la realidad, sino como un algo más, capaz de abrir las puertas (espaciar) un nuevo mundo dilatado mediante la percepción, la razón y la emoción.

Su método de creación colectiva durante las *Brigadas* fue la improvisación sustentada en la investigación realizada en la comunidad con la finalidad de generar un archivo testimonial alrededor del cual reflexionar e interpretar lo recabado para descifrar la realidad. Su propósito fue realizar una obra que la critique y la ponga en tensión la voz oficial y generando contrainformación. El alegato de Atuntaqui sirvió como fuente para un ensayo experimental constante dentro de las aulas de la FAUCE, por ende, la trama estaba constantemente abierta a nuevos cambios, según las formas creativas y las ideas políticas que el grupo adopte.

Las dramaturgias de Escudero tenían componentes cinematográficos ya que en sus propias palabras: “el pueblo no conoce el lenguaje teatral, ya que el teatro se ha alejado de lo real, y en cambio sí conoce el lenguaje cinematográfico, que frecuente más” (1972, 23). Postura que mantuvo por un largo tiempo y que seguramente se aplicó en Atuntaqui. A la vez, esta idea acerca del lenguaje permite ver que a pesar de su discurso desjerarquizador, en su deseo de hacer más didáctica la obra para el espectador que a veces, como en Atuntaqui, había contribuido a crear la obra, edificaba una diferencia entre el director intelectual y el pueblo.

Los ejercicios que encontré en los archivos de la Escuela de Teatro dan cuenta de que lo que usualmente entendían por realidad eran las dinámicas de explotación laborales, la vida doméstica de familias pobres y los problemas sociales. Es decir, se trataba de una realidad muy específica. Esta práctica se asemeja a la idea brechtiana de tomar distancia para tomar una posición que conduzca a un conocimiento desde donde actuar. Educar y concientizar a los sectores populares parte de una estructura vertical que también es paternalista. De hecho, con otros docentes, los estudiantes iban al mercado a mirar los comportamientos, escuchar los diálogos, etc., y luego los interpretaban, mediante la improvisación, como un ejercicio de aula. Entonces, la improvisación como un método para llegar a la creación era bastante común.

En las *Brigadas de Extensión de Investigación* se concibió la investigación de campo como un proceso de ida y retorno. Al ir a buscar información, también presentaban sketches teatrales, música protesta o retratos en la plaza para ganar la confianza de la comunidad. Esta forma de trabajo reestructura la forma de comprender la autoría de la obra de arte, pues todos los miembros del grupo analizan los testimonios e improvisan posibles fragmentos de la obra. Al recoger una polifonía de voces que relatan los hechos desde su experiencia vital, su obra constituye una forma de denuncia. A. Giunta explica que hay gestos implican que el artista se convierta

en intelectual, se comprometa con la realidad política, debata sobre las formas correctas de la estética y busque una solución que supere las contradicciones. (Giunta, 2001, p. 336). Esta descripción dialoga ampliamente con el ejercicio realizado en Atuntaqui, cuyas improvisaciones se construyeron en medio de un diálogo estético, ético, social y político.

En Atuntaqui se planteó esta interacción entre teatro y vida social de la comunidad para que este intervenga en la esfera pública. Su puesta en escena propuso derribar los valores de respeto al rango, cuya aura de autoridad había caído con la muerte del regente. Este gesto artístico buscó coherencia en el arte y su función social.

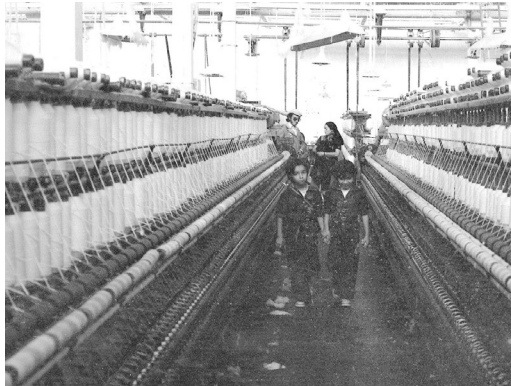


Figura 7: Exestudiante de teatro Franklin Rodríguez y pobladores de Atuntaqui en la Fábrica Imbabura.

Fuente: Julio García Romero, entonces estudiante de Diseño Teatral (FAUCE), Archivo de medios alternativos de la Universidad Andina Simón Bolívar.



Figuras 8 y 9: Presentación de la obra final en Atuntaqui.

Fuente: Julio García Romero, entonces estudiante de Diseño Teatral (FAUCE), Archivo de medios alternativos de la Universidad Andina Simón Bolívar.

Escudero renunció a la Escuela en enero de 1979 mediante oficio enviado desde España⁹, luego de que el gobierno argentino reciba información de que ella trabaja en la FAUCE, y ella una llamada contándole que la iban a buscar. Eso fue un poco antes del estreno de la obra de Atuntaqui, dejando la dirección en manos del estudiante Franklin Rodríguez, quien conserva el guion de todo el proceso (Entrevista con Rodríguez, febrero 19, 2020), y años más tarde describió la

experiencia interdisciplinaria realizada por estudiantes de las Escuelas de Teatro y Artes Plásticas en Atuntaqui, sobre las motivaciones que llevaron a los habitantes de este pueblo a hacerse justicia por su propia mano, ante los abusos del capataz de la fábrica, sobre la cual giraba la vida de todo el pueblo. En este trabajo tuvo ya su participación, aunque no tan destacada como se esperaba, la directora argentina María Escudero, que había realizado una experiencia “modelo” en este tipo de teatro. (Rodríguez, en línea, 1995)

Es interesante leer que describe a Villageliu como un capataz abusivo, haciendo referencia a la herencia hacendaria. Se aprecia que el cierre afectó por largo tiempo la vida en Atuntaqui, ya que concomitantemente con la fábrica el poblado se urbanizó y cambió la vida de sus habitantes. El texto permite ver que la muerte del regente fue representada, luego de lo leído, visto y escuchado, como un acto de justicia frente al poder que oprime. En este sentido, la relación arte, política y comunidad tenía una finalidad compartida por Brecht que era la toma de conciencia de clase, para desde allí actuar, aunque sin percibir del todo las contradicciones, complejidades e impurezas de los testimonios y de la historia misma que no es una lucha entre buenos y malos.

Por otra parte, la obra se montó con Escudero fuera del país, por ello, no pudo concluir con la dirección ni estar en el montaje final, de allí que su participación no sea tan destacada. Es decididor que para este trabajo no confió en ningún colega docente, sino a un alumno que formaba parte del proceso que fue una experiencia “modelo”, es decir, una forma de espaciar un mundo mediante la técnica.

Luego de esto, Rodríguez fundó y dirigió el TEU, Teatro Estudio Universitario, que era un centro de investigación, experimentación y difusión del hecho teatral y explicó que ellos son partidarios de la creación colectiva porque esta le devuelve la dignidad al teatro. Procuran vincular la teoría

9 Franklin Rodríguez anota que a todo estudiante que protestaba contra la misma Escuela se le decía chino, e incluso, algunos profesores exiliados que habían militado en el socialismo, como María Escudero o Carmen Silva, los tildaban así (Entrevista, febrero 19, 2020). El LTL que viajó con Escudero a Quito contrastaba con otras maneras de comprender el teatro en La Escuela. Al renunciar consiguió trabajo en una editorial española y retornó a Ecuador luego, para continuar haciendo teatro.

con la práctica en un teatro popular y realista “porque el teatro surge en el pueblo y es él quien lo forja y lo construye”. Es más, el arte debe reflejar la realidad, pero hacerlo con un alto valor estético (Rodríguez, *El Comercio*, 16 de septiembre de 1979).

Algunos estudiantes que participaron de las Brigadas replicaron esta experiencia, por ejemplo, en el TEU con Rodríguez realizaron varias obras teatrales con las comunidades indígenas amazónicas y particularmente con obreros(as) que sobrevivieron a la masacre de Aztra, en cada uno, aplicaron procesos de creación colectiva.

Finalmente, del proceso de creación colectiva de Atuntaqui quedó, por un tiempo, una forma de trabajo articulada entre las dos carreras, ya que estudiantes de Artes Plásticas colaboraron en la realización de escenografías que surgían dentro del Taller de Práctica Escénica, que se abrió en 1979, que siguió la metodología del NTL.

Referencias

- Anónimo. (2016). Catálogo del Complejo cultural Fábrica Imbabura, Ministerio de Patrimonio, Ministerio de Cultura, Municipio de Antonio Ante, Senecyt.
- Calderón, Dina. (1976). Más azúcar para la vida. *Revista la última rueda*, N. 2. Quito, Universidad Central del Ecuador, agosto - septiembre de 1976.
- Clark, T. (2000). *Arte y propaganda en el siglo XX, La imagen política en la era de la cultura de masas*. Madrid: Akal.
- Cosentino, I. R. (1967, 28 de marzo). María Escudero: una voz sin concesiones, Sección “Comentando Discos”. *Revista Folclore* N° 143. En línea: <http://revistafolclore.com.ar/maria-escudero/>
- Escudero, M. (1975). A propósito de la formación del actor. *La Última Rueda*, N. 1, Quito, Editorial Universitaria.
- Escudero, M. (1972). El asesinato de x en Casa, Teatro latinoamericano de Agitación, La Habana Cuba. Casa de las Américas.
- Escudero, M. (s.f.). *Programa Analítico*, propuesto por María Escudero, (Práctica escénica).
- Espinosa, C. (2018). “Repensar la derecha: democracia cristiana, corporativismo e integralismo en Ecuador en la entreguerra (1918-1943)” en revista *Historia* 396, Valparaíso v. 8, n. 2, p. 55-90, jul-dic.
- Luzuriaga, G. (1980). La generación de los 60 y el teatro. *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, Numéro consacré à l'Équateur, n° 34, 161-165. doi: 10.3406/carav.1980.1507).
- Musitano A. y Zaga N. (2017). Del Departamento de Arte Escénico al Departamento de Teatro. En A. Musitano (Comp.) *Teatro, política y universidad. El departamento de teatro, un escenario moderno Córdoba, 1965-1975*. Editorial Filosofía y humanidades UNC y Filo UBA. P. 34 – 105.

- Novoa, C. (1995, 26 de julio). Entrevista con Carmen Silva. *El Hoy, Quito*.
- Oña-Serrano, A, et al (2018). Aproximación al pensamiento crítico de la visión Taylorista: Caso fábrica Imbabura. *Revista Ciencia UNEMI Vol. 11, N° 27, agosto 2018, pp. 66 - 77 ISSN 1390-4272 Impreso ISSN 2528-7737 Electrónico <http://dx.doi.org/10.29076/issn.2528-7737vol11iss27.2018pp66-77p>*
- Pacchioni, F. “Informe de labores teatrales, período comprendido: enero de 1964- abril de 1966”, en revista de la Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión N° 24.
- Pacchioni, F. (1976). *International theatre informations interntional*, enero, febrero.
- Posso, M. (2008). *Fábrica textil Imbabura. ¡La historia! Y los acontecimientos más relevantes de Antonio Ante*. Quito. Cámara ecuatoriana del libro, núcleo Pichincha.
- Posso, M. (2021). La historia no contada de la muerte del técnico José Vilageliu, Atuntaqui 1 de julio de 1965. *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, vol. XCIX, N°. 206-B, julio - diciembre 2021, *Academia Nacional de Historia*, 2021, p. 259-286.
- Rocha, S. (2022) “¡Y ahora, actriz! Las mujeres en la Escuela de Teatro de la Universidad Central (1974-1984)” en Rocha coordinación científica, *Irruptoras: Las mujeres en la Universidad Central (1921-2021)*. Quito, Editorial Universitaria.
- Rodríguez Abad, F. Tres décadas de teatro ecuatoriano (1960 - 1990). Búsqueda de una expresión nacional, Sira design, 1995, en línea: <http://www.freies-theater.de/probespan.html>
- Tinajero F. (1976). Teatro popular y populismo. *Revista la última rueda, N. 2. Quito, Universidad Central del Ecuador, agosto - septiembre de 1976*.
- Vargas. I. (1984). “El teatro: su situación actual y sus perspectivas,” en: *Cultura*, VI, no 18 (enero- abril
- Vázquez, J. (1979, 16 de septiembre). *El Teatro Estudio Universitario en Puerto Rico*.

Patrimonios y soberanías

¡Para hacer parir el agua!

Existencias y resistencias para la consolidación de los sistemas comunitarios de agua en Gualaceo, Ecuador

Estefanía Palacios-Tamayo
Ecuador/Universidad de Cuenca

Introducción

La razón de ser de esta ponencia es resaltar el papel histórico de las y los líderes campesinos e indígenas de Gualaceo por la reivindicación de su derecho al acceso, uso y gestión comunitaria del agua potable y de riego desde las primeras etapas de la segunda reforma agraria de 1973 hasta la actualidad. En este contexto, comenzaremos caracterizando física y demográficamente los dos sistemas comunitarios de agua (SCA) seleccionados para esta investigación, es decir El Carmen de Jadán y Tacan Zhizhio. En lo posterior, se desarrollará brevemente la historia de la gestión comunitaria del agua en Ecuador, desde la época precolonial hasta

el proceso de institucionalización, debacle y posterior desaparición de la Secretaría Nacional del Agua (SENAGUA) y sus efectos en la convergencia de los SCA. Finalmente, explicaremos el proceso histórico y comunitario que permitió la creación, consolidación y reconocimiento legal de los dos SCA usados como estudio de caso. Aquí hacemos énfasis especial en destacar las memorias de resistencia de las y los actores locales contra herencias coloniales y hegemonías estatales que impidieron durante años acceder al manejo de sus tierras-aguas.

Descripción del sitio de estudio

El Carmen de Jadán y Tacan Zhizhio son comunidades rurales que forman parte del cantón Gualaceo¹. Este cantón está ubicado a una distancia de 35 kilómetros de la ciudad de Cuenca perteneciente a la provincia del Azuay, sureste ecuatoriano. Según el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC) la población total de Gualaceo en el año 2010 fue de 42.709 habitantes, de los cuales 65% vivían en zonas rurales y el 45% en zonas urbanas. Actualmente, en promedio el 80% de la población rural del cantón sufre pobreza por necesidades básicas insatisfechas (NBI) (Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal GAD de Gualaceo, 2021). En este sentido, en las comunidades de El Carmen de Jadán y Tacan Zhizhio el indicador de NBI alcanza el 51,20% de su población (GAD de Gualaceo, 2021). De estos habitantes rurales, el 32% se autoidentifican como indígena kichwa de la sierra sur (INEC, 2010).

De acuerdo a la Secretaría Nacional del Agua (SENAGUA), Gualaceo es uno de los cantones del Azuay con mayor cantidad de juntas de agua potable en un solo territorio (2019). SENAGUA indica que este cantón cuenta con más de 80 sistemas de agua comunitarios. En este sentido, el PDOT del GAD de Gualaceo (2022) señala que las juntas de agua representan el espacio organizacional comunitario con mayor número de usuarios y por lo tanto con una influencia política y social muy importante sobre la población campesina.

El Carmen de Jadán

La comunidad El Carmen de Jadán se localiza en la parroquia rural Jadán a 18,86 km de la ciudad de Cuenca. Según las últimas proyecciones

¹ Gualaceo tiene una superficie de 345.48 km² y está conformado por ocho parroquias rurales que son: Mariano Moreno, Daniel Córdova Toral, Luis Cordero Vega, Remigio Crespo Toral, Jadán, Zhidmad, San Juan y Simón Bolívar; y la parroquia central que lleva el mismo nombre (Minga, 2018).

poblacionales, esta comunidad tiene 2.050 habitantes (INEC, 2010). El Carmen de Jadán está ubicado dentro de las cuencas hidrográficas de Chichin y Jadán. Las vertientes de agua, en su mayoría de origen subterráneo, provienen del bosque protector Aguarongo (Minga, 2002).

Su población se dedica principalmente a actividades agrícolas y ganaderas, sin embargo, uno de los trabajos que más realizan sus mujeres rurales y que no está reconocido como una actividad laboral por el INEC, es la medicina ancestral. Más del 85% de las mujeres campesinas de El Carmen de Jadán usan sus huertos familiares para sembrar, cosechar y vender plantas medicinales y comercializar sus servicios ancestrales de limpia y sanación en diferentes mercados locales (Palacios, 2023).

Tacan Zhizhio

La comunidad Tacan Zhizhio se localiza al noreste de la cabecera parroquial rural San Juan del Cid. Esta comunidad se encuentra dentro de la microcuenca del río Santa Bárbara que ocupa un total de 2850,93 hectáreas, lo que representa un total de 79,61% del territorio de Gualaceo (Minga, 2002). Esta comunidad se localiza en la microcuenca del Río Jadán con 5,03 hectáreas, 0,14 % del territorio parroquial (GAD Gualaceo, 2010). En este sector se presentan periodos largos de estiaje, principalmente desde los meses de septiembre hasta diciembre. Esto ha ocasionado que se suspenda el servicio de agua para consumo y riego durante varios días.

Historia de los sistemas comunitarios de agua en Ecuador

Época pre-hispánica

Las grandes sociedades prehispánicas en el Ecuador se asentaron cerca de recursos hídricos estratégicos, por ejemplo, los mantos huncavilca se ubicaron en la cuenca del río Daule en Guayaquil y los Kañaris desarrollaron su civilización cerca de los cuatro ríos (Tomebamba, Yanuncay, Tarqui y Machángara) en Cuenca (Martínez, 2017). Silverblatt (1990) afirma que “los sistemas hidráulicos de las culturas prehispánicas combinaban funciones de drenaje y riego y estaban orientados a la producción agrícola para optimizar el uso de la tierra y el agua” (p. 23). De acuerdo a Delgado (2011) los sistemas de drenaje prehispánicos, como las terrazas de cultivo y los camellos demostraron ser técnicas de hidroingeniería efectivas para mejorar la producción agrícola a lo largo de los Andes.

Época colonial

Durante la colonia, el agua se convirtió en un bien privado y estuvo administrado en su totalidad por los españoles. Récalc (2007) señala que a inicios de la época colonial pocos terratenientes poseían infraestructuras de agua y riego, y por lo tanto, el derecho de agua potable estaba restringido y prohibido en muchos casos para los indígenas y negros. Una de las principales revueltas indígenas en la época colonial se debió al limitado acceso y a las largas distancias que debían recorrer para obtener agua tanto para consumo como para riego de sus cultivos (Silverblatt, 1990).

Época republicana y moderna

La primera ley de aguas creada en 1832 tuvo como objetivo regular la distribución de aguas y acequias comunitarias (Martínez, 2017). En 1902, el gobierno ecuatoriano inició la construcción para el abastecimiento y canalización de agua; esos proyectos se habían financiado con una serie de impuestos que se pusieron por la comercialización de alcohol brandy y el cuero de exportación (Récalc, 2007).

En 1936 se publicó una nueva ley de aguas. Esta ley fue importante porque incorpora normas más precisas sobre el acceso y la gestión del agua. Según Martínez (2017) y Récalc (2007), en 1944 el gobierno ecuatoriano incorporó el Fondo Nacional de Riego para incrementar las construcciones de sistemas de riego extensivo y obras hidráulicas. En 1967 se formó el Instituto Nacional de Recursos Hidráulicos (INERHI). Este instituto era responsable de la entrega de concesiones y la administración de los derechos de agua. Estas leyes no eran claras sobre la propiedad del agua. Por lo tanto, el agua también podría considerarse un bien privado (Isch y Zapatta, 2010). En 1972 se emitió una nueva ley de aguas, declarando que el agua sería propiedad del Estado (Martínez, 2017).

El gobierno ecuatoriano realizó dos reformas agrarias y de colonización, una en 1964 y otra en 1973. La segunda reforma agraria se centró en distribuir la tierra, agua y otros recursos naturales como los bosques o áreas protegidas a la población indígena y campesina cuyas tierras fueron despojadas durante la colonia española (Jordán, 2003). El proceso de la reforma agraria consistió en dividir los latifundios del país para promover la agricultura local, principalmente campesina e indígena, sin embargo, se presentaron una serie de irregularidades a la hora de dividir los terrenos (Isch y Zapatta, 2010). La sobre explotación de la tierra-agua durante la época colonial provocó el agotamiento de las mejores tierras del callejón interandino

ecuatoriano y el riesgo de que apreciables extensiones de tierra de la Costa pasen a convertirse en inmensos eriales gracias a la deforestación masiva y prácticas culturales inadecuadas (Jordán, 2003). Por lo tanto, las tierras potenciales para la agricultura, con disponibilidad de fuentes de agua, no siempre fueron entregadas a los grupos indígenas y algunas de ellas quedaron en manos de los grandes latifundistas (Martínez, 2018).

A finales de los años setenta, la gestión del agua por parte del estado central entró en debate porque la población rural requería agua para producir sus tierras. En consecuencia, la gestión del agua potable recae en los gobiernos locales (municipalidades), que concentran sus servicios en las zonas urbanas, dejando desatendidas las zonas rurales (Boelens, Perreault y Vos, 2018). A finales de los años setenta, los pueblos indígenas, nacionalidades y grupos rurales organizados crearon los sistemas comunitarios de agua (SAC) con la finalidad de ser reconocidos legalmente como espacios sociales de manejo del agua y así obtener apoyo de instituciones del estado y organizaciones no gubernamentales (NGO's).

Época moderna: Secretaría Nacional del Agua (SENAGUA)

Antes de la publicación de la ley orgánica de recursos hídricos, usos y aprovechamiento del agua (LORHUA) en el año 2014, la SENAGUA ya funcionaba como la autoridad nacional del agua en Ecuador (Martínez, 2018; Tamayo 2017). En el año 2008, el gobierno de Rafael Correa consideró importante la creación de una institución que atendiera los problemas y necesidades del sector hídrico con mayor énfasis en la gestión comunitaria del agua. SENAGUA desarrolló políticas con visión ecosistémica y sustentable influenciadas por la gestión integrada de recursos hídricos (Palacios, 2020). Este enfoque incluye la gestión de los recursos naturales, la protección del medio ambiente, los derechos humanos, ciudadanos y naturales de acceso al agua y las actividades económicas y sociales que aprovechan estos recursos (Tamayo 2017). SENAGUA estuvo a cargo del registro y funcionamiento de los sistemas comunitarios de agua a nivel nacional. Esta institución elaboró una serie de normativas para homogeneizar criterios y generar un sistema único de registro de sistemas comunitarios de agua (Martínez, 2018; Tamayo 2017). Además de regular los SCA, SENAGUA (2019) se encargó de elaborar el Plan Nacional de Recursos Hídricos y el Plan de Gestión Integral de Recursos Hídricos por cuenca hidrográfica; y aprobar el planeamiento hidrológico nacional.

Época actual: La debacle de la gestión integral del agua en Ecuador

Durante el gobierno del presidente ecuatoriano Lenin Moreno hubo más de cinco ministros de medio ambiente y varios representantes de SENAGUA (Acción Ecológica, 2020). Según Mongabay Latam (2017) “los continuos cambios de ministros de medio ambiente muestran la debilidad ambiental, institucional en el gobierno de Moreno y la imposibilidad de tener una política pública a largo plazo en conservación y planificación socioecológica”. El 4 de marzo de 2020, a través del decreto ejecutivo 1007, Moreno dispuso la fusión del Ministerio del Ambiente (MAE) y la Secretaría del Agua (Senagua), creando el Ministerio del Ambiente y el Agua.

Guillermo Lasso asumió el cargo de presidente del Ecuador en mayo del año 2021 hasta mayo de 2025. En la actualidad, el Ministerio de Medio Ambiente, Agua y Transición Ecológica es la principal entidad gubernamental en administrar los SCA a nivel nacional. Sin embargo, los pobladores de los SCA de El Carmen de Jadán y Tacán Zhizhio coinciden en que no hay ningún tipo de contacto entre los SCA y el gobierno desde que se eliminó la Senagua en el año 2020. “El gobierno anterior aprovechó la pandemia para hacer una serie de cambios, entre estos cerrar la Senagua, nosotros ni enterados. Desde entonces no tenemos contacto con ningún representante del gobierno, nadie nos avisa nada” (Don Pedro, presidente del sistema comunitario de agua de El Carmen de Jadán).

Historia del SCA de El Carmen de Jadán

Don Juan Rodrigo es uno de los habitantes más longevos y el primer presidente del sistema de agua de la comunidad de El Carmen de Jadán. Entre su memoria guarda varios momentos importantes sobre la gestión del agua durante los últimos noventa años. Desde el inicio de nuestra conversación, Don Juan tenía claro que el manejo y administración del agua comenzó antes de la llegada de los españoles: “Esto de la gestión del agua no es algo que trajeron los españoles. Nuestros antepasados indios ya usaban largos canales para el riego de los cultivos, que después lo usaron los españoles, luego los hacendados y finalmente llegaron nuevamente a nuestras manos”. A inicios del siglo pasado y hasta los años 50, en el lado occidental de Gualaceo, la tierra estaba en manos de grandes haciendas y los campesinos-indígenas eran huasipungeros de hacienda (Sánchez, 2002). Según Don Juan, el acceso al agua en El Carmen de Jadán no siempre fue fácil.

Me acuerdo de que mis abuelos y tátara abuelos contaban que habían sufrido mucho desde niños para conseguir agua. A inicios de 1900, mis antepasados tenían que trabajar duro en los huasipungos donde recibían golpizas y humillaciones. Los hacendados asignaban a los indígenas, tierras secas y lejanas de las fuentes de agua, entonces ya se imaginará lo que pesado que es caminar largas distancias cargando agua (Don Juan).

La participación de los antepasados en procesos para la reivindicación de los derechos de tierra-agua y la consolidación de los SCA como organizaciones sociales y políticas representa un elemento esencial y recurrente en la memoria de los habitantes de El Carmen de Jadán. Para la población campesina e indígena en Gualaceo, un líder es quien participó ya sea como parte del directorio o como mano de obra para la construcción de los primeros sistemas de agua potable y riego.

El proceso de reforma agraria en la parte oeste del cantón Gualaceo (donde se ubica El Carmen de Jadán) inició según Jordán (2003) hacia los años 1950, cuando grupos de campesinos denominados “libres” de la Sierra Sur, compraron tierras de las haciendas mediante la conformación de cooperativas que en lo posterior fueron consideradas como “comunidades” o “comunales” con acceso a tierras en la parte alta de las montañas. Antes de la expedición de la primera ley de reforma agraria y colonización (1964), las parroquias del cantón Gualaceo como Jadán y Zhidmad, estaban conformadas por haciendas en proceso de división por herencia. Este proceso de desintegración de los huasipungos fue aprovechado por las familias campesinas que resistieron a través de la compra comunitaria de porciones de terreno para luego dividirse según su aporte económico (Brassel, Herrera y Laforge, 2008). Los huasipungueros² que accedieron a la tierra a partir de la promulgación de las Leyes de Reforma Agraria de 1964 y 1970, recibieron tierras que se encontraban en zonas altas en la montaña. Así, entre los años 1950 a 1975 se produjo un proceso de parcelación de todas las tierras altas en el bosque Aguarongo (Jordan, 2003; Brassel, Herrera y Laforge, 2008).

Fue muy difícil obtener buenos terrenos, es decir con agua, porque quienes dividían las tierras eran gente blanca, de poder y amigos de los hacendados, a nosotros nos dieron tierras malas y secas o sino nos daban tierras en el Bosque Aguarongo, que son tierras buenas, pero se supone hay que proteger y no usar para agricultura (Don Carlos, adulto mayor líder comunitario).

2 Huasipunguero era el trabajador de la hacienda que tenía derecho a una pequeña extensión de tierra denominada “huasipungo” en la que podía trabajar dos días por semana. El resto de la semana trabajaba para la hacienda.

Dentro del proceso de parcelación de tierras, un grupo familiar terrateniente acaparó gran parte del territorio que hoy es considerado zona de protección vegetal del bosque El Aguarongo y donde se encuentran varias fuentes de agua (Minga, 2002). Desde entonces hasta la actualidad la población de El Carmen de Jadán ha tenido una serie de conflictos entre esta familia terrateniente y el municipio de Gualaceo, es por esta razón que la gente de El Carmen de Jadán ha estado exigiendo al gobierno nacional y local el reconocimiento del territorio del bosque Aguarongo como propiedad comunitaria. Esta familia terrateniente mantiene una posición económica privilegiada que les ha permitido tener fuertes alianzas con las autoridades de los gobiernos municipales y ministeriales. A esto se suma que varios de los integrantes de esta familia son abogados por lo que manejan y manipulan la interpretación de las leyes a su conveniencia para evitar entregar las tierras-agua a la comunidad de El Carmen de Jadán.

Durante los años 1980 y 1990 la población de El Carmen de Jadán explotaba los recursos del bosque Aguarongo, principalmente talando árboles para la obtención de leña. En algunas áreas de la parroquia Jadán, “se ha notado una mayor deforestación debido a la tala del bosque nativo para extraer leña y carbón y para abrir nuevas áreas de cultivo” (Sánchez, 2002). Sin embargo, en la última década la población de El Carmen de Jadán se ha dedicado a la protección y conservación diaria de todas las fuentes hídricas que generan agua para la comunidad. Es más, la población sanciona severamente a quienes contaminan o dañan los recursos naturales localizados en el bosque El Aguarongo.

A inicios del siglo XX, la población de El Carmen de Jadán consumía agua a través de canales naturales o pozos de agua (Revilla, 2010). El agua de las canaletas era usada tanto para consumo humano como para consumo animal y riego. Sin embargo, a mediados del siglo XX, inició el proceso para la construcción de sistemas de agua potable para las comunidades orientales del cantón Gualaceo (Don Juan). Estos esfuerzos implicaron un trabajo en conjunto entre la comunidad de El Carmen de Jadán y varias organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales e instancias gubernamentales. El proyecto liderado por la fundación Rikcharina y la Unión Europea entre 1985 hasta 1990 logró entubar el agua corriente proveniente de los humedales de El Aguarongo y permitir el acceso a miles de personas de las más de veinte comunidades aledañas al bosque (Revilla, 2010; Minga, 2002).

La gente de El Carmen de Jadán comentan que después de varios años de lucha por ser reconocidos legalmente como sistemas de agua, varios

representantes comunitarios se organizaron para enviar una solicitud al Instituto Ecuatoriano de Obras Sanitarias (IEOS) encargado de llevar un registro de los SCA a nivel nacional, y fue finalmente el 23 de agosto de 1987 que la IEOS registró el SCA potable de El Carmen de Jadán. Según Don Juan, “este fue un momento histórico porque por fin podíamos usar nuestra agua a nuestra manera sin pedir permiso o dar explicaciones a los hacendados”.

En el año 2002, la fundación Rikcharina en conjunto con la delegación intercooperación Andes, Fundación Ecológica MAZAN, y la Unión Europea desarrolló el primer Plan de manejo del bosque protector de Aguarongo y su área de influencia (Minga, 2002). Este proyecto facilitó el desarrollo de un catastro de las fuentes hídricas y por lo tanto permitió que se realicen proyectos que por un lado protejan el bosque y por otro que permitan la producción agrícola y ganadera de la tierra fuera del área protegida.

Yo sé que las fundaciones nos han dado una gran mano, pero nada de esto podría haber sido posible sin el trabajo de todos los miembros de la comunidad. Sin las minkas que duran más de ocho horas, sin el esfuerzo de caminar por todo el bosque protegiendo de gente mala, soportando los gritos, el racismo, el machismo, nada de esto podría haber sido posible. Yo no digo que los gringos no han sido de ayuda, sí, pero nosotros somos los protagonistas (Doña Rosa, primera mujer líder comunitaria de El Carmen de Jadán).

En los últimos años, la fundación Fondo del Agua para la conservación de la cuenca del río Paute (FONAPA) ha venido desarrollando una serie de proyectos de conservación de las fuentes hídricas del bosque El Aguarongo en conjunto con la población de El Carmen de Jadán. Esta fundación está financiada principalmente por la compañía Coca Cola y otra parte por el GAD Municipal de Gualaceo. El objetivo de este fondo es:

Restaurar 49 hectáreas del bosque protector Aguarongo, sembrar más de 16000 plantas nativas, y mejorar de la cantidad y calidad de agua para la población de El Carmen, todo esto como parte de la campaña que lleva a cabo Coca Cola, denominada: “por cada gota que usamos, nosotros devolvemos todas de vuelta” (Fonapa, 2016, p.9).

El Carmen de Jadán es reconocido a nivel cantonal y regional, como uno de los SCA con mayor gestión en proyectos ambientales a través del fortalecimiento de la cohesión social que les ha permitido el desarrollo de proyectos de agua con organizaciones no gubernamentales y fundaciones locales e internacionales.

Historia del SCA Tacan Zhizhio

La comunidad Tacan Zhizhio se localiza al occidente del cantón Guala-ceo, un sector altamente minero, alejado de fuentes de agua y con periodos largos de sequía (Sánchez, 2002). Justamente, por ser un territorio rico en minerales como el oro, los españoles durante la colonia crearon un cabildo indígena, es decir un centro dedicado al trabajo en mitas. En el Ecuador, las mitas fueron sistemas feudales de trabajo obligatorio que tenían que cumplir los indígenas en las minas. “La mita consiste en que todos los pueblos deben dar a las haciendas de su pertenencia un número determinado de indios para que se empleen en su trabajo y otro número se asigna a las minas” (Borja, 2012, p. 11).

Durante la época republicana, los minerales se habían acabado y por lo tanto la población indígena que aún quedaba en el sector occidental de Guala-ceo se unió al sistema de huasipungos, trabajando para los hacendados en la producción agrícola y ganadera (Jordán, 2003). Los pobladores de Tacan Zhizhio manifiestan que la reforma agraria de 1964 no les benefició en nada. De hecho, afianzó la presencia de grandes haciendas que ocupaban tierras con importantes vertientes de agua lo que imposibilitaba acceder fácilmente a este recurso. Tacan Zhizhio ha sido una comunidad con constantes dificultades para adquirir agua, ya sea por escasez o porque las fuentes hídricas se han encontrado en manos privadas.

Como no teníamos agua aquí cerquita, teníamos que madrugar a las 3 o 4 de la mañana para subir al cerro y encontrar algo de agua. Pero cuando no había agua en los territorios de nuestra comunidad, teníamos que tomar el agua de propiedad de hacendados, en ese intento uno que otro indio murió porque nos daban bala (Don Miguel Z, primer presidente de la junta de agua potable de Tacan Zhizhio).

Una característica constante en la historia de los SCA no solo en Guala-ceo sino a lo largo de la Sierra ecuatoriana, es el dominio del sistema de huasipungos sobre la tierra-agua, lo que ha funcionado sin duda en base al capital económico y social de los grandes terratenientes, quienes no hace mucho, manipulaban sus vínculos con el gobierno para mantener grandes extensiones de tierra bajo sus propiedades. Al contrario de lo que pasa en El Carmen de Jadán, la comunidad de Tacan Zhizhio tiene sus títulos de propiedad comunitaria en orden, aunque desconocen exactamente que límites del bosque son zonas de protección ya que varios pobladores han vendido sus tierras y las han entregado a personas externas quienes poco a poco van ampliando la frontera ganadera.

Durante los años sesenta, las poblaciones ubicadas al occidente de Gualaceo, entre estas la comunidad de Tacan Zhizhio, generaron un pedido masivo al gobierno central para obtener títulos de propiedad de sus tierras y la generación de un sistema de agua potable (Jordán, 2003; Minga, 2002). Según los pobladores, luego de varios años de espera, en 1965 un inspector de sanidad del IEOS visitó la comunidad con el objetivo de encontrar vertientes hídricas capaces de tener el volumen y la cantidad necesaria de agua para ser explotadas. A inicios de 1966, la comunidad finalmente identificó unas pequeñas vertientes en el terreno del papá de Don Miguel, lo que permitió se inicie la construcción del primer sistema de agua potable para Tacan Zhizhio.

Mi papá donó los terrenos, eso incluso está en escrituras. Eso hicimos para que se haga el sistema comunitario de agua, pero nada fue gratis, la comunidad pagó a los constructores de los tanques de agua, la comunidad que estaba conformada por 25 usuarios puso la mano de obra y hasta cuando el material escaseaba nosotros también pusimos material. Trabajábamos todos los días a partir de la 1 am hasta las 10 am para evitar el sol fuerte de la mañana.

Al igual que en El Carmen de Jadán, la gente de Tacan Zhizhio consolida su sentido comunitario a raíz de la participación de sus pobladores en los procesos de construcción de canales y sistemas de agua potable.

Después de alrededor de seis meses, la primera gota de agua llegó al centro comunal, sin embargo, el agua no era potable. Según Don Miguel Z.

Los ingenieros advirtieron que el agua tenía presencia de metales que podrían ser peligrosos para la salud. Teníamos que dejar reposar el agua por la mañana en el sol para que se vayan los minerales y microbios, también teníamos que hervir el agua.

Antes de la construcción de los sistemas de agua potable, era un *habitus* consumir el agua en cualquier lugar en que se encuentre (río, quebrada, sequía), sin embargo, desde la llegada de los ingenieros hídricos, la población indígena de Tacan Zhizhio comenzó a hervir el agua.

La creación del sistema de agua potable en Tacan Zhizhio es un hito histórico para la gestión comunitaria del agua en Gualaceo porque fue una de las primeras comunidades en conseguir agua potable en el cantón. A raíz de la gestión que realizaron los pobladores indígenas de Tacan Zhizhio, también se beneficiaron los hacendados cuyas tierras estaban localizadas en las partes bajas de la montaña. Don Miguel señala:

todo la gentecita de las comunidades Tacan, Uzhay y comunidad San Miguel nos unimos. Hasta la gente blanca de más abajo también se unió al trabajo en minka, aunque no les gustaba juntarse con el indio, pero si ellos querían agua tenían que trabajar o sino nosotros no les íbamos a dar nuestra agua.

Aquí es importante resaltar lo estratégico que es vivir cerca de fuentes de agua. Las comunidades que están localizadas cerca de los ojos de agua, consideran tener más derecho sobre el agua que las comunidades que están alejadas. Paradójicamente, quienes ocupan gran parte de las tierras bajas son grupos de ex terratenientes, en su mayoría personas blancas o mestizas de dinero y prestigio, sin embargo, para poder tener acceso a los recursos hídricos, necesitan de la aprobación de los representantes de la comunidad Tacan Zhizhio, los mismos a quienes años atrás les negaron el uso del agua.

Según los pobladores de Tacan Zhizhio, desde la década de los 70 hasta los 90, no todas las personas tenían acceso al sistema de agua potable, además los estudios hídricos realizados por la Universidad del Azuay (Minga, 2014), continuaban indicando presencia de bacterias y minerales en el agua, lo que constituía un riesgo para los consumidores. Es por esta razón que en los años 90 por medio de la gestión de líderes comunitarios de las comunidades Tacan Zhizhio, San Gabriel, Dungalá, San Miguel y Tunsha y con el financiamiento de la organización española Plan Internacional, se construyó un mejorado sistema con tuberías, tanques y purificadores para mejorar la calidad del agua y garantizar el acceso a todos los pobladores. De acuerdo con Don Miguel,

el trabajo con la organización Plan Internacional fue un éxito, primero construyeron carretera, luego electricidad y finalmente se mejoró el sistema de agua, pero lo que no nos gustó es que nunca más vinieron a comprobar si lo que hicieron funcionó o no. También aquí hay que decir que la verdad es que los políticos no nos ayudaron en nada. La verdad es que los políticos no siempre están comprometidos con la gente, sino con el voto de la gente. “Nosotros agradecemos a las organizaciones que han venido a darnos agua potable pero también andamos con cuidado de los gringos porque a la final no se sabe que se van llevando o cambiando de nosotros” (Don Manuel, segundo presidente de la junta de agua potable).

El SCA de Tacan Zhizhio muestra una ruptura muy fuerte con los representantes políticos como alcalde, ministros y con el gobierno central, además tampoco se muestran abiertos a tener alianzas con ciertas organizaciones de corte internacional.

Los trabajos para renovar el sistema de agua potable finalizaron en el año 1995, sin embargo, no fue sino hasta el año 2013 que, por medio de SENAGUA, se reconoció legalmente a Tacan Zhizhio como junta de agua potable. Después de tener personería jurídica, los pobladores de esta comunidad pudieron gestionar por primera vez un sistema de riego para sus cultivos y ganado, por lo que en el año 2017 lograron un financiamiento de 340.000 dólares por parte del consejo de gestión de aguas de Paute, por lo tanto, en el año 2017 se conforma legalmente la junta de riego de Tacan Zhizhio reconocida por el Consejo Provincial de Azuay (Minga, 2002).

Conclusiones

Los procesos históricos, las características culturales y étnicas y los elementos geográficos han influido decisivamente en el abastecimiento y gestión del agua en Ecuador. La evolución de la administración del agua ha pasado por cinco momentos significativos. El primero, cuando los pueblos indígenas administraban y gestionaban el agua de acuerdo con sus prácticas ancestrales y comunitarias. El segundo, durante la colonia y principios de la república cuando el recurso hídrico pasó a ser un bien privado. El tercer momento es cuando después de años de protestas de los grupos indígenas y campesinos, el agua se convirtió en un bien público protegido por el Estado. El cuarto momento, cuando el Estado reconoció el uso y administración del agua por parte de las comunidades campesinas y finalmente, el quinto, cuando el gobierno ecuatoriano incluyó el agua como un derecho humano fundamental en la constitución nacional de 2008. En esta última etapa surge por primera vez en la historia del Ecuador un sistema especializado en el control del agua, representado por la SENAGUA. Esta secretaria marcó un hito importante en la historia del manejo del agua en el país porque organizó, supervisó e intentó homogenizar el trabajo de los SCA, llegando incluso a crear lineamientos sobre los cuales todo sistema de agua debía basarse.

La actual constitución ecuatoriana reconoce explícitamente al agua como un derecho humano fundamental y un patrimonio nacional estratégico, lo que le otorga una categoría particular en el manejo de los recursos naturales. En este sentido, el agua es de bien público y puede ser gestionada por los GAD municipales de forma comunitaria a través de las juntas de agua potable y riego. En los últimos años se han generado una serie de cambios en la administración y gestión del agua que por un lado ha eliminado la SENAGUA y por otro, han marcado un hermetismo en la posición

de los gobiernos con respecto a la gestión comunitaria del agua. El actual gobierno ecuatoriano no considera pertinente invertir en la protección de las fuentes hídricas y mucho menos en fortalecer el trabajo institucional y comunitario con las juntas de agua potable y de riego.

La negligencia del estado ecuatoriano en cubrir las necesidades básicas de uso y acceso al agua ha ocasionado que sean las propias comunidades indígenas quienes gestionen el agua, es decir, se encarguen de la construcción de toda la infraestructura necesaria para abastecerse de agua y al mismo tiempo de estrategias de protección y conservación de sus fuentes hídricas para garantizar cantidad y calidad de este líquido durante todo el año. Las y los actores locales de El Carmen de Jadán y Tacan Zhizhio resistieron históricamente regímenes como los huasipungos que despojaron a sus ancestros de sus territorios y que impidieron la autonomía en el manejo de sus recursos naturales. El legado colonial está presente en los conflictos socio territoriales que comunidades como El Carmen de Jadán están atravesando en la actualidad, principalmente porque carecen de títulos de propiedad y por lo tanto, son más susceptibles a que sus tierras se privaticen.

Por otro lado, cabe mencionar que la relación de las y los primeros líderes de las comunidades con el agua con agentes locales y nacionales, no solo importan como organización histórica, sino que estas memorias se vuelven elementos latentes del presente, y más aún, se convierten en aspectos que fortalecen la cohesión social de estos poblados. En este sentido, la comunidad de El Carmen de Jadán presenta una historia apegada a procesos de lucha por títulos de propiedad comunitaria, en donde sobresalen capitales sociales y económicos que grafica claramente la pugna entre la comunidad y los terratenientes. Finalmente, la comunidad de Tacan Zhizhio resalta la importancia de la participación de sus líderes en la construcción de los primeros sistemas de agua potable y su resistencia ante los gobiernos locales y nacionales.

Referencias

- Boelens, R., Perreault, T. y Vos, J. (2018). *Water Justice*. Cambridge University Press.
- Borja, R. (2012). *Enciclopedia de la Política*. Fondo de la Cultura Económica.
- Brassel, F; Herrera, S ; Laforge, M. (2008). *¿Reforma Agraria en el Ecuador? viejos temas, nuevos argumentos*. SIPAE
- Delgado, F. (2011). Los sistemas precolombinos de manejo del agua en la Costa del Ecuador. *Antropología Cuadernos de investigación*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 11. 14-30.
- Fondo del agua para la conservación de la cuenca del río Paute [FONAPA]. (2016). Informe técnico sobre la reforestación en el Área de Bosque y Vegetación Protectora Aguarango.
- Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Gualaceo. (2021). *Plan de ordenamiento territorial del GAD municipal de Gualaceo, Provincia del Azuay*.
- Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Gualaceo.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos [INEC]. (2010). *Censo Nacional de Población del año 2010*. <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/censo-de-poblacion-y-vivienda/>
- Isch, E. y Zapatta, A. (2014). *Tierra y agua interrelaciones de un acceso inequitativo*. SIPAE.
- Jordán, F. (2003). *Reforma agraria en el Ecuador*. CIDES-UMSA, *Posgrado en Ciencias del Desarrollo*. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Bolivia/cidesumsa/20120904031218/13reforma.pdf>
- Martínez, A. (2017). *El derecho al agua en el Ecuador: Un análisis desde la Ciencia Política y el Derecho Público*. Universidad de Cuenca.
- Minga, D. (2018). Características morfológico-funcionales, diversidad arbórea, tasa de crecimiento y de secuestro de carbono en especies y ecosistemas de *Polylepis* del sur de Ecuador. *Ecología Austral*, 10(2),13-27.
- Minga, D. (2002). *Árboles y arbustos del Bosque de Mazán, Cuenca – Ecuador*. Universidad del Azuay.
- Minga, N. (2002). *Plan de Manejo del Bosque Protector El Aguarongo y su Área de influencia*. Cuenca. Fundación Rikcharina.
- Mongabay. (2020, 17 marzo). *Ecuador: polémica tras fusión del Ministerio del Ambiente con Secretaría del Agua*. Mongabay Latam and GK digital newspaper.
- Palacios, E. (2020). Prácticas hegemónicas y desigualdades de género en los sistemas comunitarios de agua en Ecuador. *Boletín Geocrítica Latinoamericana*, 5 (2), 158-173.
- Palacios, E. (2023). *Marca territorial con identidad cultural: Experiencias comunitarias para la puesta en valor del patrimonio agroalimentario de las mujeres curanderas de El Carmen de Jadán (Ecuador)*. Cultura Viva.
- Récalt, C. (2007). *Las políticas del agua a través de la historia en el Ecuador*. SIPAE
- Revilla, M. (2010). *Rescate de la historia de la comunidad El Carmen de Jadán, parroquia Jadán, cantón Gualaceo*. Universidad de Cuenca, Ecuador. (unpublished bachelor thesis)
- Sánchez, X. (2002). *Proyecto Manejo y conservación de los bosques nativos andinos del sur ecuatoriano*. Amparo Eguiguren

- Secretaría Nacional del Agua [SENAGUA]. (2011). *Manual de procedimientos para los procesos inherentes a la concesión o autorización del derecho de aprovechamiento de aguas*. [www.gob.ec/maae/tramites autorizacion-uso-aprovechamiento-agua-subterranea-personas-naturales](http://www.gob.ec/maae/tramites-autorizacion-uso-aprovechamiento-agua-subterranea-personas-naturales)
- Secretaría Nacional del Agua [SENAGUA]. (2019). *Estrategia Nacional de Agua Potable y Saneamiento*. [https:// www.controlsanitario.gob.ec/wp](https://www.controlsanitario.gob.ec/wp)
- Silverblatt, I. (1990). *Luna, sol y brujas. Género y clase en los Andes prehispánicos y coloniales, Cuzco*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Tamayo, A. (2018). *La cooperación internacional y su apoyo a la gestión integrada de recursos hídricos en la secretaría del Agua: Periodo 2013-2016*. 1ª. Editorial IAEN.

Arqueología pública y comunicación: configuraciones mediáticas del y sobre el patrimonio arqueológico

Miguel Ángel Novillo Verdugo
Universidad de Cuenca, Ecuador

Luis Fernando Lucero Borja
Universidad de Cuenca, Ecuador

Ámbitos de la arqueología nacional y regional

La arqueología ecuatoriana, en la última década principalmente, se ha visto enriquecida en sus perspectivas teóricas y en la práctica, debido a varios desarrollos y metodologías aplicadas para la comprensión de la prehistoria del país¹. Esta situación ha permitido generar un mayor cúmulo de conocimientos que contribuyen a incrementar la valoración científica y académica del patrimonio cultural, sin embargo, resulta todavía

¹ Algunos ejemplos de estos avances los encontramos en: Ross Jamieson (2004) quien desarrolló e implementó el estudio de la arqueología colonial en la ciudad de Cuenca. Colin McEwan, María Isabel Silva y Hudson (2006) y Esteban Ruiz (2009), en cambio, han trabajado la vinculación de la arqueología con las comunidades poniendo énfasis en su bienestar y desarrollo. Por otro lado, Jaime Pagán (2015), efectuó estudios paleobotánicos a partir de microrestos modernos. Finalmente, investigadores como Alden Yépez, Fernanda Ugalde, María Auxiliadora Cordero, Ángel Constantine, desde la geoarqueología y estudios sobre vulcanismo, han ampliado estas perspectivas recogidas en el libro Volcanes, cenizas y ocupaciones antiguas en perspectiva geoarqueológica en América Latina (2017).

insuficiente desde el punto de vista social y comunitario. En este sentido, y para entender la complejidad del tema abordado, es necesario presentar brevemente la historia de la práctica arqueológica en el país y la región.

Como ya se mencionó, la instauración de la arqueología ecuatoriana obedece a distintos momentos de cambio, según el tiempo en el que fueron propuestos. De forma general, se reconocen al menos tres etapas: 1) periodo de precursores, que se extiende desde la segunda mitad del siglo XIX hasta 1945 (arqueología descriptiva); 2) periodo de innovadores, desde 1945 hasta 1970 (arqueología descriptiva e interpretativa); 3) periodo de profesionalización, de 1970 en adelante (arqueología interpretativa) (Echeverría, 1996). Estos momentos aportaron al conocimiento arqueológico y cimentaron las bases de la ciencia en la actualidad, principalmente el tercer periodo donde, también, se crearon y encargaron del patrimonio instituciones como: Banco Central del Ecuador, Departamento de Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en Quito y de la carrera de Arqueología en la Escuela Superior del Litoral en Guayaquil, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural INPC; instituciones que estaban encaminados a la preservación, investigación y divulgación del patrimonio arqueológico (Echeverría, 1996).

En cambio, en un contexto regional y local, por más de un siglo se focalizó el interés investigativo en entender y describir la llamada cultura Cañari (Salazar, 2004), y con la idea de “descubrir” el lugar exacto donde se asentó la segunda capital incaica, Tomebamba. Aquí destacaron aficionados a la arqueología como monseñor Federico González Suárez y el Padre Julio Matovelle. En contraste con otras regiones del Ecuador, no se crearon instituciones académicas encaminadas a formar profesionales en arqueología², pero sí se establecieron instituciones vinculadas a la gestión y control del patrimonio, como el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural y Banco Central. Además, fue importante el aporte de la revista del Centro de Estudios Históricos y Geográficos de Cuenca, donde se describen sitios arqueológicos como Culebrillas, Coyector, Shungumarca, Paredones de Molleturo, Mirador de Mollepungo, entre otros (Salazar, 2004).

Bajo esta mirada, el Azuay y la región conforman un área de larga tradición cultural (Almeida, 1991; Idrovo, 2000; Salazar, 2004). Su trayectoria histórica se remonta, por lo menos, a 10.000 años atrás, con ocupaciones de culturas precolombinas que impregnaron su huella espacial y temporal, conformando una cultura material local con rasgos propios y particulares,

2 A nivel nacional existe un registro de 170 profesionales, aproximadamente, que pueden ejercer la arqueología en el país. De este grupo, 13 se localizan en la región austral, y la mitad de estos no tiene formación arqueológica, sino en áreas afines.

representados fundamentalmente por estructuras arquitectónicas, fragmentos cerámicos y líticos que permiten atribuirle un valor patrimonial significativo (Cordero, 2007; Ontaneda y Fresco, 2010). Si bien este conjunto de rasgos culturales ha sido parte de la historia y presente del patrimonio ecuatoriano, no es hasta el año 2007 donde adquiere significación y reconocimiento público, como consecuencia del robo de la Custodia de la ciudad de Riobamba³, de inestimable valor.

Sobre las problemáticas y los objetivos

La arqueología en el ámbito regional, se caracteriza por su escasa inserción social y, consecuentemente, el desconocimiento y poco interés por el patrimonio. De esta manera, la problemática de la investigación tiene tres ejes: por un lado, la mayoría de estudios arqueológicos realizados en la región se restringen a informes que permanecen archivados, mayormente descriptivos y escritos en un lenguaje técnico/científico. El conocimiento producido no es de acceso público debido no solo al lenguaje en que están redactados, sino también porque su circulación está restringida a los ámbitos académicos y/o burocráticos. El segundo, se relaciona con el ámbito educativo, que constituye un mecanismo clave de información, concienciación y sensibilización acerca del patrimonio. Esto remite a la cuestión del currículum pues, a pesar de la existencia de contenidos relacionados a esta temática, se observa que los textos escolares poseen escaso contenido arqueológico, además que la información suele estar desactualizada y descontextualizada. El tercer eje concierne a la política pública, que profesa la protección, conservación y gestión del patrimonio, recayendo la responsabilidad en entidades de gobierno. En ese escenario, no resulta clara la distribución de competencias y responsabilidades que cada una de ellas debería asumir en relación con el patrimonio arqueológico.

Los argumentos expuestos reflejan una desarticulación entre el sistema educativo, las políticas culturales y la comunicación del patrimonio arqueológico en el área de estudio, por lo que se presume, a priori, que ello impactaría de manera negativa en la preservación de los sitios, en la valoración social de las culturas del pasado y en su vinculación con la memoria de la región.

Así, se postula que la interrelación entre la producción de conocimientos científicos arqueológicos de acceso público, la existencia de políticas

³ La Custodia de Riobamba es una joya religiosa de alto valor (elaborada en 1705) que reposaba en el Museo de Arte Religioso del Convento de las Conceptas, en la ciudad de Riobamba. El 13 de octubre de 2007 fue sustraída de este museo.

patrimoniales más efectivas, así como estrategias educativas y comunicacionales adecuadas, contribuirían a mejorar la significación social y cultural del patrimonio arqueológico, así como su preservación, rescate y puesta en valor.

En función de la problemática planteada, nos preguntamos: ¿la desarticulación entre política cultural, educación y transmisión del patrimonio arqueológico, aleja a las personas del conocimiento y apropiación de un pasado histórico, lo cual facilita la destrucción de sitios arqueológicos?

El 2007 como punto de partida

Frente al estado de desprotección del patrimonio nacional, se ordenó mediante un decreto presidencial, la realización de un registro e inventario de los bienes culturales que posee el país. Este decreto tenía por objetivo salvaguardar los bienes patrimoniales, así como buscar nuevos objetos y elementos culturales, a partir de la revalorización de patrimonios descuidados por las políticas gubernamentales (Cabrera, 2011, p. 110), además de conservar y divulgar el mismo. Esta decisión política se tradujo en una enorme operatoria de inventario nacional a lo largo y ancho del país (ver Informe Decreto de Emergencia del Patrimonio Cultural 2008-2009). No obstante, este proceso no fue acompañado por una discusión profunda sobre la manera de concebir y gestionar los bienes patrimoniales, lo que generó críticas en torno al manejo, planificación y significación del patrimonio. Se miró a este como un elemento que genera réditos económicos o, simplemente, como un aspecto más a regular por el Estado mediante diferentes categorías patrimoniales.

Puede afirmarse que el patrimonio tiene un valor que está conferido por su uso y por los beneficios que brinda, no obstante, más allá de su valor pecuniario los bienes culturales están dotados de valor y significación social, cultural, emocional, simbólico, importante para la vida de los pueblos (Endere, 2009; Cabrera, 2011).

En la actualidad en Ecuador, se percibe una constante patrimonialización de la cultura, no propuesta desde las comunidades, sino desde los especialistas/expertos del patrimonio (Borreiro, 2012), a partir de criterios que responden a indicadores ambientales, demográficos, económicos, con una visión de recurso sostenible (UNESCO, 2014, p. 132). En esta perspectiva, si bien las leyes, reglamentos y políticas culturales del Ecuador

plantean la apropiación del patrimonio⁴, esta no es operativa por falta de reglamentación o, en otros casos, resulta todavía deficiente. Así, el patrimonio arqueológico es en la práctica considerado y gestionado solo desde la materialidad, más no desde las significaciones socioculturales.

Se ha afirmado que la educación y la comunicación patrimonial realizada de manera interdisciplinaria y sistemática puede tener un efecto positivo en la valoración y apropiación social de los bienes culturales (Baldeón, 2002; Prats, 2000). Esto es particularmente significativo en el caso del patrimonio arqueológico que requiere de un verdadero trabajo previo de investigación e interpretación de los vestigios materiales por parte de los científicos, así como de adecuación de esos conocimientos en términos comunicacionales para que sea intelectualmente accesible a los no expertos (Saucedo, 2006; Mariano y Conforti, 2013). 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.

Posiblemente, la relativa “juventud” del patrimonio arqueológico como categoría analítica, desarrollada sobre amplias trayectorias del coleccionismo, de la museística y de la tradicional visión del arqueólogo, ha imposibilitado una valoración, apropiación y uso significativo del mismo. A pesar del vasto patrimonio arqueológico presente en la región de estudio, y la supuesta articulación con la política pública y la educación planteada en las leyes, reglamentos y normativas, no se asienta en la práctica real ni es significativa a los contextos sociales circundantes. Esto es evidente en el tratamiento que se da a la labor arqueológica, donde la de tipo contractual ocupa casi la totalidad de estudios, sin derivar en repercusión social, frente a una arqueología cimentada en proyectos de largo alcance. Por ello, los antecedentes de estudio son escasos en la región remitiéndose, sin embargo, a talleres temporales efectuados por las instituciones públicas y estatales con el objetivo de cumplir cronogramas de actividades que exige la ley.

4 Para el análisis de leyes y políticas públicas culturales se tomó como documento rector la Constitución de la República del Ecuador. En esta, sobre el patrimonio, en su Artículo 21 señala el derecho que tienen las personas “a conocer la memoria histórica de sus culturas y a acceder a su patrimonio cultural” (2008, p. 26). También, en el Artículo 380 se manifiesta: “Serán responsabilidades del Estado: 1. Velar, mediante políticas permanentes, por la identificación, protección, defensa, conservación, restauración, difusión y acrecentamiento del patrimonio cultural tangible e intangible, de la riqueza histórica, artística, lingüística y arqueológica, de la memoria colectiva y del conjunto de valores y manifestaciones que configuran la identidad plurinacional, pluricultural y multiétnica del Ecuador” (2008, p. 171). Por otro lado, la Ley Orgánica de Cultura (2016), en el Artículo 3, literal f, indica la necesidad de articular la educación, la ciencia y la tecnología y otros, que se relacionen con el ámbito de la cultura y el patrimonio.

Arqueología pública y comunicación

La arqueología como ciencia, en sus aspectos teóricos y metodológicos, ha transitado por una serie de postulados conceptuales enmarcados desde el tiempo y el lugar donde han sido enunciados. Así, por ejemplo, Colin Renfrew y Paul Bahn (2007) esbozan varias corrientes teóricas de la arqueología empleadas a nivel global, tales como: cognitiva, de género, ecológica, medioambiental, feminista, es decir, una serie de posibilidades y entradas de análisis para la historia de la humanidad. Si bien estas perspectivas teóricas son generales, en Latinoamérica han sido de especial interés aquellas propuestas que abordan el conocimiento desde un ámbito social y político como son la arqueología social latinoamericana, la arqueología comunitaria y la arqueología pública.

La arqueología pública (Carman, 1996) sostiene un matiz crítico sobre el trabajo arqueológico. Esta criticidad y discusión se da en función del impacto social y político de la arqueología bajo una mirada histórica, donde influyen las trayectorias coloniales y los movimientos independentistas del siglo XIX, y el lugar de enunciación del conocimiento arqueológico (Salerno et al., 2016). De ahí que, la arqueología pública se conceptualiza como una línea de investigación que articula la arqueología y la sociedad actual, sobre acciones directas en el ámbito público –empezó a visibilizarse a inicios de 1980–, y como tal, se encuentra en proceso de definición y estructuración bajo la necesidad de ser ética reflexiva y justificativa de nuevos enunciados (Criado, 2010), inclusive, su criticidad y cuestionamiento alcanza las bases disciplinares, hasta proponer una arqueología indisciplinada, irreverente (Almansa, 2019).

Un tópico del patrimonio arqueológico es la comunicación. De esta manera, la comunicación pública de la ciencia se define por factores como la conciencia, el disfrute, el interés, la formación de opinión y el posicionamiento de la ciencia con respecto al medio social, cuyo objetivo es la alfabetización y la promoción de una conciencia científica de carácter público (Burns et al., 2003). Por ello, comunicar el conocimiento de una manera creativa y diseñar contextos de transmisión es una propuesta que involucra, horizontalmente, diferentes discursos y experiencias que, a su vez, vincula diferentes lecturas e intencionalidades generadas desde el locus enunciativo. En Latinoamérica, como parte de la historia de la comunicación de la ciencia, los investigadores se legitimaban profesionalmente a partir de la divulgación, y consecuentemente, generaban alianzas con sus pares e instituciones (Rocha y Massarini, 2017, p. 14), a partir de relaciones de cercanía, diálogo y colaboración entre las comunidades y la academia.

En este caso, la comunicación pública de la ciencia se configura como proceso con distintos momentos, que va desde la publicación especializada y arbitrada de un tema (pensado para la comunidad académica), y que posteriormente, dicho conocimiento puede ser reelaborado en su discurso para ser dirigido hacia otros públicos.

Por otro lado, el vínculo patrimonio-comunicación parece ser evidente y estar sobreentendido en los textos sobre arqueología pública, sin embargo, este no siempre es abordado de manera adecuada, ni es puesto en práctica de manera sistemática. Este aspecto se refleja en la asimetría de códigos, discursos, medios por los cuales se está transmitiendo el patrimonio hacia el público general: “La escasa comunicación estanca el registro arqueológico en una etapa prepatrimonial, dado que la única valoración que este recibe es la científica. Esta situación aleja los antiguos bienes materiales de la posibilidad de formar parte del dominio público” (Mariano y Conforti, 2013, p. 293). En este sentido se ha afirmado la necesidad de postular a la comunicación pública de la arqueología y el patrimonio como una herramienta fundamental para reforzar la valoración social del patrimonio cultural, con una discursividad alejada de los tecnicismos y complejidades disciplinares, que provocan ruidos comunicativos (Gallardo y Stekolschik, 2017).

Finalmente, la validez del conocimiento no es exclusivo de la producción académica convencional, sino, se valida y porque permite el establecimiento de relaciones que reproducen los resultados conocidos y, a la vez, generan nuevos resultados (Salerno, 2013, p. 8), y sobre todo, cuando esta se relaciona con lo público y social (Criado, 2010). En este caso, lo público está conformado por quienes son parte de una comunidad, y que inclusive, trasciende a esta, a partir del “diálogo permanente y enfocado a resolver disputas entre los profesionales y no profesionales de la arqueología” (Salerno et al., 2016, p. 10). En este sentido, la comunicación pública de la arqueología utilizará los mismos tonos y niveles de comprensión del conocimiento, para llegar a todas las esferas sociales, acto que disminuye la brecha entre los arqueólogos y las comunidades (Gnecco y Tantaleán, 2019), bajo el principio de la multivocalidad y su sentido polifónico que resignifica y revaloriza los acontecimientos y personajes del pasado en el presente, a partir de intereses, significaciones y valoraciones, enunciados en nuevas voces y diversos *locus* de enunciación (Curtoni y Paredes, 2014).

Metodología y análisis de información

Como se mencionó anteriormente, el espacio y objeto de estudio está determinado en la prensa escrita (Diario El Mercurio), documentación que reposa en la hemeroteca de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Azuay. En el repositorio se identificaron datos generados por distintas personas e instituciones sobre la cultura y el patrimonio cultural, considerando que los dispositivos son el soporte material de aspectos y situaciones sociales.

Como punto de partida se realizó la lectura de la prensa desde el 2007; posteriormente se establecieron entradas de análisis, toma de fotografías, escaneo y sistematización de la información. Así, se obtuvo un total de 1632 notas periodísticas que abordan, desde diferentes perspectivas, el patrimonio cultural a nivel nacional, regional, provincial y local (en especial del cantón Sígsig).

En este sentido, vale mencionar que si bien el proyecto se circunscribe al territorio del Sígsig, específicamente las parroquias de Güel, Jima y la cabecera cantonal, el volumen de noticias generadas es escaso; por ello se decidió ampliar el espectro territorial, lo cual nos ha permitido tener una visión más amplia sobre el abordaje comunicacional en relación al patrimonio cultural. Para el análisis pertinente se partió de una pregunta primordial: ¿qué dicen los medios de comunicación sobre patrimonio cultural? Para ello se desarrolló la consulta, selección, lectura y discriminación de noticias, artículos del diario (optamos por dejar de lado contenidos vinculadas a actividades y expresiones artísticas como teatro, literatura, entre otras).

Uno de los aportes que se realiza desde el proyecto es la creación de una base de datos con las notas de periódicos, para ello se generaron archivos (formato pdf) que contienen fotografías de las noticias y artículos. Estos fueron etiquetados con datos como la fecha y la sección de periódico en la cual se encuentran. Así mismo, se ha dispuesto cada archivo en carpetas, están clasificadas por año, que permite la manipulación y estudio de la información recolectada de manera sistemática.

De igual forma, se empleó el análisis de contenidos como técnica de investigación. Esta permite

formular a partir de ciertos datos, inferencias reproducibles y válidas que pueden aplicarse a su contexto. De esta manera es una técnica apropiada para la descripción objetiva, sistemática y cualitativa del contenido manifiesto o implícito de una fuente de datos como son las entrevistas, las observaciones de campo, los documentos impresos (Varguillas, 2006, pp. 74-75).

Para un correcto análisis de los datos obtenidos se usa el software Atlas Ti. Este es empleado dentro de las investigaciones de carácter cualitativo y es considerado como

un paquete de software especializado en análisis cualitativo de datos que permite extraer, categorizar e inter-vincular segmentos de datos desde diversos documentos. Basándose en su análisis, el software ayuda a descubrir patrones. La unidad hermenéutica es la estructura que contiene los datos y operaciones que realizamos (Sabariego et al., 2016, p. 10).

Categorías de análisis

Para el análisis fue necesario la construcción y definición de categorías -códigos- para su procesamiento. Se tomó como base la normativa legal del país (Ley de Cultura), así también se utilizan las metodologías, instrumentos técnicos desarrolladas por diferentes instituciones como el Ministerio de Cultura y Patrimonio, el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, bibliografía especializada y también se construyeron definiciones propias desde el equipo de investigación. Se definieron 9 categorías generales, 56 categorías intermedias y 58 subcategorías, como son:

- *Cultura inmaterial*. - Abarca los diferentes y diversos conocimientos, saberes, técnicas que poseen las personas, las cuales se transmiten de generación en generación. Los elementos de la cultura inmaterial son constructores de la identidad y son parte de la memoria de las sociedades.

- *Cultura material*. - Comprende los objetos, artefactos, instrumentos que son testigos o evidencias de las actividades cotidianas que realizan los seres humanos; la cultura material además representa valores, pensamientos, estructuras económicas, organización social, creencias religiosas o necesidades estéticas. Por tanto, la historia de la cultura material es la investigación relativa a las condiciones de vida de la mayoría de la población, centrada en sus infraestructuras y en el estudio de objetos concretos (Echeverría, 2011, p. 80).

- *Gestión del patrimonio*. - La gestión hace referencia a la toma de decisiones, ejecución de estrategias en relación a los bienes y elementos que conforman el patrimonio cultural de las comunidades, las cuales buscan facilitar/permitir el acceso de sujetos, comunidades, instituciones al patrimonio cultural. En la gestión del patrimonio es importante identificar la participación de diferentes actores: comunitarios, públicos e instituciones; del mismo modo, la gestión del patrimonio debe tener en cuenta diferentes aspectos como recursos económicos, humanos, materiales, entre otros.

- *Usos sociales del patrimonio arqueológico.* - Usos, interpretaciones, significaciones que las comunidades, sujetos dan en la actualidad a los distintos elementos que conforman el patrimonio arqueológico. Este patrimonio es la evidencia material que permite entender las diversas formas de vida de las sociedades del pasado.

- *Interpretación de sitios arqueológicos.* - A esta categoría la entendemos como: Lugar o área donde existen restos de actividad social. Todas las acciones humanas que dejan vestigios materiales son significativas arqueológicamente, dado que constituyen restos de la vida social en un momento dado. Ubicar sitios arqueológicos exige tomar datos sobre su localización, sus características, su tamaño, sus condiciones de conservación, sus posibilidades de acceso, sus posibilidades de destrucción y su proximidad a recursos de agua o de producción agrícola, ganadera, minera u otros. Esto se debe registrar en cuadernos o en fichas a partir de un cuestionario básico referencial. De acuerdo con la función, se debe determinar si el sitio arqueológico era habitacional, ceremonial, de inhumación, de producción, o de tráfico (Echeverría, 2011, pp. 121-122).

- *Género y patrimonio.* - Abordaje que se realiza sobre las diferentes identidades sexo genéricas en relación al patrimonio cultural. En este sentido, se abordan roles de género, perspectivas, opiniones, identificación de actores en su acción sobre los diferentes elementos, bienes del patrimonio cultural.

- *Lugar.* - Territorio (provincia, cantón) al cual hace referencia la nota periódica.

- *Fecha.* - Datos cronológicos de publicación de la nota.

- *Sección.* - Lugar del periódico donde se publica la nota.

Así mismo, a continuación, a manera de ejemplificación, se detallan algunas de las categorías intermedias y sub categorías desarrolladas y analizadas a lo largo de la ejecución del proyecto:

a.- Categoría general: cultura inmaterial

a.1. Categoría intermedia: Tradición Oral.

Conjunto de conocimientos y saberes expresados en mitos, leyendas, cuentos, plegarias, expresiones literarias, así como narraciones de la memoria local y otras que tengan un valor simbólico para la comunidad y que se transmiten oralmente de generación en generación (INPC, 2011, p. 157).

a.1.1 Subcategorías:

Mitos: “Son relatos tradicionales de acontecimientos prodigiosos, protagonizados por seres sobrenaturales o extraordinarios que están en estrecha relación con los aspectos sagrados de una sociedad. Muchas veces, los mitos pueden pertenecer a una o más categorías” (INPC, 2011, p. 158).

Leyendas: “Las leyendas giran alrededor de un personaje, una comunidad,

un momento, un lugar o un acontecimiento real, al que se suma la imaginación popular tomando diferentes matices, de acuerdo con el lugar donde es narrado” (INPC, 2011, p. 157).

a.2. Categoría intermedia: Patrimonio Alimentario.

Conocimientos y técnicas vinculadas a la elaboración de alimentos que tienen un valor simbólico para una comunidad, ligados a los paisajes y a los territorios de patrimonio agro biodiverso. Se incluyen las técnicas y procesos agrícolas tradicionales, así como los contextos de producción, transformación, intercambio y consumo de los alimentos que por su importancia socio cultural, económica, ambiental e identitaria sean considerados relevantes (INPC, 2020, p. 7).

b.- Categoría general: cultura material

b.1 Categoría intermedia: Patrimonio Inmueble.

Conjunto de bienes patrimoniales naturales o edificados (que no pueden ser trasladados de un lugar a otro) que abarca las áreas de arquitectura civil, militar, religiosa, industrial, paisajismo, obras de ingeniería, monumentos, plaza y parques (Echeverría, 2011, p. 69).

b.1.1 Subcategorías:

Iglesias y edificios civiles.

Plazas y parques.

Casas.

b.2 Categoría intermedia: Documento: archivo histórico y fotográfico.

“Constituyen los documentos históricos aquellos que tienen como objeto registrar, transmitir y conservar, a lo largo del tiempo, información que forma parte de la historia ecuatoriana, que por sus características son considerados como patrimonio cultural del estado” (INPC, 2011).

c.- Categoría general: gestión del patrimonio

c.1 Categoría intermedia: Gestión educativa.

Programas, proyectos actividades relacionadas a la educación sobre patrimonio cultural.

c.1.1 Subcategorías:

Formal: A nivel institucional: macro: política pública, meso: planificación curricular y micro: planificaciones curriculares.

No formal: No formalizado por una institución en el marco de un currículo, son cursos, talleres, charlas, formación complementaria.

Informal: No hay intencionalidad de enseñanza aprendizaje a priori, sino se aprende de manera indirecta, por ejemplo, museos y lugares para visitar.

c.2 Categoría intermedia: Percepción de la gestión sobre el patrimonio cultural.

Opiniones y criterios sobre la gestión del patrimonio. Puede ser elaborado o propuesto por periodistas o terceras personas

c.2.1 Subcategorías:

Percepción positiva de la gestión.

Percepción negativa de la gestión.

d.- Categoría general: usos sociales del patrimonio arqueológico

d.1 Categoría intermedia: Geografía Sagrada.

Elementos naturales y paisajes que tienen un valor simbólico cultural como, por ejemplo, los cerros sagrados. Los sitios sagrados, están íntimamente ligados con los rituales, leyendas, mitos.

d.2 Categoría intermedia: Patrimonio Arqueológico en función al entorno.

Asociación de elementos materiales e inmateriales alrededor de los sitios arqueológicos.

d.2.1 Subcategorías:

Itinerario Cultural (caminos): “Toda vía de comunicación terrestre, acuática, físicamente determinada y caracterizada por poseer su propia y específica dinámica y funcionalidad histórica al servicio de un fin concreto y determinado” (INPC, s/f).

Paisaje Cultural: Resulta de la interacción del ser humano con y en el espacio, es decir, es una construcción histórica, simbólica en la cual intervienen aspectos naturales, culturales (materiales e inmateriales).

e.- Categoría general: interpretación de sitios arqueológicos

e.1 Categoría intermedia: Monumental, evidencias arquitectónicas y materiales.

Cuando el sitio arqueológico presenta una construcción formal, por ejemplo, un muro o parte de él que puede ser reconstruido de manera parcial o total. También se considera dentro de este tipo la evidencia de modificación del paisaje natural como la construcción de infraestructura agrícola o funeraria, entre otras (INPC, 2014, p. 35).

e.2 Categoría intermedia: No Monumental.

A este tipo de sitios arqueológicos también se los conoce como sitios a cielo abierto y forman parte de esta clasificación los talleres en donde se ha trabajado la materia prima, los “basurales” y los conchales. Además, comprende también a los lugares en los que se distinguen restos de actividades humanas, a pesar de que no tengan una estructura formalmente conocida que pueda ser reconstruida (INPC, 2014, pp. 35-36).

f.- Categoría general: género y patrimonio

f.1 Categoría intermedia: Género.

Identidad clasificatoria que surge de la división de los roles sexuales en la sociedad, considerando aspectos conductuales, construidos culturalmente, frente a las distinciones biofísicas de la categoría sexo. Así tenemos los géneros masculino y femenino, con sus respectivos roles sociales (Campos, 2008, p. 87). Debe agregarse que en la actualidad se rompe con la división binaria y se deben incluir otras identidades sexo genéricas GLBTIQ+.

f.1.1 Subcategorías:

Identificación sexo genérica en la noticia: Persona que realiza la noticia o a quien realizan el reportaje. Inclusión de las identidades sexo genéricas (inclusión de grupos GLBTI).

Roles de género: Identificación de actividades y espacios patrimoniales de acuerdo al sexo y género de las personas.

Reflexiones

En las notas de Diario “El Mercurio” se abordan, en gran medida, la gestión del patrimonio, gestión desde las instituciones, los discursos políticos, las disputas políticas, debates sobre competencias y la gestión para la conservación del patrimonio arqueológico. Del mismo modo, se toman en cuenta las percepciones que diferentes actores tienen sobre el patrimonio cultural: arqueológico, inmaterial, sobre la gestión del patrimonio; puesto que, no sólo radican en la objetividad de describir las interpretaciones históricas, arqueológicas ¿para qué fueron usados, qué tipo de estructuras, entre otros? Por el contrario, los autores en su redacción incluyen discursos de posicionamiento individual sobre el patrimonio.

Desde el 2007 al 2021, en la coyuntura nacional sobre la gestión y legislación sobre el patrimonio cultural, se producen una serie de cambios e hitos. En el 2007 se da el robo de la Custodia de Riobamba, con esto en el 2008 el Gobierno de Rafael Correa emite el Decreto de Emergencia del Patrimonio que, a nivel comunicacional fomenta la proliferación e incremento de las noticias que hablan sobre patrimonio: riesgos, gestión, conservación, políticas públicas.

Para el año 2013 se crea la Ley Orgánica de Comunicación, que obliga a los medios de comunicación incluir contenidos “interculturales”, así se observa en el periódico otro incremento en las notas, artículos que hablan sobre patrimonio cultural. Por ejemplo, se escribe sobre fiestas tradicionales, cerros sagrados, interpretación de sitios arqueológicos; todo esto desde un enfoque más descriptivo.

Es así que, en relación al patrimonio arqueológico los sitios más relevantes de la Región como *Ingapirca*, *Pumapungo*, *Chobshi* son nombrados y abordados de manera repetitiva, dejando de lado otros sitios que son importantes dentro de la narrativa arqueológica e histórica del Austro ecuatoriano. Pero también se empieza a escribir sobre la geografía sagrada: cerros con una abundante tradición oral; esto permite un análisis y cruce de ámbitos del patrimonio cultural, entre lo arqueológico y lo inmaterial. Por ejemplo, la tradición oral se transmite de generación en generación y refleja aspectos de las creencias, valores, pero también permite advertir usos sobre los espacios sagrados (sitios arqueológicos).

En 2015 se transfiere las competencias de patrimonio cultural a los Gobiernos Autónomos Descentralizados y para diciembre de 2016 entra en vigencia la Ley Orgánica de Cultura. Con estos dos acontecimientos se establece todo un marco normativo y técnico que produce que la gestión del patrimonio cultural tenga un cambio total en el país. En este sentido, la comunicación advierte sobre disputas políticas, pues más niveles de gobierno pasan a convertirse en actores importantes para esta gestión, se destinan presupuestos para el patrimonio cultural lo que hace que se generen más proyectos, programas y actividades en los territorios.

La comunicación, como actor dentro de la gestión del patrimonio cultural, permite la socialización y democratización del acceso de la información a un mayor número de personas. Esto hace que la información, saberes y conocimientos sobre arqueología, antropología e historia no se queden sólo en círculos académicos, sino que los mismos lleguen a las personas, comunidades, portadores, lo cual permite un empoderamiento y puesta en valor del patrimonio cultural.

La divulgación del quehacer investigativo es primordial, es necesario difundir, comunicar sobre los resultados de investigaciones arqueológicas, antropológicas, históricas. Para ello se deben ejecutar y usar diferentes estrategias y medios: las nuevas tecnologías, medios de comunicación, redes sociales, revistas académicas, etc.

Los medios de comunicación deben cumplir con el rol de transmitir, difundir estos saberes, conocimientos sobre patrimonio. Pero es necesario que los contenidos rompan con la descripción y así poder transmitir los significados, usos que las personas dan a los diferentes elementos de su patrimonio. Así mismo, se debe incluir el aporte de los profesionales, actores que trabajan sobre estos ámbitos del patrimonio cultural, con el objetivo de que los contenidos comunicacionales sean de calidad.

Referencias

- Almansa, J. (2019). Cuando el “otro” eres tú. Encuentros de un empresario español en América. En *Arqueologías vitales*, editado por H. Tantaleán y C. Gnecco, pp. 213-232. JAS Arqueología, España.
- Almeida, N. (1991). El Azuay aborigen: Una nota explicativa. En *El libro de Cuenca*. Municipalidad de Cuenca.
- Baldeón, A. (2002). El patrimonio arqueológico. Memoria para el futuro. Trabajo presentado en el XV Congreso de Estudios Vascos: Ciencias y cultura Vasca, y redes telemáticas.
- Borreiro, D. (2012). Arqueología Aplicada y patrimonio: memoria y utopía. *Complutum* Vol. 23: 33-50.
- Burns, T., O'Connor, D. y S. Stocklmayer. (2003). Science communication: a contemporary definition. *Public Understanding of Science* 12: 183-202.
- Cabrera, S. (2011). Reflexiones alrededor del inventario del patrimonio cultural inmaterial ecuatoriano: El registro del santuario del santuario del Quinche. *Apuntes* Vol. 24:110-145.
- Campo, L. (2008). *Diccionario básico de antropología*. Editorial Abya Yala.
- Carman, J. (1996). *Valuing Ancient Things: Archaeology and Law*. Leicester University Press.
- Cordero, J. (2007). *Tiempos indígenas o los sigsales*. Municipalidad de Cuenca.
- Criado, F. (2010). ¿Qué es hoy la arqueología? *Cota Zero revista d'arqueologia i ciència*, 25: 51-56.
- Curtoni, R. y A. Paredes (2014). Arqueología y multivocalidad en la encrucijada. Aportes teóricos desde Sudamérica. En *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en Arqueología: perspectivas desde Sudamérica*, editado por M. C. Rivolta, M. Montenegro, L. Menezes Ferreira y J. Natri, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- Echeverría, J. (1996). *Personalidades y dilemas en la arqueología ecuatoriana*. Ediciones Abya-Yala.
- Echeverría, J. (2011). *Glosario de Arqueología y temas afines*. Convenio de Cooperación Interinstitucional entre el Municipio del Distrito Metropolitano de Quito y el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Ecuador.
- Endere, M. (2009). Algunas reflexiones acerca del patrimonio. En *Patrimonio, ciencia y comunidad. Su abordaje en los partidos de Azul, Olavarría y Tandil*, editado por Endere, M. y J. Prado, pp. 19-48. Unicen.
- Freire, A. (2019). Representación e identidad: los museos locales en la Península de Santa Elena en la costa ecuatoriana. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 51: 305-319.
- Gallardo, S. y G. Stekolschik (2017). Cuando la definición opera como una cárcel. En *Comunicar la Ciencia: escenarios y prácticas. Memorias del V Congreso Internacional de Comunicación Pública de la Ciencia y Tecnología-COPUCI 2015*, compilado por C. Cortassa, G. Andrés y A. Wursten, pp. 134-142. Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER).
- Gnecco, C. y H. Tantaleán (2019). Conversación en Lima. En *Arqueologías vitales*, editado por H. Tantaleán y C. Gnecco, pp. 1-18. JAS Arqueología, España

- Idrovo, J. (2000). *Tomebamba: Arqueología e Historia de una Ciudad Imperial*. Banco Central del Ecuador.
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) (2011). *Instructivo para fichas de registro e inventario. Patrimonio Cultural Inmaterial*. INPC.
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) (2011). *Instructivo para fichas de registro e inventario. Bienes Muebles*. INPC.
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) (2014). *Instructivo para fichas de registro e inventario. Bienes arqueológicos*. INPC.
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) (2020). *Instructivo de la ficha técnica. Clasificación de los ámbitos y subámbitos del patrimonio cultural Inmaterial*. INPC.
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) (S/F). *El Itinerario Cultural "Camino del Arriero" del cantón Quijos recibió la Declaratoria como Patrimonio Cultural de la Nación*. <https://www.patrimoniocultural.gob.ec/el-itinerario-cultural-camino-del-arriero-del-canton-quijs-recibio-la-declaratoria-como-patrimonio-cultural-de-la-nacion/>
- Ley Orgánica de Cultura (2016). *Reglamento General a la ley orgánica de Cultura*. República del Ecuador.
- Mariano, C. y M. Conforti (2013). Del registro al patrimonio, un camino con curvas cerradas. Gestión del patrimonio arqueológico y comunicación pública de la ciencia. *Revista Colombiana de Antropología*, 49(1):279-300.
- Ontaneda, S. y A. Fresco (2010). *Las antiguas sociedades precolombinas del Ecuador: Un recorrido por la Sala de Arqueología del Museo Nacional*. Banco Central del Ecuador.
- Prats, Ll. (2000). El concepto de patrimonio cultural. *Cuadernos de Antropología Social* 11: 115-136.
- Renfrew, C. y P. Bahn (2007). *Arqueología. Teorías, Métodos y Práctica*. Ediciones Akal.
- Rocha, M. y L. Massarani (2017). Panorama general de la investigación en divulgación de la ciencia en América Latina. En *Aproximaciones a la investigación en divulgación de la ciencia en América Latina a partir de sus artículos académicos*. pp. 13-38. Red de Popularización de la Ciencia y la Tecnología en América Latina y el Caribe (RedPOP).
- Sabariego, M., Vilà, R. y Sandín, P. (2014). El análisis cualitativo de datos con ATLAS.ti. *REIRE: revista d'innovació i recerca en educació*. 7 (2): 119-133.
- Salazar, E. (2004). Cuenca y su región: en busca del tiempo perdido. En *Cuenca Santa Ana de las Aguas*, editado por E. Salazar, D. Jaramillo, J. Martínez, A. Abad y F. Aguilar, pp. 18-85. Librimundi.
- Salerno, V. (2013). Arqueología Pública: reflexiones sobre la construcción de un objeto de estudio. *Revista Chilena de Antropología*, 27: 7-37.
- Salerno, V., Picoy, M., Tello, M., Pinochet, H., Lavecchia, C. y G. Moscovici (2016). Lo "público" en la arqueología argentina. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*.
- Saucedo, D. (2006). Arqueología pública y su aplicación en el Perú. *Arkeos Revista Electrónica de Arqueología PUCP* (1) 1.
- UNESCO (2014). *Indicadores UNESCO para la cultura y el desarrollo*, UNESCO.

Varguillas, C. (2006). El uso de ATLAS. ti y la creatividad del investigador en el análisis cualitativo de contenido UPEL. Instituto Pedagógico Rural El Mácaro. *Laurus*, 12: 73-87.

Las reconfiguraciones del paisaje desde la perspectiva de larga duración del Azuay, información desde el registro arqueológico

Florencio Delgado Espinoza
**Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad San Francisco de Quito**

Introducción

El austro ecuatoriano especialmente el área que corresponde a la actual provincia del Azuay posee evidencia importante de la historia cultural que empieza desde el octavo milenio y continúa hoy en día. Como en la mayoría del territorio ecuatoriano, las reconstrucciones del pasado se desarrollan con información fragmentaria, por lo que cualquier síntesis es en el mejor de los casos son propuestas que requieren mayor información. Sin duda el periodo que corresponde a la incursión Inka, dejó importantes marcas en el entorno cercano a la ciudad de Cuenca y como consecuencia generó el mayor volumen de la investigación en la región.

Entre los varios limitantes que presenta la arqueología del austro encontramos que la mayoría de las reconstrucciones del pasado se han desarrollado bajo el enfoque de sitio arqueológico (Idrovo, 2000) y el

análisis de la cultura material. De hecho, estos enfoques privaron a la zona de poseer reconstrucciones regionales sistemáticas y temporales del pasado de la región. Salvo contadas excepciones (Salazar, 2004), los resultados de las investigaciones en el austro se basan estrictamente en la cultura material de los sitios precolombinos o en la llamada literatura gris, o en informes de mitigación arqueológica producto de informes de arqueología de contrato que reposan en los archivos del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. En este escenario, presento una reconstrucción, que, aunque actualizada, continúa siendo bastante general del pasado de la provincia basado en las fuentes publicadas que sobre el Azuay existen hasta ahora.

Entre la arqueología del paisaje y la ecología histórica del austro

Entre los conceptos más amplios que diversas líneas del saber utilizan sin duda corresponde al concepto de paisaje o *landscape* en inglés. Este concepto tiene tantas acepciones como las distintas formas de conocimiento que lo utiliza y no en todos los casos el significado es igual. Por ejemplo, en el arte, una representación paisajística no corresponde a la idea sobre las múltiples interacciones entre humanos y no humanos. Desde la visión arqueológica, el paisaje proviene de varias líneas de investigación, mientras para muchos el concepto prestado de otras ciencias incorpora los estudios espaciales y de patrón de asentamiento que se le asigna a la Nueva Arqueología. Una de las perspectivas modernas sobre la arqueología del paisaje presenta Criado-Boado et, quienes señalan al paisaje: “Como producto sociocultural creado por la objetivación, sobre el medio y en términos especiales, de la acción social tanto de carácter material como imaginario” (Criado-Boado, 1999, p. 12).

En este sentido, el paisaje entonces es el producto de las reconstrucciones socioculturales que se trazan por medio de la investigación de las expresiones materiales que evidencian las acciones inferidas por la arqueología. Otra versión importante dentro de la arqueología conocida como fenomenología del paisaje (Tilley, 1994), nos presenta una visión más filosófica en donde la materialidad y la percepción del entorno resultan de relaciones dialécticas entre humanos, entre humanos y el entorno (Gillings, 2012).

Desde una perspectiva más amplia, la ecología histórica nos permite no solo mayor profundidad y campo de acción a la arqueología, señalando que esta puede plantearse el estudio de las múltiples interacciones de los

humanos con el entorno desarrollado a través de procesos diacrónicos, también incluye las múltiples expresiones del entorno y su relación con los humanos (Balée, 1998). Señalan los proponentes de la ecología histórica que los humanos tienen la capacidad de transformar el entorno “natural” y convertirlo en un espacio antropomorfizado, y que el entorno actual es el resultado de múltiples transformaciones desarrolladas durante un largo tiempo, como lo conceptualiza la escuela de los annales (Balée y Erickson, 2006). Bajo esta perspectiva estas múltiples interacciones configuran y reconfiguran el paisaje como resultado de la antropomorfización de la naturaleza y esta solo puede entenderse desde una perspectiva regional que supere el enfoque de sitio o de herramientas y artefactos antiguos. En otras palabras, el paisaje desde una perspectiva antropológica es el resultado de las múltiples acciones e interacciones entre humanos, y no humanos, y su materialidad resultada de estas múltiples transformaciones conforman el palimpsesto que vemos y percibimos en la actualidad.

Hacia la comprensión de las múltiples interacciones del paisaje del Azuay

Análisis del pasado enfocados en la cultura material, sobre todo la cerámica y el metal provienen sobre todo de un enfoque exotizante y cosificador del pasado relevando la importancia antropológica que poseen los objetos como los contextos arqueológicos. Como resultado, se han construido imaginarios sobre el pasado que consisten en objetos antiguos, y los remanentes de edificios, comúnmente denominados ruinas. La visión de sitio ha llevado a la desconexión con la realidad circundante y la descontextualización de los asentamientos del pasado y esto incluye a los más cercanos herederos de la historia encerrada en los contextos del pasado. Finalmente, el problema de la cosificación del pasado termina con enfatizar en colecciones de museos conformados en su mayoría de materiales de dudosa procedencia, producto de la excavación ilegal y la compra.

Este último problema se acentúa cuando los organismos encargados de velar por el cuidado del patrimonio se enfocan en los bienes, olvidando la parte fundamental, el contexto arqueológico, la única base en la que se sustenta las inferencias que los arqueólogos realizan sobre el pasado. En ese orden de cosas, por ejemplo, se entiende la lucha contra el tráfico de bienes arqueológicos como la política que busca proteger los contextos, de otra forma no tiene mucho sentido enfocar todos los recursos humanos y monetarios en combatir el traslado de bienes desde una nación a otra,

mientras que los contextos arqueológicos cada día sucumben como resultado de los procesos demográficos y sus obras de infraestructura asociadas, y procesos naturales. El cambio de perspectiva, tanto del ciudadano como del encargado de la investigación, protección y puesta en valor del patrimonio arqueológico debe empezar con el entendimiento de que hace la arqueología, y no es otra cosa que entender el pasado. Desde la perspectiva del paisaje, la arqueología busca entender los procesos socioculturales desarrollados durante largo tiempo y que son producto de las múltiples interacciones entre los humanos y de los humanos con los no humanos. En este sentido, los objetos, cultura material, fuera de este análisis pierden el valor esencial y se transforman en simple objeto abstracto y sin valor para la reconstrucción de la historia local. Esto requiere, sin embargo, comenzar a desarrollar la nueva narrativa sobre la historia pasada de un área como es el caso de la región del austro dentro de la cual se inserta la provincia del Azuay.

El paisaje antropomorizado de Azuay

Aún se discuten los tiempos precisos cuando los primeros habitantes, incursionaron en el Nuevo Mundo (Bryan, 2002). Reciente evidencia arqueológica, lingüística, pero sobre todo genética proveen un modelo de múltiples migraciones desde el viejo hasta el nuevo mundo, pero todas durante los finales del pleistoceno y durante el holoceno temprano (Fiedel, 1956; Mulligan et al., 2008; Willerslev & Meltzer, 2021). Esto deja una serie de dudas sobre el poblamiento del actual territorio ecuatoriano, por ello, por el momento no está claro cuando los primeros pobladores llegaron a la actual provincia del Azuay y empezaron a construir ese espacio sociocultural del cual nos habla Boado-Criado. La evidencia de la Cueva Negra de Chobsi señala que los cambios al entorno de esta zona de Sigisig, empezó justo luego del cambio entre el frío e inestable pleistoceno tardío y Holoceno temprano (Lynch, 1989; Lynch & Pollock, 1980). Los análisis arqueozoológicos señalan un inventario conformado de la fauna actual (*Holocénica*), mucho más pequeña y variable de la megafauna pleistocénica. Las pocas dataciones radiocarbónicas indican que este espacio fue habitado durante el holoceno temprano. Estos, por ahora, primeros habitantes de la provincia desarrollan una economía de caza y recolección, si bien existen datos de la fauna, no contamos con evidencias sobre el uso y manejo de plantas, pero no es nada descabellado hipotetizar que al igual que los contemporáneos arcaicos que habitaron el extremo oriental del norte de Loja, en el sitio Cubilan, también pudieron haber manipulado

plantas como el maíz hacia los 8 mil años. La presencia del agutí, fauna amazónica señalan una interacción temprana de los habitantes de Chobsi con lugares de la amazonía.

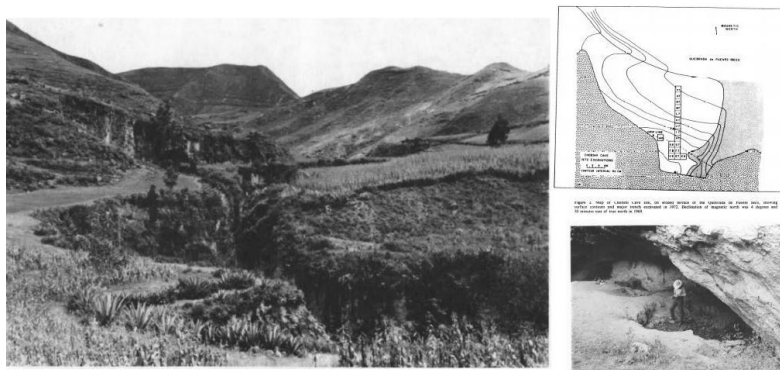


Figura 1. Cueva Negra de Chobsi
Fuente: Lynch y Pollock 1980

Mientras que la presencia de la obsidiana está bien comprobada, cuyas fuentes más cercanas están en el valle de Quito. Del estudio de la cueva, cabe la pregunta de si los habitantes de Chobsi, en realidad solo vivieron en esta cueva, o era un grupo ligado a poblaciones regionales que aún requieren ser analizadas desde estudios regionales sistemáticos. A estos análisis se incorporarán estudios paleobotánicos de muestras obtenidas tanto de Chobsi como de otros sitios tempranos que nos permitan entender el uso de plantas, y con ello las múltiples reconfiguraciones del paisaje arcaico del Azuay.

Si bien las transiciones para la arqueología no son fáciles de analizar porque en el margen no es fácil entender cuando ciertas adaptaciones concluyen y otras empiezan. En la península de Santa Elena, por ejemplo, no es claro aún el cambio entre la comunidad arcaica cazadora recolectora de Vegas a la sociedad agrícola formativa de Valdivia (Bischof, 2008; Raymond, 2008; Stothert, 1985; Tabarev et al., 2014). De igual manera en el territorio del Azuay es difícil por el momento establecer el surgimiento de las sociedades formativas, es decir desde finales de Chobsi que se aduce es aproximadamente a los 5500 A.C, hacia los inicios del Periodo Formativo que teóricamente empieza entre los 3500 A.C. Este hiato, no permite establecer si las sociedades del formativo del austro son el resultado de desarrollos autóctonos o corresponden a migraciones desde otros

lugares. Obviando por el momento este espacio blanco en el proceso de reconfiguración del paisaje del Azuay, debemos mencionar que las primeras sociedades formativas, practicaron agricultura y desarrollaron una importante tecnología cerámica. Las interacciones entre los habitantes formativos y los no humanos reflejan la transformación antrópica del entorno como resultado de la domesticación de las plantas y animales. En el caso de la región del austro, hasta el momento conocemos un poco más de cuatro áreas donde se han localizado asentamientos del formativo temprano es decir entre los 5000 a 2500 AP. O 3500 500 A.C. En la provincia del Azuay, dos asentamientos han sido claramente definidos, uno corresponde a Challuabamba en los límites nororientales de la ciudad y Pirincay, en la cuenca del Paute (Bruhns, 1987; Bruhns et al., 1990; Grieder et al., 2009; Miller y Gill, 1990).



Figura 2. Asentamientos del Formativo en el Valle del Río Paute.

Fuente: Delgado, adaptado de Bruhns 2003

En la región de Paute, varios asentamientos formativos permiten entender que las aldeas agrícolas formativas se encontraban cerca del río Paute, pero utilizando las planicies, donde seguramente practicaban agricultura extensiva, bajo el modelo extensivo de rosa y quema. De igual manera en Chaullabamba, el asentamiento hasta el momento registrado tiene un tamaño de al menos 7 hectáreas, a lo largo del río Machángara, al parecer era parte de un complejo de aldeas formativas que se asentaban a lo largo de los ríos, como el Burgay y el Paute que resulta de la unión del Machángara

con el Burgay. Evidencias paleobotánicas indican la presencia de productos domesticados como el maíz, la papa y el fréjol (Figura 3) (Zarillo 2012).

En el valle aluvial donde al parecer se concentraban las aldeas, asociada a las planicies de los ríos mencionados, fueron reconfiguradas para el uso agrícola. Varios autores indican que, durante el formativo, el modelo agrícola predominante era el extensivo, es decir un sistema de rosa y quema, con alternancia o barbecho, utilizando siempre los suelos ricos (Marcos, 1999). Todos los autores concluyen que la mayor parte de las ocupaciones en la región corresponden al Formativo Tardío de la secuencia presentada por Meggers (1966) que se basó en los sitios y fechas de la costa ecuatoriana. Tanto los fechados absolutos como las comparaciones relativas indican que las poblaciones de Challuabamba, y Pirincay empezaron a habitar la región desde los 1500 años. Si bien, algunos autores han señalado la relación de estos sitios como Cerro Narrío en el Cañar, las supuestas tempranas fechas para este sitio están bajo cuestionamiento en la actualidad (Oyuela-Caycedo et al., 2010; Zarrillo, 2012). No cabe duda, sin embargo, que la cultura material de estos sitios presenta similitudes con el complejo Chorrera de la costa ecuatoriana, así como con la cerámica Cupisnique del Perú (K. Bruhns, 2001, 2003; Grieder et al., 2009).

Ya hacia los finales del formativo, se incrementa el intercambio regional, especialmente con la amazonia y a costa y se definen evidencias sobre la formación de curacazgos de la región austral. A decir de los autores, en sitios como Pirincay y Challuabamba se observa ese camino hacia la complejidad social, que genera entre otras cosas la alienación de la fuerza de trabajo hasta entonces mantenida netamente dentro de la esfera doméstica, al trabajo en espacios públicos, uno de los más importantes factores dentro de lo que se conoce como sociedades complejas o de rango. Sin embargo, es necesario estudiar el fenómeno político y socioeconómico desde una perspectiva regional. La reconfiguración del paisaje en este periodo de tiempo tiene sus señas particulares. En primer lugar, el desarrollo de la agricultura extensiva y de zona aluvial. A pesar de que por el momento son pocos los asentamientos los registrados (Bray y Erickson, 1979), Bruhns (2003) indica que los habitantes de Pirincay habrían desarrollado un patrón de uso del espacio privilegiando las áreas aluviales y las zonas altas, a lo mejor conformando una dicotomía entre zonas de producción y zonas rituales y administrativas. Esto evidencia entonces los inicios de la conformación de los paisajes sagrados de la zona.

UC Sample Number	Sample	Type 1, lenticular	Type 6, spherical	Fabaceae (cf. Phaseolus spp.)	Oxalis spp.	Solanum spp. cf. Zea mays	Zea mays vase-shaped	Zea mays	Damaged/unknown	Starch cluster	Starch cluster damaged	Total per sample
CR-79	Ceramic charred residue	1		20	1	1	23		1			47
CR-80 ¹	Ceramic charred residue		2	3	1	3	2	1	9	2		23
CR-81	Ceramic charred residue	1				1		4				6
CR-85	Ceramic charred residue		3		3	3	1		1	1		12
CR-86	Ceramic charred residue	1	4			3		4				12
CR-87	Ceramic charred residue		3			1		1				5
CR-89 ²	Ceramic charred residue			3	3		1	6	1		2	16
Totals		2	9	10	27	6	10	2	48	4	1	2 121
Ubiquity (%)		28.6	57.1	42.9	57.1	28.6	100	28.6	100	42.9		
RF (%)		1.6	7.4	8.3	22.3	4.9	8.3	1.6	39.7	3.3	0.8	1.6

¹AMS C14 assay on split sample of interior charred residue tested for starch:

Beta-312071, 2930 ± 30 BP (measured), Cal BC 1290 to 1060 (95%), 13C/12C -23.4 ‰

²AMS C14 assay on split sample of interior charred residue tested for starch:

Beta-312072, 3090 ± 30 BP (measured), Cal BC 1490 to 1320 (95%), 13C/12C -22.0 ‰

Figura 3. Evidencias de productos domesticados utilizados en Challuabamba.

Fuente: Zarillo 2012.

El colapso del Formativo y la transición hacia el periodo de Desarrollo Regional tampoco es muy claro; este periodo parece constituir una etapa de caótica e inestable dentro de la cual, los cacicazgos originados durante el formativo tardío entran en procesos inestables (Bray 2008; Drennan 1995; Drennan, 1992; Earle, 1989; Johnson, 2007). La evidencia no ha sido registrada y peor estudiada de forma sistemática. Existe la tendencia en adscribir a los cañaris tempranos como parte del periodo de Desarrollo Regional, sin embargo, una mirada cercana deja este asunto en entredicho. En los depósitos más tardíos de Challuabamba y Cerro Narrío existen dataciones del Periodo de Desarrollo Regional, pero no está claro, cómo esta ocupación llamada Cerro Narrío se enlaza con sociedades más tardías. Salazar (2004)

postula que Tacalzhapa como estilo cerámico pertenece al Periodo de Desarrollo Regional, mientras que Cashaloma es tardío y se ubica en el periodo de integración. Continúa Salazar (2004) con la pregunta que aún todos nos hacemos y es cuál de estas manifestaciones cerámicas se asocia con los cañaris. Sería más simple indicar que el estilo Tacalzhapa pertenece a los cañaris tempranos, mientras que el estilo Cashaloma a los cañaris que encontraron a los Incas, de no ser por la distribución espacial de estos conjuntos. Mientras Tacalzhapa se distribuye al sur de la cuenca del Cañar hasta los límites con Loja (Meyers, 1998), el estilo Cashaloma tiene una distribución desde el sur de Cuenca hasta el Hatun Cañar (Idrovo y Gomis, 2009). El problema puede solucionarse cuando las investigaciones sistemáticas provengan de asociaciones claras entre los estilos, fechados y distribuciones geográficas de los conjuntos cerámicos. Entonces se podrá establecer en primer lugar quienes y en qué grado reconfiguraron el paisaje del austro ecuatoriano entre los 500 AC hasta la llegada de los Incas a la zona. Está claro que se requieren investigaciones que lleguen a establecer los periodos culturales, con fechamientos absolutos que nos permitan reconstruir el proceso histórico de forma más sistemática y compacta. Con ello, podremos entender los procesos socioculturales que subyacen las transformaciones materiales del entorno en esta época histórica. Los asentamientos más importantes adscritos a los cañaris constituyen los de Sig Sig, como los de Shabalula, y los asentamientos de Dumapara, Llaver y algunos otros. En la misma ciudad de Cuenca, redunda la ocupación cañari, pero no está claro si es temprana o tardía (Delgado-Espinoza, 2006).

A la llegada de los Incas en el siglo XV, los cañaris se constituían de una constelación de cacicazgos cuyos patrones de organización aún deben ser estudiados de forma más precisa y regional (Hirschkind, 2018; Oberem, 1974; Reinoso, 2006). Por el momento la historia de los Cañaris está lejos de ser entendida en el formato regional. En otras palabras, no poseemos información clara sobre cuáles fueron los territorios que dominaban cada uno de estos curacazgos. Las fuentes etnohistóricas señalan que, para los tiempos de la incursión Inca, los curacazgos cañaris habitaban la región desde el norte de Loja hasta el sur de la actual provincia de Chimborazo (Alcina-Franch, 1988; Garzón Espinoza, 2012; Molina, 1992; Reinoso, 2006). Esta información, sin embargo, debe ser tomada con mucha precaución debido a las críticas que se han levantado sobre las limitaciones de las descripciones de los primeros españoles (Chang-Rodríguez, 1995). La concentración de los cronistas en los incas da cuenta fragmentada y sesgada de los cañaris sin información de todos los poblados, de la organización social cañari. Los incas crearon infraestructura visible que permita demarcar su

dominio político. Entre otras cosas reutilizaron la infraestructura de los cañaris y la potenciaron. Los caminos secundarios al Qhapac- ñan por ejemplo fueron al parecer repotenciados por los incas, pero su construcción puede atribuirse a los cañaris. Apachitas, cerros, quebradas, conformaron parte del paisaje sacralizados por los cañaris y luego manipulados por los incas en su afán de control. Algunos autores señalan que, si bien en el espacio público los incas realmente transformaron el paisaje de la región, a nivel de la vida doméstica de estos grupos cañaris la vida seguía con la misma cotidianidad de siempre. Los incas generan transformaciones en varios aspectos, en primer lugar, organizan el espacio en base a una orientación hacia la dominación, el camino principal y los tambos y otras estructuras asociadas conformaban un sistema no de comunicación solamente, sino más bien una avenida de dominación de presencia física del imperio. Asociadas al camino se denota la organización interna del imperio, con un sistema de inventario y una política de redistribución y especialización regional a través del uso óptimo de las diferentes geografías. El movimiento forzoso de poblaciones a través del sistema conocido como los mitma, representaba esa especialización económica y la materialización del poder político. La región y la provincia del Azuay fue de las más intervenidas, la actual ciudad de Cuenca, Tomebamba se transformó en una provincial dentro de la estructura jerárquica de los asentamientos incas. Es decir, esta ciudad se convirtió en un nodo fundamental dentro de la red de ciudades incas, el poder que se ejercía desde Tomebamba era segundo después de la capital Cuzco (D´Altroy, 2015; Idrovo, 2000b). Los incas en la zona enfatizan el manejo de paisaje tomando en cuenta las ideas locales entre las que constaba el culto a los ancestros y la interacción de varios elementos del entorno. Esta interacción dentro de una variada geografía habría de permitir la conformación de un complejo paisaje sagrado con elementos del entorno como los cerros, las quebradas y los valles como espacios sacralizados mediante acciones de ofrenda o lugares convertidos en espacios de peregrinación. El poderío político también se acentúa en la tecnología militar, a lo largo de la provincia se han registrado una columna de estructuras conocidas como pucarás, estructuras de carácter militar. La presencia de estas estructuras da cuenta de una política militar constante y fluida que permitía a los incas controlar las arremetidas de poblaciones locales, entre ellas la cañaris de manera similar a lo que ocurría en el Titi-caca (Arkush, 2008, 2012). El uso del gran sistema de caminos, tambos y pucarás para el control permitía también el desarrollo local. Lo mitimaes o grupos de migración forzada, por ejemplo, diversificaron el paisaje local trayendo plantas y animales desde sus lugares de origen, así mismo, esta

transformación incluiría la sacralización del espacio y la creación de paisajes de memoria que seguro fueron implantados en la nueva región donde fueron forzados asentarse. Este incremento en diversificación ecológica y cultural provocaron huellas fundamentales dentro del paisaje local.

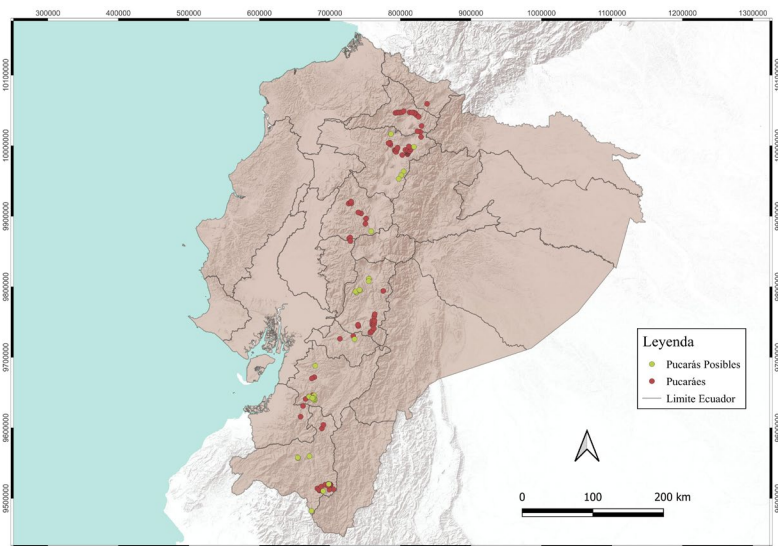


Figura 4. Red de Pucaras en la región interandina ecuatorial.

Fuente: Delgado y Charro.

Los españoles continúan con el proceso de antropomorfización del paisaje circundante y para ello, se adueñan de estrategias utilizadas previamente por los Incas con la llegada de los mismos y la implantación de la colonia, las encomiendas y el sistema de reducciones readecua el patrón de asentamiento hacia espacios nucleados (Fauría, 1995). Alrededor del centro de la encomienda, se fragmenta el campo y se conforman poblados con una específica traza urbana (Glave, 2014). En gran parte del austro se observa, sin embargo, una segregación geográfica clara entre pueblos de indios y pueblos de mestizos (Poloni-Simard, 2000, 2006; Poloni-Simard, 2007). Esta geografía de segregación y clasismo presente durante gran parte de la colonia, y que se mantiene en algunos lugares incluso durante la república, e incluso muchos señalarían que aún está presente en la sociedad cuencana del presente también requiere ser estudiada mediante la investigación de la arqueología histórica y la antropología actual.

Discusión

La creación, configuración y múltiples reconfiguraciones del paisaje han sido parte de los eventos de larga duración que conforman la actual provincia del Azuay. Desde los inicios del Holoceno las poblaciones que habitaron la región del austro ecuatoriano transformaron el entorno natural mediante la interacción con las plantas. Interacción clave dentro del proceso de domesticación del entorno. Para la época formativa, estas plantas domesticadas conformarían el paquete básico de la agricultura de zonas aluviales y posiblemente de naturaleza expansiva. Al mismo tiempo, el entorno se convierte en ese espacio de confrontación y negociación política y de espacios de connotación religiosa. Estas expresiones materiales de las transformaciones se marcan con los caminos, tambos y otras construcciones civiles y seculares que dan cuenta de los procesos socioculturales del pasado. El paisaje actual no deja de ser un palimpsesto de las múltiples interacciones entre humanos, y entre humanos y no humanos que por más de 9000 años conviven en esta región conocida como la provincia del Azuay. Solo desde la dimensión arquitectónica es impresionante establecer las diferencias entre los habitantes de Chobsi de hace nueve milenios hasta el paisaje actual, de la arquitectura de la migración caracterizada por casas ideadas en New York y España e implantadas en las áreas rurales del austro, especialmente en los territorios de la provincia del Azuay.

Conclusiones

Esta secuencia en las múltiples reconfiguraciones del paisaje termina con un balance es bastante paupérrimo sobre los nuevos datos que aportan a la conformación del paisaje desde una perspectiva de larga duración. Las investigaciones no se han incrementado y por lo tanto la información es aún fragmentada y con muchos vacíos temporales y regionales. Y aunque los inventarios de la cultura material arqueológica incrementan cada vez más el Sistema de Información del Patrimonio Cultural del Ecuador, SIPCE, en términos de investigación que nos lleve a conocer más y mejor a la gente del pasado de la provincia los avances son muy pocos. Y eso tiene que ver con la cosificación del pasado que nos aleja de la idea de que la arqueología reconstruye as formas de vida, es decir, la historia y la memoria de los pueblos, cosa que se logra mediante la investigación de los contextos.

La única propuesta metodológica que podemos señalar al momento es la investigación sistemática, y regional, aquella que se realice para

contestar preguntas relevantes y que vaya más allá de la descripción de la cultura material. Las nuevas tecnológicas, como el uso de drones, LIDAR y otros instrumentos permiten mejorar la investigación. Se hacen necesarios proyectos de investigación relevantes a las necesidades locales, proyectos regionales, sistemáticos que investiguen la flora, la fauna, el clima, entre otros, del pasado. Solo una visión regional podrá proveernos de la reconstrucciones y explicaciones de los procesos de larga duración del austro ecuatoriano. El paisaje como palimpsesto nos provee de claves para entender como las poblaciones locales utilizaron los recursos circundantes, se organizaron y ritualizarón el paisaje.

Referencias

- Alcina-Franch, J. (1988). Los indios Cañaris de la Sierra Sur del Ecuador. *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, 6(6), 141–188.
- Arkush, E. (2008). War, chronology, and causality in the titicaca basin. *Latin American Antiquity*, 19 (4), 339–373. <https://doi.org/10.1017/S1045663500004338>
- Arkush, E. (2012). Los Pukaras y la Poder: Los Collas en la Cuenca Septentrional del Titicaca. In *Arqueología de la Cuenca del Titicaca* (pp. 295–320). IFEA.
- Balée, W., & Erickson, C. L. (2006). Balée, William, and Clark L. Erickson. "Time, complexity, and historical ecology." *Time and complexity in historical ecology*. Columbia University Press, 2006. 1-18.
- Balée, W. L. (1998). Advances in Historical Ecology. *Contemporary Human Ecology*, 5(2), 66–67. <https://doi.org/10.2307/3985320>
- Bischof, H. (2008). Los Llamados "Milenios Oscuros" de la prehistoria Costeña (5500-3500 a.C.) en el suroeste del Ecuador. *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, 1 *Segunda Época* (1), 40–65.
- Bray, T. L. (2008). Late pre-hispanic chiefdoms of highland Ecuador." *The handbook of South American archaeology*, 527-543.
- Bruhns, K. (1987). Los Talleres de cristal de roca de Pirincay, provincia del Azuay. *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, 7, 91–108.
- Bruhns, K. (2001). Pirincay, Cerro Narrío y Chaullabamba: Nuevas perspectivas en el Formativo del Austro. En *Memorias del I Encuentro Nacional de Arqueología-II Encuentro Nacional de Antropología Olaf-Holm* (pp. 29–42). Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión Núcleo del Cañar.
- Bruhns, K. (2003). Social and Cultural Development in the Ecuadorian Highlands and Eastern Lowlands during the Formative. En J. S. R. and R. Burger (Ed.), *Archaeology of Formative Ecuador* (pp. 125–174). *Dumbarton Oaks Library and Collection*. www.doaks.org/etexts.html
- Bruhns, K. O., Burton, J. H., & Miller, G. R. (1990). Excavations at Pirincay in the Paute Valley of southern Ecuador, 1985–1988. *Antiquity*, 64(243), 221–233. <https://doi.org/10.1017/S0003598X00077838>

- Bryan, A. (2002). The Peopling of the New World. *Early Man*, 12, 12–19.
- Bray, C. y Erickson, E. (1979). Informe Preliminar de las Investigaciones Arqueológicas en el área de Minas, Río Jubones, Ecuador. *Revista Antropología*, 6, 130–144.
- Chang-Rodríguez, R. (1995). Las ciudades del “Primer nueva crónica” y los mapas de las “Relaciones geográficas de Indias”: Un posible vínculo. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 21(41), 95–119.
- Criado-Boado, F. (1999). Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la arqueología del paisaje. In CAPA, *Criterios y convenciones en Arqueología del Paisaje* (Vol. 6, Issue August). <http://scholar.google.com/scholar?hl=en&btnG=Search&q=intitle:No+Title#0>
- D’Altroy, T. (2015). *The Incas* (Second). Wiley Blackwell.
- Delgado-Espinoza, F. (2006). *Informe de Labores Desarrolladas en la Calle Larga dentro del Proyecto de Mitigación Arqueológica del Proyecto de Repavimentación de la Calle Larga*.
- Drennan, R. (1995). Chiefdoms in Northern South America. *Journal of World Archaeology*, 3(No. 9), 301–340. <https://doi.org/10.1007/BFO2221116>
- Drennan, R. D. (1992). *What is the Archaeology of Chiefdoms About?* (pp. 53–74). https://doi.org/10.1007/978-94-011-1826-2_2
- Earle, T. (1989). The Evolution of Chiefdoms. In *Source: Current Anthropology* (Vol. 30, Issue 1). <http://about.jstor.org/terms>
- Fauría, C. (1995). Particularidades de las encomiendas en la costa septentrional andina. En Alvarez Aurelio, Alvarez Silvia, Fauría, Carmen, Marcos, Jorge (Ed.), *Primer Encuentro de los Investigadores de la Costa Ecuatoriana en Europa* (pp. 387–398). Ediciones Abya-Yala.
- Fiedel, S. J. (1956). The Peopling of the New World: Present Evidence, New Theories, and Future Directions I *Journal of Archaeological Research* (Vol. 22, Issue 1).
- Garzón Espinoza, M. (2012). *Cañaris del Sur del Ecuador y Mitmaq Cañaris del Perú*. Auspiciado por el Gobierno Autónomo Intercultural Descentralizado del Cañar.
- Gillings, M. (2012). Landscape Phenomenology, GIS and the Role of Affordance. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 19(4), 601–611. <https://doi.org/10.1007/s10816-012-9137-4>
- Glave, L. M. (2014). Hombres de mar. Caciques de la Costa ecuatoriana en los inicios de la Época Colonial*. *Procesos*, 40, 9–36. <http://revistaprosesos.ec/ojs/index.php/ojs/article/view/524/695>
- Grieder, T., Farmer, J., Hill, D., Stahl, P., and Ubelaker, D. (2009). *Art and Archaeology of Challuabamba, Ecuador*. University of Texas Press.
- Hirschkind, Lynn. “Inventando mitos: las guacamayas cañaris.” *Revista Andina* 56 (2018): 197-225.
- Idrovo, J. (2000a). *Tomebamba: Arqueología e Historia de una Ciudad Imperial*. Banco Central del Ecuador, Dirección Cultural Regional Cuenca.
- Idrovo y D. Gomis, J. (2009). *Historia de una región formada en el Austro del Ecuador y sus conexiones con el Norte del Perú*. Prefectura del Azuay.

- Johnson, L. (2007). Chiefdoms and other archaeological delusions. *Choice: Current Reviews for Academic Libraries*, 45(4), 671.
- Lynch, T. (1989). Chobshi Cave in retrospect. *Andean Past*, 2, 1–32.
- Lynch, T., & Pollock, S. (1980). Chobshi cave and its place in Andean and Ecuadorean archeology. *Anthropological Papers in Memory of Earl H. Swanson, Jr.*
- Marcos, J. (1999). El Proceso de Neolitización de los Andes Ecuatoriales. En L. G. Lumbreras (Ed.), *Historia de América Andina: Las Sociedades Aborígenes: Vol. I* (pp. 109–131). Universidad Simón Bolívar.
- Meggers, B. (1966). *Ecuador: Ancient Peoples and Places* (Vol. 49). Praeger Publisher.
- Meyers, A. (1998). La tradición Tacalshpa y la arqueología del Cañar y Azuay en la Sierra Sur del Ecuador. Una secuencia a base de comparaciones con el Norte del Perú. *BAS*, 30, 169–199.
- Miller, G., & GILL, A. (1990). Zooarchaeology at Pirincay, Ecuador. *Journal of Field Archaeology*, 17, 48–68.
- Molina, M. (1992). *Arqueología Ecuatoriana, los Cañaris*. Ediciones Abya-Yala.
- Mulligan, C., Kitchen, A., & Miyamoto, M. (2008). Updated Three-Stage Model for the Peopling of the Americas. *PLOS ONE*, 3(9), e3199-. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0003199>
- Oberem, U. (1974). Los Cañaris y la conquista española de la Sierra ecuatoriana, otro capítulo de las relaciones interétnicas en el siglo XVI. *Journal de La Société Des Américanistes*, 63(1), 263–274. <https://doi.org/10.3406/jsa.1974.2130>
- Oyuela-Caycedo, A., Stahl, P., & Raymond, J. S. (2010). Cerro Narrío y Max Uhle: el Arqueólogo como Agente del Desarrollo de la Arqueología Ecuatoriana. En P. Kaulicke, M. Fischer, P. Masson, & G. Wolff (Eds.), *Max Uhle (1856-1944) Evaluaciones de sus Investigaciones y Obras*. Fondo Editorial PUCP. [http://users.clas.ufl.edu/caycedo/history of science/Oyuela, Stahl, & Raymond 2010.pdf](http://users.clas.ufl.edu/caycedo/history%20of%20science/Oyuela,%20Stahl,%20&%20Raymond%202010.pdf)
- Poloni-Simard, J. (2000). Historia de los Indios en los Andes: Los Indígenas en la Historiografía Andina, Análisis y Propuestas. *Anuario Del IEHS*, 15, 87–100.
- Poloni-Simard, J. (2006). *El mosaico indígena: Movilidad, Estratificación Social y Mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII*. Editorial Abya Yala e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Poloni-Simard, J. (2007). El Oficio Del Historiador Y La Sociedad Colonial. *Revista Ecuatoriana de Historia*, 25, 163–166.
- Raymond, J. S. (2008). The process of sedentism in northwestern South America. *Handbook of South American Archaeology*, 79–90. https://doi.org/10.1007/978-0-387-74907-5_5
- Reinoso, G. (2006). *Cañaris e Incas: Historia y Cultura* (Vol. 1). Gobierno Provincial del Azuay.
- Salazar, E. (2004). Cuenca y su región: en busca del tiempo perdido. En Jaramillo, Abad, Ana Abad y Salazar, En *Cuenca, Santa Ana de las Aguas* (pp. 18–85).
- Stothert, K. (1985). The Preceramic Las Vegas Culture of Coastal Ecuador. *American Antiquity*, 50(3), 613–637. <https://doi.org/10.2307/280325>
- Tabarev, A., Marcos, J., & Popov, A. (2014). *Ecuador: Following an Unusual Archaeological Hypothesis*.
- Tilley, C. (1994). A phenomenology of landscape. In A. U. C. L. Series (Ed.), *Explorations in Anthropology* (Vol. 221). BERG.

- Willerslev, E., & Meltzer, D. J. (2021). Peopling of the Americas as inferred from ancient genomics. In *Nature* (Vol. 594, Issue 7863, pp. 356–364). Nature Research. <https://doi.org/10.1038/s41586-021-03499-y>
- Zarrillo, S. (2012). *Human Adaptation, Food Production, and Cultural Interaction during the Formative Period in Highland Ecuador*. PhD Dissertation, Department of Archaeology, University of Calgary.

Cocciones y sabores ancestrales

Marlene Jaramillo Granda
Universidad de Cuenca

La comida, sin lugar a dudas, es un elemento fundamental en todas las culturas, un componente importante del patrimonio inmaterial de un pueblo.

Sabemos que las primeras poblaciones humanas eran nómadas, se alimentaban de lo que la naturaleza les ofrecía pero curiosamente buscaban un equilibrio nutricional, de manera que se puede decir que ya existía una cultura alimentaria adaptable a cualquier situación como cazador, pescador, recolector de frutos, hojas y tallos silvestres y pequeños animales.

En la etapa prehispánica los primeros pobladores de lo que hoy es el Ecuador fueron igualmente nómadas, cuyo tiempo de estadía en un lugar dependía exactamente de lo que la naturaleza ofrecía en el sitio, que vale la pena mencionar, preferían siempre acampar cerca de un río.

Más tarde con el descubrimiento de la agricultura, inicia la domesticación de plantas y animales, que no fue una cuestión fácil o rápida, fue más bien un proceso largo y que requirió mucha constancia, desde reconocer una planta comestible y dejar algunas raíces para que el arbusto o vegetal pudiera sobrevivir y seguir produciendo fruto para la recolección y luego el cultivo constante e intensivo (Coe, 2004).

Es indiscutible que la agricultura cambió la vida de los primeros pobladores convirtiéndolos de nómadas a sedentarios, precisamente lo que esta actividad exige: cuidado, cultivo y propagación de plantas y animales, obligando al hombre a establecerse en un solo lugar.

Poco a poco la agricultura fue avanzando, lo que al inicio el hombre usó herramientas fabricadas por él, de materiales rudimentarios como huesos, madera y piedra, esos utensilios cambiaron por herramientas mucho más avanzadas y sofisticadas como maquinaria pesada para arado, sembrío, cuidado y cosecha de los productos agrícolas.

Este período es el llamado de integración e incario, según Rosario Olivas (2006) la cultura inca surge a mediados del siglo XV y sus dominios se extendieron por casi todos los países de Sudamérica y en consecuencia, su influencia llega no solamente a lo territorial, sino también a lo comercial y cultural.

Muchos historiadores que han investigado este tema coinciden que la expansión de la cultura incaica, se dió gracias a la buena organización que abarcó todos los aspectos de la vida de los primeros pobladores como son: temas de salud, trabajo agrícola, construcciones, rituales, ceremonias y costumbres alimenticias entre otras actividades. De esta manera el imperio inca se convirtió a finales del siglo XV en el más grande del mundo.

La alimentación de los indígenas tenía un objetivo marcadamente religioso, daban gracias a sus dioses por el alimento que les proporcionaban y rendían culto para que no les falte la lluvia necesaria para obtener sus frutos (Monroy de Sada, 2002).

Las carnes antes de la conquista

Desde el punto de vista culinario las llamas desempeñaban un papel muy importante en la cultura de los incas, especialmente entre la realeza, la sangre de la llama era empleada como unguento ritual, se han encontrado también restos importantes de este animal, como cabezas y patas, algunos arqueólogos han sugerido que las porciones más carnosas se reservaban para el charqui, carne puesta a secar para su conservación y luego para su consumo (Coe, 2004).

La carne de llama, a decir de Sophie Coe, a pesar de ser fibrosa es la mejor, pero si la mayoría estaba destinada a la realeza, para los demás habitantes les quedaban animales más pequeños como el conejillo de Indias, conocido en el Ecuador como cuy (*Cavia porcellus*) que fueron domesticados

y su consumo se extendió en todos los altiplanos, se alimentaban de plantas recolectadas para ellos y una gran ventaja es que multiplican con rapidez.

Otro de los animales consumidos en gran cantidad es el pato, hay evidencias encontradas en Ecuador, restos de huesos de pato criollo (*Cairina moschata*) junto con huesos de cuy domesticado, además de otras aves y animales. Sophie Coe, (2004), cita a Cieza de León, quien habla de otros animales como el venado y también de una especie de liebre de cola larga.

El mar y los ríos también ofrecían buena cantidad de alimentos, si recordamos que nuestros primeros pobladores eran pescadores, el pescado fue uno de los principales alimentos para ellos, lo consumían fresco, asado y seco, hasta hoy existe un gran consumo de diferentes tipos de pescados, muchos de los pueblos del oriente ecuatoriano completan su dieta con productos de sus ríos.

Vegetales, cereales, raíces, tallos y tubérculos

Junto a los sabores de la carne y el pescado, estaban los vegetales, cereales, raíces, tallos y tubérculos, cuyo cultivo avanzó considerablemente con el progreso de la agricultura. Se han hecho varios estudios sobre los sistemas alimentarios de los pueblos indígenas en el Ecuador que han dado la oportunidad de conocer sobre la riqueza que ofrece cada cultura en cuanto a productos autóctonos, desde cómo producirlos y cómo se comercializaban desde el principio de la civilización, además saberes, formas de cocción, costumbres alimenticias y especialmente evidenciar los sistemas sociales y económicos que los pueblos originarios mantenían para lograr equidad y sostenibilidad alimentaria (Coe, 2004). Es importante mencionar los productos agrícolas importantes que constituyeron el sustento de nuestros ancestros.

- Papa: un tubérculo que ha merecido largas investigaciones tanto antropológicas como arqueológicas. Su origen andino es indiscutible, en toda la región se han identificado restos de diferentes variedades de papa, esta fue como la balanza nutritiva de las poblaciones andinas prehispánicas. Los habitantes andinos descubrieron y cultivaron muchas variedades de papas, según los pisos climáticos de cada lugar, la papa fue como un medidor nutritivo de las poblaciones andinas prehispánicas (Cabieses, 2004). Las variedades de papa en el Ecuador, como: chola, bolona, uvilla, jubaleña, carrizo y otras pertenecen a la variedad *Solanum andigena*, cabe resaltar una variedad de papa muy importante y muy consumida es la *Solanum phureja*, se conoce comúnmente como “chaucha” son muy resistentes a heladas y malos climas.

Actualmente de los cultivos de altura, el que merece más atención es el de la papa, precisamente, requiere especiales cuidados, por eso es que según Eduardo Estrella, los primeros aborígenes desarrolló un sistema para proteger la planta como selección de la semilla, terreno bien abonado y mucho cuidado durante su crecimiento, maduración y cosecha para obtener un buen producto. Las primeras formas de consumo de la papa eran cocidas, asadas, sopa de harina de papa, guisos mezclados con calabazas, ají y otros productos. La papa ofrece una gran cantidad de opciones de preparaciones de los platos patrimoniales, tradicionales y de cocina gourmet.

- Maíz: según Eduardo Estrella, (1997) su centro de domesticación parece corresponder a Mesoamérica desde donde se difunde a todo el continente, añade que los conquistadores, cronistas e historiadores encuentran una amplia distribución de los cultivos del maíz en el territorio ecuatoriano, de las que actualmente conocemos algunos tipos y variedades. El maíz se ha usado básicamente como alimento, se consume en estado tierno, cocido, tostado, nixtamalizado para obtener el mote pelado, como mazorca y también desgranado, otra forma de cocción, de la que hablaremos más adelante y que cambia su sabor, adquiriendo toques más intensos, es asado en carbón en su propia cutul, o desgranado y frito, una forma muy rica de consumirlo.

Una preparación muy sabrosa y que sirve también como una forma de conservación, es la chuchuca, que se consume especialmente al norte del Ecuador. Se trata de un maíz no tan tierno que se pone a remojar, luego se lo muele gruesamente o se parte en pedazos grandes y se cocina en agua junto con vegetales y carne, que en la época prehispánica se usaba carne de caza, en la actualidad se usa carne de res o cerdo. Con la harina de maíz se preparaban sopas y coladas, que hasta hoy se elaboran con variaciones o agregando frutas y especias, consiguiendo sabores realmente deliciosos, se consumen especialmente en la sierra ecuatoriana, sin olvidar también las tortillas, los tamales, chigüiles, pan de maíz, empanadas de morocho, sango, etc. Cuando se habla de maíz, no podemos dejar de mencionar una bebida fermentada de los Andes, que habría sido muy consumida entre los indígenas para cumplir con rituales sagrados, festividades comunitarias y eventos importantes en la vida de la gente, es la chicha, en el Ecuador su carácter simbólico se remonta al uso del maíz como alimento básico de la dieta diaria de los primeros pobladores (Gomezjurado Zevallos, 2014).

Hay diferentes maneras de preparar la chicha, desde mezclar la harina de maíz con agua para fermentar, hasta preparar una harina con el maíz que se encuentra en brote, es decir empezando a salir raíz, se seca y se muele, es la llamada jora, y se procede a hacer una colada, que luego se enfría y se deja fermentar y con el tiempo va adquiriendo grado alcohólico, por supuesto adquiere otro sabor.

- Fréjol: otro producto patrimonial, es uno de los primeros productos alimenticios, cultivados por el hombre, se cree que su origen y domesticación estuvo en México para pasar luego a América del Sur, es una planta de variedades trepadora y enana, la primera es la más usada que se siembra junto al maíz, de sabor muy agradable y suave, al principio era consumida con su vaina muy

tierno, como hortaliza y también se consumía su grano fresco, también se deja madurar hasta secarse, para luego ser hidratado para su cocción y consumo (Estrella, 1998). La diferencia de sabores entre el fréjol fresco y el fréjol maduro es muy notoria, el primero es muy suave al paladar y puede combinarse con una gran variedad de vegetales, de hecho es una legumbre que combina muy bien con la frescura de hortalizas, el maduro, tiene un sabor más concentrado que se presta para locros y cocidos, es una leguminosa que no requiere combinación, por si solo es un espesante de gran sabor, además que contiene proteína y se puede reemplazar por la carne.

- Quinua: es un alimento andino, que se cultivó ampliamente antes de la conquista española. Junto a la papa, maíz y fréjol, la quinua significó la base de la alimentación de los habitantes de América, se han encontrado algunas variedades. Fernando Cabieses (2004), menciona que los paleobotánicos aseguran que la quinua es originaria de los alrededores del lago Titicaca, ya que se han encontrado granos en tumbas de más de dos mil años. La quinua tiene un alto poder nutritivo, se cultiva en la sierra norte del Ecuador, en ciertos lugares se consumen las hojas tiernas para ensaladas y aromatizante de muchas preparaciones. El grano contiene en la cáscara una sustancia llamada *saponina*, que le da un sabor amargo, por lo que es necesario darle un tratamiento para eliminarlo (desamargado) y pueda ser apto para el consumo humano, tiene una sabor parecido al trigo, es muy suave para cocinarlo, aunque se recomienda hidratar algunas horas, desechar el agua y proceder a la cocción, se usa en preparaciones como: tamales, tortillas, sopas, coladas, chicha, etc. Además en panadería y pastelería se usa también en lugar de arroz con elaboraciones iguales a las de este producto, agregando carnes, mariscos, vegetales, etc. A pesar de que la quinua estuvo en una época en peligro de extinción, ya que bajó mucho su consumo, Plutarco Naranjo (2007) afirma que, la quinua fue domesticada por nuestros primeros pobladores y en forma empírica descubrieron que era un excelente alimento, de buen sabor y con muchos nutrientes, así que, como producto, tiene un “brillante futuro comercial”, ya que a través de los años ha ido subiendo en todo aspecto en los últimos años, se lo encuentra, en otros países fácilmente.

Hubo otros productos importantes domesticados como: ají, calabaza, oca, mashua, melloco, yuca y muchos más.

- Ají: fue un producto muy consumido no solamente en forma de alimento sino también como elemento curativo y ritual. La variedad *Capsicum*, se origina en la selva de Bolivia y Perú para luego diseminarse por todo Sudamérica y Centroamérica, Algunos cronistas señalan que el rocoto y el ají amarillo fueron domesticados en la región andina. <http://revistas.urp.edu.pe> Restos arqueológicos muy antiguos en el Perú comprueban la presencia del ají en la cueva Guitarrero en la provincia de Yungay, esto se remonta a unos 8.000 años antes de nuestra era. El ají no solamente se constituye en uno de los grandes condimentos, sino que trascendió a una dimensión mágico-religiosa. En la obra colectiva, integrada por la Sociedad Peruana de Gastronomía, Universidad Nacional Agraria la Molina y la Universidad San Martín de Porres, Dice: “Entre los Incas existía una costumbre llamada llakhuay que consistía en co-

mer Ajì con sal y luego beber un sorbo de chicha de jora. Un ejemplo más del sitio de esta planta en el poderoso imperio”

Del ají se derivaron algunos nombres de preparaciones como el ají de carne, ají de cuy, ají de chochos, ají culantracho, ají guaricho y otros.

- Oca: es una planta originaria de los Andes, de casi 8.000 años de antigüedad, solo el cultivo de la papa es más grande que el de la oca, fue durante mucho tiempo un alimento principal prehispánico (Cabiesses, 2004). Cuando se asolea durante unos días, los azúcares se concentran de manera que es consumida hasta hoy no solamente como bebida en coladas y chicha, sino también en dulces y comida salada, sus cualidades organolépticas son muy marcadas tanto en su aroma, como su sabor y textura.

- Mashua: originaria de la meseta peruano-boliviana, se adapta a alturas de 2.500 a 4.000 msnm, crece muy rápido. Antiguamente era conocida por sus propiedades medicinales como diurético y era sembrada junto a otros productos para controlar las plagas. Este tubérculo necesita ser expuesto a la intemperie, para que cambie un poco su sabor porque no es muy agradable, por eso se consume cocida, asada, frita, en sopas o en dulces y bebidas.

- Melloco: es una planta que crece bajo condiciones ecológicas diversas, resiste muy bien a las heladas, desde épocas prehistóricas. El melloco se ha cultivado a lo largo de toda la región andina, su cultivo ha sido hasta la actualidad muy amplio, siendo las zonas más productivas Azuay y Cañar. Sus cualidades organolépticas son de sabor fuerte y viscoso, aunque hay algunas variedades que no tienen tanta viscosidad, posee colores jaspeados, con rojo, amarillos, con tintes morados y verdes, hay una variedad completamente roja que tiene más fécula y más sabor. Se consume cocido, en sopas ensaladas, guisos que se espesan con papa ya que el melloco es más bien crocante. Tiene la propiedad de repeler insectos, por eso en algunas partes se siembra como barreras protectoras en cultivo de papas.

- Calabaza: originaria de la América tropical, donde se incluye nuestro actual territorio, existen muchas variedades por su tamaño, color, textura y forma, de la familia de las *cucurbitáceas* (Cabiesses, 2004). Esta familia tiene especies que han estado presentes desde tempranas épocas prehistóricas. En el Ecuador se han hallado evidencias de su consumo en sitios pertenecientes a la cultura Valdivia, especialmente el zapallo que se encuentra en varias zonas climáticas y en los valles del callejón interandino y hasta cerca de los páramos; al igual que el sambo, aunque no hay muchas evidencias por lo que a todo este tipo de productos se los llamó calabazas (Estrella, 1998). La calabaza posee una gran versatilidad para su consumo ya que se presta para una gran cantidad de preparaciones y cocciones, se pueden preparar sopas acompañadas con otros productos, cremas, ensaladas, purés, gratinadas, salteadas además adquieren un sabor más concentrado cocinadas directamente en el rescoldo, en el horno

o asadas a la parrilla, es recomendable no sobrecocerla porque pierde un poco sus cualidades organolépticas.

- Yuca: conocida en la época prehispánica en toda América, como lo dice Fernando Cabieses, fue hallada en tumbas peruanas desde hace tres y cuatro mil años. En el oriente ecuatoriano existen algunas variedades, es de clima cálido y sus cualidades organolépticas son de sabor suave y agradable, un poco plano, no tiene mucho aroma. Se consume cocida sola y formando parte de muchas preparaciones pues es muy versátil y contiene algunos nutrientes.

- Fréjol: su centro de origen se cree que está en México y Centroamérica y se tienen evidencias que en Perú también se encontraron tumbas con la presencia del fréjol común (Estrella, 1997). Se consume en gran cantidad de platos patrimoniales y tradicionales. Su sabor es muy agradable al paladar, al igual que su aroma. Por ser la zona sur un buen productor de fréjol, hay platos que representan por ejemplo a la provincia del Azuay, como es el mote casado, locro de poroto, dulce de poroto y otros. A decir de algunos historiadores el austro es una zona muy interesante, por la facilidad de su geografía, apta no solo para diferentes cultivos sino también que se presta para los intercambios interregionales.

Cocciones ancestrales

Para obtener una buena concentración de sabores, volverlos más digeribles y agradables al paladar, los productos fueron sometidos a diferentes formas de cocción que es preciso recordar y mantener para que no se pierdan las costumbres alimenticias de nuestros primeros pobladores, quienes desde el inicio hasta la llegada de los españoles desarrollaron diferentes formas de conservarlos y prepararlos; podemos considerarlas como técnicas culinarias ancestrales que nos invitan a seguirlas usando, porque son parte de la identidad.

La cocina es una de las prácticas más antiguas de la humanidad, y en este tema coincidimos todos, la cocina es un medio de unión entre familias, comunidades y países.

Laura Esquivel (2007) menciona: “recuperar la cocina como un espacio de conocimiento donde se hace arte y vida, donde se une el presente y el pasado”. Es decir, la cocina es más que el simple placer de saciar la necesidad de alimento, es una expresión cultural que abarca tradiciones, historia, creencias, ritos, tradiciones, hábitos y experiencias.

La comida es la transformación mágica de los productos naturales por medio de la alquimia. La comida es historia que se ha amasado, adobado, macerado, reposado, serenado, al calor de la vida vivida y por nuestros antepasados y que

se ha transmitido de generación en generación, de boca en boca, de pueblo a pueblo...(Esquivel, 2007, p.140)

Antes de la conquista, se desarrollaron varias técnicas para conservar y cocinar los alimentos que se pueden considerar ancestrales:

Asado

En esta técnica se expone el alimento al calor del fuego realizado con leña, se dice que fue la primera técnica de cocción usada por el ser humano, el calor se transmite por radiación, va cocinando lentamente el producto, se usaba especialmente en carnes que se colocaban en estructuras de madera y ramas gruesas de árboles, no adobaban la carne, sino solamente la salaban, al pasar el tiempo estas estas estructuras se hicieron comunes en los hogares de los habitantes americanos, pues tenían su propia estructura en sus casas y permanecía prendido para asar sus carnes y también para secarlas, de allí surge el charqui. Actualmente esta palabra de asar significa , exponer al fuego, asar en parrilla o asar en el horno (Oliva,2006).

En la época de los Incas existieron algunas formas de asar, una de ellas es la de asar en la brasa, colocando directamente la carne fileteada muy delgada, una costumbre practicada que se ha seguido practicando desde no hace muchos años.

Otra forma de asar y que se sigue usando en algunas familias es el rescoldo, en el carbón que se está terminando, su ceniza está muy caliente se colocan tubérculos y vegetales para cocinar y el sabor es insuperable, en el caso del camote, se concentran sus azúcares y la textura es muy suave, se aprovechan mucho más sus cualidades organolépticas, al igual que el choclo en su cutul, resulta de un sabor tostado, dulce y muy suave.

Asar a la parrilla es otra técnica que perdura hasta hoy, los alimentos se colocaban sobre una parrilla y expuestos al fuego de calor producido por leña, carbón o ramas, alimentos como carnes de cuy, llama y además vegetales (Olivas, 2006).

Pachamanca

Significa en quechua “olla cavada en la tierra”, proviene de dos vocablos: pacha=tierra y manca=olla.

El proceso es cavar un hoyo en la tierra, en el fondo se enciende un fuego de leña y se recubre de piedras planas, una vez que las piedras están calientes se retiran y en el hueco se pone hojas frescas grandes y sobre esta cama se ponen los productos para cocinar, tubérculos, raíces, choclos, las carnes envueltas en hojas o también en un recipiente de metal bien tapado, se cubre en ocasiones con tierra y se deja cocinar, de esta manera todos los jugos de los productos se concentran y adquieren un sabor excelente. Esta fue una técnica muy común en América y es conservada con mucho celo en algunas comunidades de los Andes ecuatorianos para mantener la conexión viva entre la tierra y los productos.

Tostado en seco

Es una técnica que se sigue manteniendo hasta hoy, el proceso es colocar productos en una superficie caliente y seca, sin ningún tipo de líquido o grasa, se remueve constantemente, esta técnica se usó inicialmente sobre piedras planas calientes de origen volcánico que se ponían sobre carbón o leña, con el paso del tiempo y el aparecimiento de nuevos utensilios se usa, tiestos de barro o cerámica, tiestos de metal resistentes al fuego, como por ejemplo, recipientes de aleaciones de acero y aluminio o hierro. Se usa especialmente con granos, maíz, maní, fréjol, etc. Para servirse directamente o moler y usar como harina, son las llamadas mashkas, que es el resultado del molido del grano tostado y que tiene diferentes usos.

Cocción en hojas

Es una técnica que por ventaja se ha difundido mucho en todo el Ecuador, se procede a envolver el producto en hojas y luego se coloca en la brasa directamente o en algunos casos sobre parrilla y hoy en día a vapor o a horno para cocinar. Se usan hojas de achira, bijao, maíz, y luego de la conquista hojas de plátano, se utiliza un solo producto para envolver, como es el caso del maito en el oriente ecuatoriano, y también los que se preparan mediante una masa de maíz, tubérculo, cereales o cualquier otro producto que se preste para ello y se rellena con un refrito de diferentes tipos de carnes y verduras, en otros casos con queso, dulces, etc. Se pueden enumerar, humitas, tamales, quimbolitos, chachis, chigüiles, timbulos, maito, ayampaco, tonga y otros; el producto que está dentro de la hoja adquiere el sabor de la hoja que lo cubre, queda jugoso y con todas las características nutricionales

Sopas patrimoniales

En la alimentación prehispánica, la sopa era tal vez el plato más común. Hay algunos historiadores que aseguran que la primera técnica culinaria de los primeros pobladores era el caldo, porque en el campo se acumulaba agua de lluvia en las piedras cóncavas, ellos agregaban sal y hojas y se dieron cuenta que el agua tomaba un buen sabor. Más tarde en los recipientes de cerámica o barro, se cocinaban los productos cultivados en la chacra con agua y le agregaban tubérculos para conseguir espesor. Además las sopas y coladas se preparaban frecuentemente con las harinas obtenidas de los granos tostados (mashcas). Por ejemplo, la sopa de lluspas, preparada con papa y una masa de harina de maíz, a la que le daba una forma como una oreja, la chuchuca, preparada con el maíz que no era tierno pero tampoco completamente seco, partido y asoleado, la sopa uchujacu que se prepara con una mezcla de harinas de granos patrimoniales, fréjol, maíz, quinua, luego de la conquista se combinarían con otros granos. Esta sopa se acompañaba con un pedazo de cuy asado y mote. Es una sopa típica del norte del Ecuador (El Comercio, 2015).

También hay otras sopas espesas preparadas con harina de papa, harina de quinua, harina de amaranto y otros. Hay que mencionar también las mazamorras y coladas preparadas con harinas de maíz crudo y de maíz tostado, ejemplos claros son el champús en el primer caso y el sango (zangu) en el segundo. Poco a poco y con la llegada de los españoles se fueron añadiendo otros productos, pero, vale recalcar, todos aportando nutrientes que hicieron de la comida de nuestros primeros pobladores sana y saludable.

Cocción en piedras calientes

La cocción sobre piedras calientes, especialmente de origen volcánico, fue empleada por los Incas, Rosario Olivas (2006), menciona a Bernabé Cobo, quien describe un potaje de cuyes aderezados con ají y luego cocidos directamente en piedras al rojo vivo, añade también que se colocaba en el cuy abierto, una piedra caliente. En estas también se podía cocer otro tipo de carnes, tubérculos y vegetales, eran piedras planas calentadas con fuego proveniente de leña y carbón. Vale la pena mencionar unas pocas técnicas de conservación de los alimentos ancestrales, ya que servían también para mejorar sus sabores y cualidades organolépticas.

Fermentación

Se conoce que fue una de las técnicas más usadas por los Incas, usada para la preparación de la chicha de maíz (aqha o aswa) también se preparaban otras clases de chicha con quinua, oca, mashua, molle, yuca y otros (Olivas, 2006). Esta costumbre de preparar la chicha se sigue usando en la actualidad, especialmente en ciertas fiestas principalmente la del carnaval. En el norte de Quito-Ecuador, en el cantón Otavalo, se celebra una fiesta de raíces ancestrales de honrar al maíz en sus 7 variedades y como un agradecimiento a la cosecha y a la fertilidad de la Pachamama, inicia el 30 de agosto y termina a mediados de septiembre, aunque hablamos de raíces ancestrales, según datos históricos la fiesta se celebró por primera vez a mediados del siglo XX, en el año 1949, en el barrio Monserrate, donde se rinde homenaje a la Virgen del lugar.

Antiguamente la chicha de Yamor, una bebida elaborada con la harina obtenida de los siete maíces tostados, era destinada a los caciques para que brindaran en sus banquetes. La palabra Yamor proviene de dos vocablos Yak, que significa sabio y Mur que significa grano, denominándose Chicha de la sabiduría. <https://casadelacultura.gob.ec> > Posts Noticias

Los cronistas señalan que los indígenas casi no tomaban agua, la chicha era su bebida principal, muchas preparaciones fermentadas que en la actualidad probamos, nos llevan a pensar que nuestros ancestros ya manejaban algunas técnicas de fermentación, por ejemplo en verduras, tubérculos y raíces.

Deshidratación

Una forma de conservar y consumir los alimentos, era secarlo completamente, fue una técnica muy importante en América precolombina, el alimento sin humedad impide la descomposición. El producto principal deshidratado era el charqui, una carne cecinada muy delgada, untada con sal y colgada en cordel, expuesta al sol por varios días. Así, lograban mantener el alimento por varios meses. Esta técnica de deshidratación conserva la proteína de la carne, también se usaba con el pescado, al igual que el maíz, quinua y cualquier tipo de leguminosas, ciertos tubérculos y raíces, que endulzaban con el sol. Por ejemplo la oca, la jícama y otros, de la misma manera maduraban al sol las cucurbitáceas como zapallo, sambo, potato. En el caso de la carne y el pescado, también se podían rehidratar para ser usadas en sopas y potajes, como la sopa de charqui que contiene papas y charqui, la fanesca que tiene como ingrediente principal el bacalao (Estrella, 1998).

Cocción-asoleo

Es una técnica que se utilizó en la época de los incas y que se sigue manteniendo hasta hoy, especialmente en la región austral, en la provincia del Azuay para obtener el mote pelado. El proceso es hervir agua con ceniza cernida, se agrega el maíz, se hierve, luego se remueve con una cuchara de palo hasta que el grano elimine la piel. Se escurre en una canasta con agujeros y se llena luego de agua y se friega con las manos para eliminar los restos de piel o cutícula y de ceniza. Se desagua por un día, se lo extiende en el sol hasta que se seque y ya está listo para cocinar el mote.

Maceración-asoleo

Esta técnica de almacenamiento fue practicada por nuestros primeros pobladores, pero especialmente en el oriente ecuatoriano se sigue usando hasta hoy. Se prepara con la yuca y precisamente en el oriente se cultiva una buena cantidad de yuca de buena calidad y de un excelente sabor. Se pela la yuca y se corta en trozos, se deja en maceración en un recipiente lleno de agua durante dos o tres días, se retira del agua y se envuelve con hojas para que se deshidrate, quedará como una masa que se coloca en cernidores y se seca completamente al sol, quedará como harina que se usa para pan. Un proceso similar se usa con la papa de achira, que se acostumbra mucho en Girón, para obtener el almidón o fécula que se usa mucho especialmente para pan, galletas pasteles, coladas y otras bebidas.

El cuidado de nuestro patrimonio alimentario

Nuestro patrimonio alimentario requiere mucha más atención de la que actualmente se le está dando, es necesario que volvamos a la tierra, a estar muy cerca del agricultor que es nuestro proveedor, si hay demanda de más productos agrícolas, el agricultor tendrá mucho trabajo y los usuarios más salud. Las cualidades organolépticas de un producto agrícola dependen de la manera como es sembrado, cultivado, cosechado y preparado. El Patrimonio Alimentario es un elemento fundamental para lograr una auténtica soberanía alimentaria que es uno de los objetivos de las naciones (FAO,2006).

Existe seguridad alimentaria cuando todas las personas tienen, en todo momento, acceso físico y económico a suficientes alimentos, inocuos y nutritivos para satisfacer sus necesidades alimenticias y sus preferencias en cuanto a los alimentos, a fin de llevar una vida activa y sana (FAO,2006).

Se hace urgente la necesidad de conocer a cabalidad nuestra riqueza alimentaria, el saberlo, es un primer paso en la toma de conciencia de lo necesario que es, defender el patrimonio alimentario de grupos y organizaciones tanto propios como extranjeros que, movidos por diferentes intereses, científicos, económicos, personales realizan extracciones de transformación de varias especies alimentarias que terminan por dañar la biodiversidad, llevando a todos a un empobrecimiento (Unijarro, 2010).

Francisco Borja, Ministro de Cultura y Patrimonio (2014), escribía:

Cada mujer y hombre dedicado a la dura pero gratificante faena del campo, es el guardián del conocimiento ancestral, legado que pasa de generación en generación, transmitiendo los secretos sobre propiedades nutritivas, curativas contenidas en los alimentos...(p.38).

Es preocupante el bajo interés que existe por el cultivo y producción de productos autóctonos y como consecuencia el bajo consumo en los hogares ecuatorianos producto de un cambio de costumbres alimentarias, debido a la industrialización, la introducción de productos con muchos aditivos y conservantes y que por presentarse para consumo rápido son preferidos por muchas familias.

El incremento de consumo de comida chatarra también es otro factor que opaca y le quita valor a los productos que se producen en nuestro país. Por esta razón, se hace necesario la difusión de nuestros productos autóctonos, para recuperar su valor ligado íntimamente a la identidad de cada comunidad, porque no solamente nos aportan nutrientes y son saludables sino también constituyen nuestra identidad (Ministerio de Cultura y Patrimonio, 2014).

Referencias

- Cabieses. (2004) *Cien Siglos de Pan*. Universidad de San Martín de Porres
- Coe, S.(2004) *Las primeras cocinas de América*. Fondo de Cultura Económica
- El Comercio (2015). El uchujacu es el ícono culinario kayambi. <https://www.elcomercio.com/actualidad/ecuador/uchujacu-culinario-kayambi-indigena-interculturalidad.html>
- Esquivel, L.(2007) *Íntimas Suculencias: Tratado Filosófico de Cocina*. Editorial Sudamericana S.A
- Estrella, E. (1998) *El Pan de América: etnohistoria de los alimentos aborígenes en el Ecuador*. Fundación para la Ciencia y la Tecnología
- Gomezjurado Zevallos, J. (2014) *Las bebidas de antaño en Quito*. PPL impresores.

- Ministerio de Cultura y Patrimonio. (2014) *Guía de consumo de Alimentos Patrimoniales*. Ministerio de Agricultura y Patrimonio
- Monroy de Sada, G. (2002). *Introducción a la Gastronomía*. Editorial Limusa de C.V, Grupo Noriega Editores.
- Naranjo, P. (2007) *Saber Alimentarse*. Corporación Editora Nacional.
- Olivas Weston, R. (2006) *La Cocina de los Incas: Costumbres Gastronómicas y técnicas Culinarias*. Universidad de San Martín de Porres.
- Sociedad Peruana de Gastronomía, Universidad Nacional Agraria La Molina, Universidad San Martín de Porres. (2009) *Ajíes Peruanos: Sazón para el mundo*. Sociedad peruana de Gastronomía.

Estado, región y memoria histórica

¿El Azuay, una región con memoria (s) históricas?

Norma Aguirre Cornejo

Gobierno Autónomo Descentralizado Provincial del Azuay

Reflexiones teóricas sobre estado nación, memoria histórica y región

El concepto de región es problemático, no tiene una definición única y acabada. Tenemos aproximaciones teóricas desde las ciencias sociales y humanas: geografía, antropología, economía, entre otras (Leoni, 2015). En este sentido, la región es un constructo social que relaciona a los grupos humanos con el territorio. A partir de la creación de los estados nacionales se pretendió unificar el territorio bajo fronteras político administrativas dentro del cual se albergaría, idealmente, a un pueblo homogéneo, con una historia e identidad común.

Anderson, en su libro *Comunidades Imaginadas*, analizó al estado como una comunidad políticamente imaginada, una invención de una nación soberana a partir de las nociones de la Ilustración. Así, cada ciudadano nos concebiríamos como parte de una comunidad por que:

“... independiente de la desigualdad y la explotación ... la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal y es precisamente esa fraternidad la que ha permitido que en los últimos siglos las personas maten, y, sobre todo, estén dispuestas a morir ... (Anderson, 1993, p. 25).

La emergencia de los estados nacionales es una novedad que emerge en el siglo XVIII. A un estado se otorga siempre un pasado sin memoria y una perspectiva promisorio de futuro. Sin embargo, los pueblos que conforman un estado están atravesados por una multiplicidad de historias, de procesos de construcción y sedimentación de identidades con memorias colectivas. Asistimos, desde el siglo XVIII, a la efervescencia de grandes conflictos sociales y políticos dado que muchos de pueblos y grupos humanos que quedan amurallados simbólicamente bajo el imaginario de una bandera y simbolismos patrios, demandan el derecho a ser ellos mismos. La lucha por el reconocimiento, por esas otras identidades, nos ha conducido a eventos sangrientos de guerras civiles o resistencias simbólicas ante un estado -nación que se convierte en un monstruo grande que pisa fuerte.

En América Latina la constitución de los estados nacionales fue la culminación de luchas libertarias contra la Corona Española y Corona Portuguesa. Las luchas libertarias de Simón Bolívar y San Martín, ambos criollos independentistas, comandaron ejércitos compuestos por campesinos, afrodescendientes e indígenas que derrotaron al poder realista. Bajo los ideales de libertad y justicia social, la mayoría de pueblos y etnias quedaron invisibilizados ante el nuevo régimen republicano.

Mallón (2003) analiza la historia política de los campesinos e indígenas mexicanos a partir de la Revolución Mexicana de principios del siglo XX. En su análisis se despoja de los viejos constructos de historiadores que dejan de lado los conflictos étnicos que se produjeron dentro de las fronteras mexicanas y que resaltan, solamente al extranjero como el enemigo de la nación. Su pregunta sobre qué pasó con los campesinos y los grupos indígenas en la formación de los estados nacionales nos puede ayudar a comprender las luchas por la memoria y las identidades. La historiadora coincide con Leticia Reina sobre la dinámica conflictiva entre la historia oficial del estado nación y la historia de las etnicidades; así, plantea lo siguiente sobre el estado nación:

“El desarrollo y la modernidad asociado al estado - nación llegaron, para finales del siglo XX, a una pequeña minoría de la población, “mientras que la gran mayoría, denominada minoría étnica quedó excluida de los beneficios y ventajas que aportó el modelo occidental de desarrollo, cultura, bienestar y producción ... aunque el estado moderno prometió igualdad ciudadana a todos sin diferencia, la reproducción de la desigualdad tuvo como consecuencia una especie de “reindianización que excluyó de los beneficios de la modernidad a sectores importantes de la población” (Mallon, 2003, págs. 74-75).

Por su parte Nelson Manrique, analiza la relación entre campesinado, guerra y conciencia nacional en la Guerra del Pacífico entre Chile y Perú. El conflicto produjo la invasión a la sierra peruana en 1881 y 1884, frente a la cual se produjo una fuerte resistencia de los campesinos e indígenas (Manrique, 1986). Mallon (2003) y Manrique (1986) se preguntan sobre la formación de la identidad y la memoria histórica; ambos coinciden que la historiografía oficial tiene un sesgo ideológico que beneficia a las clases dominantes. Manrique (1986) plantea que la historia oficial exculpa a las clases dominantes del fracaso de la Guerra del Pacífico y coloca la responsabilidad en las clases subordinadas. Así, cita un testimonio de la época:

La causa principal del desastre del 13 está en la mayoría del Perú que forma una raza abyecta y degradada (...) el indio no tiene el sentimiento de patria; es enemigo nato del blanco y, señor por señor, tanto le da ser chileno como turco (Manrique, 1986, p. 169).

Desde la mirada crítica de Anderson (1993); Mallon (2003); Manrique (1986), un proyecto nacional es la expresión inacabada de la integración nacional. Toda creación estatal es un proyecto ideológico que expresa la hegemonía de un discurso dominante de clase. En América Latina la emergencia de la dinámica estatal conlleva procesos de exclusión contra campesinos e indígenas. Los estados habitan sobre arenas movedizas donde las luchas y los discursos de los subalternos pugnan por colocar otros imaginarios, otras memorias de pueblos que habitan en localidades o regiones.

En América Latina, el concepto de región es construido desde la invención del Estado Nación. Hay una suerte de relación de ida y vuelta entre el espacio nacional y la región. Generalmente, son relaciones conflictivas y de poder. Las regiones existen dentro, entre y sobre los Estados constituidos. Son el principal factor de cambio en las últimas décadas. Al interior de una región existen unidades geográficas y sociales locales, y zonas fronterizas y transfronterizas internas, que pueden tener micro-dinámicas particulares (Viales Hurtado, 2010). Serrano Alvarez (2002), plantea que, en América Latina, se produjo un centralismo historiográfico que justificó la pertinencia de la creación de una única historia nacional. Es decir, se relega a segundo plano el devenir de las otras historias de los pueblos que habitan dentro de límites político administrativos nacionales. Frente a la hegemonía oficial historiográfica se coloca como reto la re-creación, esto es, volver a crear mediante el discursos, los espacios microhistóricos regionales “que pueden estudiarse a partir de archivos estatales y locales, de la memoria colectiva y de la tradición oral” (Viales Hurtado, 2010, pág. 159).

Para el abordaje de las otras historicidades de los sujetos sociales se recurre a la región, a ese espacio pequeño, local que está inmerso dentro del estado nación. Una región jamás es un proceso de reflexión acabado en razón que las dinámicas de las relaciones sociales de los habitantes de una región son dinámicas y, por supuesto, conflictivas frente al poder hegemónico de las clases dominantes. Dentro de una región se experimenta bajo formas particulares la construcción de la identidad de sus pueblos y adquieren connotaciones propias los fenómenos sociales como son las luchas por la tenencia de la tierra, los procesos de desplazamientos poblacionales y su relación con la centralidad del estado. En este sentido, Serrano Alvarez (2002); Viales Hurtado (2010); coinciden con Mallon (2003) al señalar que en América Latina la consolidación de los estados nación se cimienta sobre la explotación y el abandono de pueblos y regiones. No obstante, Viales Hurtado (2010) enriquece las reflexiones al anotar que se producen nuevos patrones de explotación, abandono y recolonización de una región. Entonces, al estudiar una región existen micro-dinámicas particulares que atraviesan departamentos o provincias y que pueden ser investigadas a partir de archivos documentales o la re elaboración de discursos a partir de las memorias orales.

En este sentido, cabe recuperar el pensamiento de Touraine (1987), quien plantea la necesidad de estudiar el cambio social a partir de los actores que luchan por posicionar otra historicidad diferente a la oficial que impone modelos culturales dentro de un sistema político dominante (Touraine, 1987). Recuperar esas otras historicidades implica el estudio de las construcciones subjetivas de la creación de identidades regionales. Esto es, auscultar la manera cómo se experimenta, desde la región, los procesos sociales nacionales y globales, así como “su impacto y sus percepciones diferenciadas en territorialidades construidas y percibidas, que superen los enfoques de carácter “nacional” que subvaloran el carácter regional. Los espacios deben aprehenderse como una construcción social” (Viales Hurtado, 2010, p. 164).

Ahora bien, ¿Qué es la memoria? Dos historiadores se ocupan de la memoria bajo la influencia de la escuela marxista y la escuela gramsciana. El primero, Enzo Traverso en *La historia como campo de batalla* (2012) y la segunda, Elizabeth Jelin con su investigación *Los trabajos de la memoria* (2002) y *Reflexiones sobre el tiempo y el espacio*. Para estos autores la memoria es un pasado que se niega a pasar. No porque la memoria perdure al paso del tiempo sino porque los acontecimientos traumáticos están sucediendo permanentemente.

Para Traverso (2012), el siglo XX ha sido la época de la exacerbación de la violencia, genocidios, guerras globales, el fascismo en sus facetas occidentales y orientales; tragedias frente a las cuales se han levantado las voces de los subordinados en forma de revoluciones, mismas que cayeron como castillos de naipes al derrumbarse las utopías socialistas a raíz de la caída del Muro de Berlín, la desintegración de la Unión Soviética y el advenimiento de un mundo unipolar cuya bandera de presentación fue la globalización económica. Para el autor el siglo XX fue escenario de:

las víctimas sin nombre y de vencidos en batallas perdidas. La mirada retrospectiva de aquellos que rozaron estos combates de carga, ineluctablemente, de un rasgo melancólico ... La melancolía que afecta a la historiografía del siglo XX concierne al duelo de un pasado que nos aparece hoy como una era de cataclismos, dominada por la figura de las víctimas (Traverso, 2012, p. 325).

Traverso (2012) plantea que la memoria es una representación del pasado que se elabora en el tiempo presente. La memoria es la expresión de los recuerdos subjetivos de un pueblo. La memoria se reconstruye permanentemente en la medida que los individuos cambian. No obstante, la memoria histórica no se reduce a los imaginarios fabricados por la institucionalidad ni a las nombres e imágenes notables de personajes y eventos históricos que se repiten como rezos bíblicos. No constituye la memoria histórica las fechas festivas o libros de gestas heroicas escritas en piedra. Tampoco son las leyes que se convierten en dispositivos de biopoder para formar sujetos políticamente dóciles. La memoria histórica requiere, para Traverso (2012,) alejarse de la fetichización de los lugares de memoria como los museos o los monumentos que defienden una identidad nacional que, al parecer, se encuentra permanentemente en peligro. La memoria histórica sería los combates del presente en busca de la redención del pasado, se nutre tanto de la esperanza de una descendencia liberada y de la necesidad de la recuperación de las historicidades de los ancestros dominados (Traverso, 2012, p. 301) . El autor coloca la noción del futuro pasado como un sendero hacia la búsqueda identitaria de otras huellas diferentes a las historias nacionales plagadas de violencia en los cuerpos y vidas de ciudadanos que experimentan, en forma diferenciada, esas acciones a nivel regional (Traverso, 2012).

Jelin (2002), historiadora argentina, nuevamente interpela, al igual que (Viales Hurtado, 2010); Serrano Alvarez (2002); Mallon (2003), la historia oficial y los grandes relatos nacionales. Dicha interpelación se produce con énfasis en épocas de alta conflictividad y, con ello, se posiciona de cohesión nacional. El vínculo entre la historia y el poder incluye controlar

el espacio público y regular otras narrativas. Son precisamente estas otras narrativas las que son reducidas a las memorias privadas, silenciadas al espacio doméstico. Esta dinámica de control de los discursos y el posicionamiento de los relatos oficiales se produjo, en mayor y menor medida, en todo el Cono Sur desde la constitución de sus estados nacionales.

Desde las miradas de Traverso (2012) y Jelin (2002), la memoria histórica es una construcción subjetiva. Se encuentra arraizada en las experiencias vitales, en las improntas simbólicas y materiales. La memoria es disputa y batalla. Guerra de trincheras, como lo afirmó Gramsci en los recovecos oscuros de la prisión italiana. Por lo tanto, la memoria es disputa, conflicto y lucha, sometida a constante cambio y transformación en medio de las paredes ideológicas de la soberanía de los estados nación que pretenden ser homogéneos.

¿El Azuay, una región con memoria (s) históricas?

El Azuay es una región con memoria (s) en permanente construcción. Es una región, producto de un constructo social económico y político articulado a la ciudad de Cuenca. Preponderantemente, la provincia del Azuay aparece marcada por sus condiciones geográficas y de comunicación con respecto a la centralidad administrativa de Quito. Según María Cristina Cárdenas (1999), la geografía y el relieve del territorio marcaron una particular dinámica con respecto a la capital porque dificultaron la fluidez del comercio colonial y posteriormente republicano. Por lo tanto, geografía y comunicación marcaron el sentido de identidad regional, situación que fue acentuada por la contracción económica producto de las guerras independentistas y la contracción de la producción artesanal de tocuyo (Cárdenas, 1999).

través de los obrajes; la segunda se identificó por su especialización en la producción parcelaria agrícola artesanal. La región se insertó en la producción colonial mediante la tributación. Esta dinámica condujo a la región centro sur de la serranía en un permanente devenir entre la intensificación del trabajo para recaudar mayor tributación y el aceleramiento de la incorporación al trabajo de la población en edades tempranas. La tercera región, esto es, la costa, se caracterizó por tener un régimen de producción cacaotera bajo relaciones salariales y esclavistas. Por su parte, la región centro sur separada de la costa por la Cordillera Occidental de los Andes y, su vez, separada de la sierra norte por varios nudos de la Cordillera de los Andes, incursionó en la historia nacional como un territorio casi autosuficiente en que la dinámica dominante fue la pequeña hacienda.

Según Enríquez, y otros (1990), en Cuenca una vez bajo la noble república del Ecuador, se profundiza lo siguiente:

“... una dinámica parcelaria artesanal y un núcleo comerciante ligado a ella, y, un grupo de terratenientes ligados a la extracción y recolección de cascarilla, mientras que en la Costas se iría fortaleciendo un núcleo de hacendados comerciantes ligados a la explotación cacaotera” (Enríquez, Santos, Quesada, & Machuca, 1990, p. 15)

La región centro sur, con la ciudad de Cuenca como nodo articulador, se constituyó bajo el fenómeno social de la exclusión y dominación de los sectores subordinados de campesinos e indígenas, como lo plantea Mallon (2003). El noble estado ecuatoriano prometía igualdad de derechos; sin embargo, una minoría criolla, se insertó en el modelo occidental de la razón ilustrada en nombre del bien común; en tanto que, una mayoría, fue excluida de los beneficios de la modernidad al verse obligados a reproducir su fuerza de trabajo bajo relaciones de servidumbre y, en el caso de los campesinos libres, a proveer de alimentos agrícolas y artesanías para

La comunidad imaginada del Ecuador, en palabras andersonianas, se constituyó como proyecto ideológico que expresaba la hegemonía de la clase dominante criolla. Sin embargo, este estado nación compuesto por tres regiones claramente diferenciadas bajo categorías geográficas y sociales presentaron micro dinámicas particulares en medio de un centralismo hegemónico. En este sentido, la región centro sur del Ecuador presenta una identidad regional bajo connotaciones religiosas mayoritariamente católicas, al igual que el resto de las regiones del país. Además, en medio de un conjunto de pequeñas haciendas combinadas con minifundios, se conformó un imaginario hegemónico de una memoria histórica como una región austral olvidada de los poderes centrales. No obstante, la clase dominante de la pequeña y gran hacienda azuaya, desde los inicios de la república (1830), guardaba coherencia ideológica con la noción de un estado moderno que reconoce los poderes terratenientes. Las visiones de un estado oligárquico fundamentado en regiones para el ejercicio del poder latifundista, en detrimento de los campesinos e indígenas, se consolidó bajo fuertes rasgos autoritarios y corporativos. Son estas características las que se amalgaman en Cuenca y su provincia bajo las nociones de la racionalidad occidental judeo - cristiana expresada en el prestigio del clero, considerado como pilar que apalanca un estado oligárquico terrateniente. Este constructo de identidad regional hegemónica se coloca en lo alto de la cúspide de las clases sociales de la época. El pueblo crece y muere a espaldas de un locus de enunciación y una práctica política que los

considera como mano de obra para pago de impuestos y tributos; no obstante, el pueblo comulga las mismas creencias de fe cristiano occidental como los rosarios de la aurora que se llevaban a cabo en los hogares y en los amaneceres de las iglesias del centro de Cuenca y en cantones. Es precisamente, el pueblo en medio de su subordinación política e ideológica, que coincide con la clase latifundista en las misas de domingo de las catedrales y organiza los ritos sacramentales en torno a la celebración del nacimiento, matrimonio y muerte, al igual que su clase dominante.

Por su parte, la división social del trabajo de la clase latifundista hasta fines del siglo XIX, se institucionaliza, al igual que en la colonia, con el ejercicio de cargos administrativos al servicio del erario público, en la representación de clérigos provenientes de familias latifundistas y en la incursión de dichas familias en la educación superior para colocarse en puestos de estatus en la Universidad de Cuenca y otros centros de enseñanza. Según, Ayala Mora (2012), en contraposición, la clase subordinada, se continúa con el ejercicio de trabajos agrícolas, artesanales y comerciales como parte de una adscripción “natural” como mestizo, indígena y negro, heredero de la estructura política administrativa colonial (Ayala Mora, 2012).

Es en la efervescencia del período oligárquico en que el Cabildo Municipal del Azuay en 1844 dispone que se enseñe el tejido de sombrero de paja toquilla. Con la creación de Escuela de Tejedores en El Chorro en 1845, arriban a la ciudad artesanos manabitas para transmitir el tejido de sombrero de paja toquilla. Esta disposición guarda relación con los esfuerzos del Cabildo para dinamizar la economía local y mejorar la recaudación de impuestos (Espinosa, 2012).

A fines del XIX la llegada de la revolución alfarista a la provincia acreó seguidores en la aristocracia cuencana de apellidos notables y también en la mayoría del campesinado e indígenas. No obstante, a criterio de Cárdenas (1999), los progresistas que enarbolaban los ideales de Alfaro combinaron sus ideales con el conservadurismo sin alejarse de la matriz confesional católica. Así, la creación de la Universidad de Cuenca en 1867 se centró en torno a ideales conservadores católicos bajo la tutela de progresistas católicos liberales como Benigno Malo y Luis Cordero, junto conservadores de la talla del Obispo Remigio Esteves de Toral, que demandan el derecho al estado laico, a la educación y la libertad de prensa; todas nociones modernizantes que cuestiona al estado conservador de la línea de García Moreno (Cárdenas, 1999).

En las batallas del ejército liberal de 1906 se intentaron colocar nuevos referentes espaciales en la ciudad de Cuenca con el fin de afianzar el

triumfo de los ideales del liberalismo en contraposición a los preceptos del conservadurismo. Así, la creación del Batallón de Vengadores de Vargas Torres y la columna Libertad permaneció hasta el declive del liberalismo en 1911 para ser renombrado como Batallón Abdón Calderón (Bravo, 2012). Este evento histórico demuestra la fortaleza de las nociones conservadoras dentro de la región. Así, la memoria histórica de la región, como lo plantea Traverso (2012), va más allá del relato de las gestas heroicas y de la reificación de lugares históricos como museos, y en el caso del Azuay se libra una batalla por la hegemonía en los espacios públicos. Así, se puede entrever que el cambio de denominación de un batallón del ejército nacional significa la disputa simbólica por el espacio por parte del conservadurismo regional azuayo que lucha para mantener su historicidad hacendaria heredera de la clase dominante colonial. Entonces, el enemigo era el ateísmo del “indio Alfaro”, ese antagonista popular de la ideología latifundista gamonal. Alfaro, venía a representar los cuerpos y las mentes indómitas de un satanás propio de las clases populares de la región. La indianización de los ideales liberales constituyó el referente simbólico contra el cual hay que luchar: el mestizaje, el cholero, el indio y la longa alzados. Los soldados y las huarichas - mujeres enroladas que recolectaban víveres para preparar la “olla para las huestes alfaristas - no tenían cabina en la nobleza de los modales y en prestigio social de una clase minúscula articulada al clericalismo conocido también como el curuchupismo. Estos fenómenos sociales dan cuenta de una relación conflictiva entre el campesinado e indígenas con la memoria nacional y regional hegemónica. La historiografía oficial conservadora exculpa a las clases dominantes de la guerra civil. Ya se había observa un proceso similar en la Guerra del Pacífico entre Perú y Chile; así, Manrique (1986) recoge el discurso oficial de un historiador peruano del siglo XIX que también resalta al indio como el responsable de la debacle de la patria y como enemigo del blanco.

Por otra parte, Leonardo Espinosa fundamenta el predominio de clase, heredera de las estructuras oligárquicas y terratenientes en el Azuay bajo la de la interrelación entre el templo, la cofradía, las festividades religiosas, el barrio y el taller (Espinosa, 2012). A esta red de significaciones y prácticas convendría añadir la ruralidad periférica alrededor de la ciudad de Cuenca. En este sentido, si bien la estructura hacendaria marca la tónica dominante de la dinámica productiva, habitantes en la zona Molleturo, Nabón o Chaucha, se convierten a fines del XIX en propietarios comunales, al tiempo que los campesinos sin tierra se ven obligados a trabajar bajo relaciones de servidumbre.

Con el advenimiento del siglo XX, posterior a la revolución liberal, se posibilita la creación de nuevos comercios como la producción y tráfico de aguardiente, cuya ruta hacia la costa atravesaba las zonas de Molleturo y Chaucha, al tiempo que ciudadanos urbanos con estatus social alto ocupaban puestos de dirección político administrativa. Es en este contexto que la mirada de Viales Hurtado (2010) y Serrano Álvarez calza para identificar las contradicciones sociales de la región azuaya. Así, el Azuay profundo consolida el estado nación bajo el despojo y el abandono de pueblos y regiones.

Por su parte, la elaboración y venta de sombreros de paja toquilla en Cuenca logra su cénit en las primeras décadas del siglo XX. Con el comercio del sombrero emergen nuevos oficios – tejedoras, vendedores de paja toquilla, expertos maceteadores de sombrero, niños y jóvenes responsables de mantener organizado los talleres familiares de confección de sombrero. Finalmente, en lo más alto de la pirámide de estratificación social en torno al sombrero de paja toquilla se ubicaron familias cuencanas que amasaron dinero a costa de los pulmones de mujeres artesanas que vendían su sombrero a precios que únicamente posibilitaba garantizar las condiciones de sobrevivencia de las unidades familiares asentadas en la ciudad de Cuenca y su periferia, así como en los cantones de Sigsig, Chordeleg, Gualaceo y Paute.

Sin embargo, en los años cincuenta del siglo XX se produce la caída de los precios del sombrero de paja toquilla y, con ello, la profundización de la precarización social y económica de los hogares azuayos. Los testimonios de mujeres de las periferias rurales azuaya relatan que en los años cincuenta se produjo una suerte de vida doméstica atravesada por la impronta de sus actividades artesanales en paja toquilla en combinación con el cuidado del minifundio y la crianza de sus hijos. Al mismo tiempo, el esposo se ve obligado a desplazarse a la costa para la venta de su fuerza de trabajo en la zafra azucarera. Producto de este fenómeno de empobrecimiento los habitantes de Molleturo y Chaucha se desplazan también a las planicies costaneras de La Troncal, Naranjal, El Triunfo para complementar las necesidades de sus unidades familiares.

Otro hito importante en la región azuaya es la modernización que se produjo con el arribo del boom petrolero. Cuenca experimenta el crecimiento espumoso de una nueva dinámica económica en la que funda el Banco del Austro y se crean servicios públicos como el alumbrado eléctrico y la edificación de parques y calles adoquinadas. Asimismo, la ciudad de Cuenca se llena de la efervescencia de nuevos talleres de talabartería, carpintería, textiles, curtiembre y confección orfebre. Cuenca se consolida

como nodo de desarrollo provincial, como centralidad del intercambio comercial, de servicios públicos y privados. Por su lado, el ámbito rural, las parroquias y los cantones de la periferia, se especializan en ser proveedores de mano de obra y productos agrícolas.

El ascenso del capitalismo urbano regional, desde los años sesenta, pero sobre todo en la década de los setenta, con el boom petrolero y las dictaduras de corte modernizador de Rodríguez Lara y el Triunvirato, se caracterizó por la emergencia de la industria manufacturera, el procesamiento de productos lecheros, la modernización de los oficios de ebanistería, orfebrería, confección de textiles, entre los principales; al tiempo que se posicionaba un imaginario identitario regional en torno a la eficiencia de los servicios públicos, el incremento de la transportación y a la creación de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Cuenca, como respuesta a los encadenamientos industriales y agroindustriales.

El imaginario identitario regional del Azuay centrado en las empresas públicas municipales como sinónimo de eficiencia, inicia con la creación de la Empresa de Telecomunicaciones, Alcantarillado y Agua Potable ETAPA en 1973. La ciudad demandaba la apertura de nuevas vías de comunicación dentro de la ciudad y de su periferia inmediata compuesta por veintiún parroquias rurales. El crecimiento demográfico urbano surgido por la atracción del empleo por parte de pobladores rurales, produjo un acelerado proceso de urbanización. Este proceso de crecimiento poblacional trajo consigo el incremento en la demanda de los servicios de agua potable y alcantarillado. De ahí que surge ETAPA, como la primera experiencia institucional exitosa a nivel nacional de servicio público. ETAPA, años después, se colocó en el referente de cultura organizacional de otras empresas públicas que fueron replicadas en el resto del Ecuador. Por su parte, la constitución de la Facultad de Economía, la Escuela de Sociología, la modernización de la Facultad de Medicina se convirtió en el referente de ese imaginario de un futuro de progreso. Atrás quedaban las viejas nociones de la estructura hacendaria articulada al huasipungo. Había que incorporar a las clases subalternas al carro de la racionalidad capitalista occidental. Era necesario modificar el locus de enunciación de la nostalgia aristocrática de los modales de Hortensia Mata, mujer cuencana de principios de siglo XX que introdujo en clase media cuencana las formas de vestir y consumo suntuoso de las costumbres parisinas.

En la docencia universitaria de los años setenta del siglo pasado se veía la urgencia de preparar profesionales especializados en administración de empresas, en conocimiento financiero que respondan a las demandas de

un sector comercial especializado en la venta artículos importados, como fue el grupo Eljuri, que décadas más tarde pasaría a formar parte de un minúsculo sector empresarial del Ecuador que figura entre los más ricos del país. Desde la perspectiva de la Escuela de Sociología, la docencia universitaria debía responder a las preguntas sobre los cambios en las estructuras sociales, la forma de entender las transformaciones simbólicas de un campesinado e indígena que se torna habitante urbano. Y por supuesto, desde la Medicina, la región azuaya debía dar respuesta a la tuberculosis, aquella enfermedad de la pobreza que ataca a los pulmones y se agrava por las condiciones precarias de salubridad. Por ello había que higienizar a los indios y campesinos en centros, como la región azuaya debía dar respuesta a la tuberculosis, aquella enfermedad del hambre y la pobreza que ataca a los pulmones y se agrava por las condiciones precarias de salubridad. Por ello había que internar a los campesinos enfermos con tuberculosis en centros de salud, como el creado para las ciudades de Cuenca y Guayaquil, denominado Liga Ecuatoriana Anti tuberculosis LEA.

Esto es Cuenca y el Azuay, una región construida bajo un imaginario hegemónico, heredera de la sociedad oligárquica de los grandes propietarios de haciendas. Aquí se gesta y se consolida un bloque histórico, como lo plantea Gramsci, una clase hegemónica que transmigró a un sector intelectual como lo fue Benigno Malo, Luis Cordero, César Dávila, Agustín Cueva. Por ello es famoso el imaginario posicionado en el resto del Ecuador a Cuenca como la Atenas del Ecuador. Basta entonar las frases del Himno a Cuenca para dar cuenta de ello:

Los insignes Solanos, los Cuevas, Malos, Vásquez, Arízagas, Vélez, áureas plumas, helenos cinceles, tuyos, Cuenca, tus próceres son. De su gloria tu gloria dimana, digna madre de egregios campeones, y de sabios y santos varones, luminares del patrio esplendor.

El éxito de la hegemonía de las clases dominantes de esta región, ha sido mayor que el de las élites Guayaquil y Quito. Los niveles de cohesión de este bloque histórico se amalgaman con el proceso modernizador y desarrollista expresado en el Centro de Reconversión Económica de Cañar, Azuay y Morona Santiago. La memoria de la clase dominante azuaya es una memoria articulada a la validación de los preceptos del Estado Nación Homogeneizante. El Azuay y el nodo de centralidad de Cuenca, colocaron al Azuay como la expresión de la eficiencia institucional y a Cuenca como académica. Por supuesto, ambas nociones urbanas.

Nos atreveríamos a afirmar que esta memoria hegemónica tiende a normalizar las diferencias sociales. El sombrero de paja toquilla no se lo concebía, ni se lo concibe hasta la actualidad, como el objeto que se requiere vender para ocultar la pobreza y paliar el hambre de generaciones. No constituye el medio de vida de mujeres sometidas a la violencia simbólica y física por parte de un patriarcado local que se expresa en la dureza de las tareas domésticas, en el trato despectivo de los mercaderes de sombreros y en la riqueza oprobiosa de las casas exportadoras de sombreros. Así, el discurso hegemónico empresarial local higieniza la pobreza y la exclusión. Lo denomina Panamá Hat, lo llama Patrimonio Intangible, lo vende a través de la romantización de la elaboración del sombrero. El locus de la clase dominante exportadora y comercial de sombrero de paja toquilla, lo vende como parte de una cultura a la que hay que preservar y como producto tradicional que dinamiza la economía rural. Así, muchas de las investigaciones académicas se centran en torno a la cultura e innovación del tejido. Pocas son las reflexiones históricas en que se rescate el devenir de un pueblo subalterno, racializado y discriminado que labora en medio de la precarización laboral, la violencia estructural de mujeres y la violencia simbólica de una clase dominante.

Cito otro sector social, el cuarenta por ciento de la población del Azuay es rural. La mayoría posee unidades de producción pequeñas. El minifundio marca el ritmo de la dinámica agropecuaria. Lo constituyen campesinos y campesinas precarizados, sin seguridad social. Sin derecho a morir con dignidad con una jubilación digna. La población rural, heredera del antiguo sistema hacendario, incursiona en la región azuaya desde su mirada articulada a la migración internacional y al proceso de urbanización campo - ciudad.

Por supuesto que no todo es hegemonía de una memoria histórica oficial de un sector que profesa su superioridad de clase a través de locus de enunciación que se inclina frente a lo externo y a la blanquitud como noción civilizatoria. Desde su identidad, mayoritariamente blanco mestiza, desde su lenguaje occidental, el sujeto campesino ha incursionado en la región azuaya y ha cuestionado también desde la subalternidad y el antagonismo, mediante luchas sociales a las dinámicas políticas de dominación y hegemonía.

Son conocidas las reflexiones sobre el movimiento campesino e indígena de los años setenta organizado en torno a la Unión de Organizaciones Campesinas del Azuay UNASAY. La participación de las comunas de Nabón dentro del movimiento indígena ecuatoriano de los años noventa

posibilitó la formación de un sujeto político, campesino e indígena, que demandó la necesidad de colocar frente al estado nacional su demanda sobre el derecho al reconocimiento de los pueblos originarios con otra historia y otras miradas, distintas a la racionalidad occidental. En este sentido, las murallas que separan a las clases dominantes y subordinadas, son colocadas en su total expresión de exclusión. La lucha indígena y campesina azuaya cuestionó la formación del estado nación desde la perspectiva homogeneizante de la Ilustración. Las marchas sindicales, campesinas y obreras de los años setenta dejaron en evidencia que existía un Azuay profundo con cicatrices racializadas, producto de la estratificación social heredera de la colonia, del estado oligárquico de las primeras décadas de la formación de la república y de un estado progresista liberal que trajo consigo el ideal civilizatorio de la modernización. Fueron las calles de Cuenca el escenario de la efervescencia de las clases subalternas, convertidas en clases antagónicas frente a la clase dominante que defendía y defiende el locus de enunciación occidental capitalista ligado con reminiscencias de un pasado aristocrático latifundista en el cual el gamonal, desde su perspectiva de blanquitud y prestigio, tenía el derecho incuestionable de mantener su prestigio y poder a costa de la precarización y el estigma racial indígena.

Los habitantes de Molleturo también empujaron luchas por la urgencia de sacar a la luz otras memorias históricas diferentes al pensamiento hegemónico regional y nacional. La lucha y la demanda por su historia e historicidad del pueblo de Molleturo en su conflicto limítrofe data de varias décadas.

En este contexto, Molleturo, una parroquia de 853 km². representa el 10% del territorio de la provincia. Tiene una población de 8 mil habitantes y fue creada en el año 1852. En disputa limítrofe se encuentran 272 km². El conflicto se ubica en la zona costanera, en el sector occidental que colinda con los límites con la provincia del Guayas. Son 27 comunidades en conflicto, el 20% del territorio de la parroquia y el 3% de la provincia del Azuay. En disputa está la lucha por una memoria colectiva subalterna de campesinos medianos y pequeños. Su sentido de pertenencia identitario se articula a la serranía azuaya y no a la región costanera.

Así, al otro lado de la línea imaginaria de las fronteras político administrativas del Azuay se encuentra una clase social dominante costanera cuyo imperativo riquezas se expresa en la explotación del monocultivo, primero de cacao, luego banano y otros productos orientados a la exportación. Una clase dominante heredera de los grupos históricos como la

burguesía mercantil de la costa y los grandes propietarios rurales de la sierra (Bonilla Omar, 2016).

La disputa por la memoria, en este conflicto de límites, también atraviesa diferencias de clase y sentido de pertenencia. Al otro lado de la línea imaginaria está la persistencia del capital sobre la apropiación del trabajo asalariado rural de pueblos racializados junto a la explotación de la naturaleza. Al otro lado de las fronteras provinciales se contrata mano de obra que proviene del Ecuador profundo, de la pequeña producción campesina de pobladores mestizos de Molleturo, de los habitantes shuar de las cooperativas asentadas alrededor de Jesús María, Aguas Calientes y Tamarindo.

La guerra de trincheras que se libra en el conflicto limítrofe es una lucha de sujetos sociales, colectivos articulados a comunas, cooperativas y, parroquia en general, que demandan otra historia y otra historicidad. Demandan un lugar en medio del campo de una memoria histórica dominante. Esta memoria histórica centrada en la blanquitud que tanto nos hablara Bolívar Echeverría. La blanquitud entendida como el posicionamiento de una visión de ser humano moderno, capitalista y occidental. La lucha social de Molleturo es un intento por enfrentarse a la noción de un estado nación que homogeneiza y oculta la riqueza y diversidad de pueblos y territorios. No es solamente una línea imaginaria, es la reivindicación de memorias y las identidades, jamás acabadas.

Al volver sobre la pregunta inicial ¿es el Azuay una región con memoria? Nuestra respuesta es sí, pero es una región con memorias en constante cambio y disputa entre ideología dominante y subalterna. No hay una única memoria. Hay memorias que emergen desde lo subalterno y colocan sus miradas para ser vistas. Es en este sentido que la sociedad civil de Molleturo, en el conflicto limítrofe, demandan para sí ser reconocidos como parte de una provincia. Que colocan en el tapete de la discusión su trayectoria de inequidades y exclusiones. Por supuesto que su lucha también es por sus derechos territoriales, por la tenencia de la tierra, por el acceso al patrimonio. Por un modelo de producción agrícola que cuestiona el gran capital y el modelo de explotación primario exportador. Por ello cobra fuerza las palabras de un miembro de la Comisión de Límites, Miguel Urgilés “Por Molleturo todo, hasta la vida”.

Como reflexiones finales. Necesitamos repensar nuestro devenir histórico y social. Necesitamos auscultar décadas y siglos de memorias escritas solamente por “sabios y santos varones”. Coloquemos en cuestionamiento una historia regional escrita a golpe de patriarcado blanco

melancólico por un pasado glorioso asentado a fuerza de servidumbre y despojo indígena.

La región, la memoria histórica y la nación imaginada del Ecuador es un proceso político porque al poder hegemónico hay que cuestionarlo permanentemente y alumbrar vidas y cuerpos olvidados. Miles de hombres y mujeres quedaron enterrados a golpe de exclusión y olvido de un estado racista. Deconstruyamos los discursos hegemónicos centrados en la blanquitud de un bloque histórico dominante con miradas modernizadoras y modernizantes occidentales.

Referencias

- Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cárdenas, M. C. (1999). la Universidad de Cuenca, Ecuador, Una identidad regional. *Procesos Revista Ecuatoriana de Historia*(13), 43-56.
- Enriquez, G., Santos, E., Quesada, M., & Machuca, R. (1990). Desarrollo económico, clases sociales y reproducción de la fuerza de trabajo en la sierra centro sur. *IDIS Instituto de Investigaciones Sociales*, 11-57.
- Mallon, F. (2003). *La construcción de México y Perú poscoloniales*. Historias Ciesas.
- Manrique, N. (1986). Campesinado, guerra y conciencia nacional. *Revista Andina*(1), 161-172.
- Serrano Alvarez, P. (2002). Historiografía regional y local mexicana, 1968-2000. Diversidad y Pluralidad de Tendencias. *Diálogos Latinoamericanos*(5), 99-108.
- Touraine, A. (1987). El método de la sociología de la acción. La intervención sociológica. En A. Touraine, *El regreso del actor* (págs. 127-138). Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- Traverso, E. (2012). *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Viales Hurtado, R. J. (2010). La región como construcción social, espacial, política, histórica y subjetiva. Hacia un modelo conceptual/relacional de historia regional en América Latina. *Geopolítica (s)*, 1(1), 157-172.

Este libro se terminó de imprimir en mayo de 2023
bajo el sello editorial UCuenca Press, en su taller gráfico.

Cuenca - Ecuador

La Cátedra Abierta de Historia de Cuenca y su Región, exitoso programa e la Universidad de Cuenca, presenta esta obra que permite aproximarnos a otras relaciones de poder, identidades particulares forjadas fuera del centro hegemónico desde su relación con el territorio, sus luchas y manifestaciones culturales. Un aporte a la comprensión de quiénes somos, y un llamado a proteger patrimonios que solo puede ser cuidados desde el conocimiento experto que blinda su existencia.

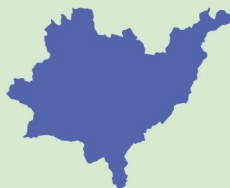
UCuenca Press



La constante producción de conocimientos, la interpretación y reinterpretación del pasado, demandan medios efectivos de trasmisión y comprensión, por lo que es indispensable contar con la publicación de las *Memoria del III Encuentro Nacional de Historia del Azuay*, que retomamos interinstitucionalmente luego de una década, a fin de promover espacios físicos y virtuales de debate, diálogo y análisis sobre las nuevos enfoques e investigaciones históricas contemporáneas.

Con la intención de salir de las aulas y la de territorializar el Encuentro, a las próximas ediciones se sumará el proyecto de vinculación de la Escuela de Cronistas Rurales, prometedora iniciativa que promoverá a través de la Universidad de Cuenca la transmisibilidad de conocimientos, historias, mitos y leyendas a una nueva generación de portadores de las comunidades rurales de la provincia del Azuay.

Joaquín Moscoso Novillo



ISBN: 978-9978-14-516-6



9 789978 145166

UCUENCA PRESS 