

EPISTEMOLOGÍA ANDINA



Pedro A. Carretero Poblete
Jennifer M. Loaiza Peñafiel
(Coordinadores)

Editorial Centro de Estudios Sociales de América Latina
2020

EPISTEMOLOGÍA ANDINA

PEDRO A. CARRETERO POBLETE

JENNIFER M. LOAIZA PEÑAFIEL

PAOLO ARÉVALO ORTIZ

LUIS ALBERTO TUAZA

ESTELINA QUINATOA COTACACHI

FREDDY SIMBAÑA PILLAJO

FRANCISCO GERMÁNICO SÁNCHEZ FLORES

ANDRÉS ALEJANDRO AYALA QUINATOA

Prólogo: José Manuel Castellano Gil

FICHA TÉCNICA

Título: Epistemología Andina

© Autores: Pedro A. Carretero Poblete, Jennifer M. Loaiza Peñafiel, Paolo Arévalo Ortiz, Luis Alberto Tuaza, Estelina Quinatoa Cotacachi, Freddy Simbaña Pillajo, Francisco Germánico Sánchez Flores y Andrés Alejandro Ayala Quinatoa

Coordinadores: Pedro A. Carretero Poblete y Jennifer M. Loaiza Peñafiel

© Prólogo: José Manuel Castellano Gil

© Portada: Paolo Arévalo Ortiz

© Editorial Centro de Estudio Sociales de América Latina (CES—AL) <http://www.ces-al.ml>

Obra arbitrada por pares dobles ciego.

Cuenca (Ecuador) 2020

CRÉDITOS

Cuidado edición: CES—AL

ISBN: 978-9942-8714-3-4

Diseño y diagramación: CES—AL

**QUEDA TOTALMENTE PERMITIDA Y AUTORIZADA LA REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL DE
ESTE MATERIAL BAJO CUALQUIER PROCEDIMIENTO O SOPORTE A EXCEPCIÓN DE FINES
COMERCIALES O LUCRATIVOS.**

Índice

Prólogo por José Manuel Castellano Gil.....	4
EL RITUAL DE ENTERRAMIENTO PURUHÁ A TRAVÉS DE LAS EXCAVACIONES DE JIJÓN Y CAAMAÑO.....	6
Pedro A. Carretero Poblete y Jennifer M. Loaiza Peñafiel	
REPOSITORIO DIGITAL PARA EL REGISTRO DE LA MEMORIA FOTOGRÁFICA DE LA NACIONALIDAD KICHWA PURUHÁ.....	31
Paolo Arévalo Ortiz	
LA CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DE CHIMBORAZO.....	59
Luis Alberto Tuaza	
LA HOJA DE COCA EN LA HISTORIA DEL ECUADOR.....	73
Estelina Quinatoa Cotacachi	
RITUALES EN LAS CIUDADES ANDINAS. EXPERIENCIA DE SACRALIZACIÓN DE LUGARES DEL ESPACIO PÚBLICO DESDE EL YUMBU WAÑUCHIY AKNANAY Y KUCHI JAPIY AKNANAY EN QUITO.....	132
Freddy Simbaña Pillajo	
LOS MONTÍCULOS EN CAMPOS DE CAMELLONES, NORTE DEL ECUADOR.....	155
Francisco Germánico Sánchez Flores	
ASTRONOMÍA MILENARIA EN LOS ANDES SEPTENTRIONALES. METODOLOGÍA PARA ESTUDIO ASTRONÓMICO EN LA MITAD DEL MUNDO....	178
Andrés Alejandro Ayala Quinatoa	

PRÓLOGO

Esta obra, “*Epistemología Andina*”, publicada bajo el sello de la Editorial Centro de Estudios Sociales de América Latina y coordinada por Pedro Carretero Poblete y Jennifer Loaiza Peñafiel, cuenta con la participación de destacados investigadores que indagan sobre siete aspectos de especial interés que vienen a enriquecer la construcción del conocimiento de las sociedades indígenas desde una concepción epistemológica del Sur.

El primer capítulo está encargado de estudiar el ritual de enterramiento Puruhá, a partir de las referencias proporcionadas por los cronistas para, posteriormente, centrarse en las escasas intervenciones arqueológicas realizadas por Jijón y Caamaño en 1927 en los alrededores de Riobamba y en las más recientes prospecciones superficiales llevadas a cabo, en Flores, Collay y Rumicruz, por el Grupo de Investigación Puruhá de la Universidad Nacional del Chimborazo.

El segundo capítulo constituye una imprescindible y necesaria intervención dirigida al rescate y preservación de la tradición textil de la nacionalidad Kichwa Puruhá. Esta aportación, que se sustenta en el amplio repertorio normativo ecuatoriano en materia de preservación documental, registro fotográfico y defensa de las culturas andinas, presenta una doble propuesta con la finalidad de ordenar, clasificar, documentar, custodiar y difundir esa memoria tradicional, a través de la elaboración de un registro fotográfico y el diseño de un repositorio digital.

El tercer capítulo aborda la construcción del conocimiento en las comunidades indígenas del Chimborazo, a través de la propia experiencia profesional de su autor, por dos décadas de convivencia con las comunidades de Colta y Guamote, junto a la revisión y análisis de los diccionarios quichuas de finales de siglo XIX, especialmente de Luis Cordero y del Padre Juan Grimm. Este es un trabajo orientado a la recuperación y visibilización de los saberes ancestrales de los pueblos indígenas y afrodescendientes, que permitirá, sin duda, superar la visión de colonialidad del saber y está conectado a las luchas emancipatorias de los movimientos sociales en la región; una

justa reivindicación de derechos y saberes que deben incorporarse al proceso educativo, como fuente del conocimiento, soporte didáctico y como enseñanzas sobre la vida.

El cuarto capítulo es un minucioso y detallado estudio sobre el uso y aplicación de la hoja de coca en la Historia del Ecuador fundamentado en la información y noticias proporcionadas por cronistas, administradores, viajeros, científicos e investigadores desde una visión cultural e histórica.

El quinto capítulo se encarga de analizar los rituales en las ciudades andinas y la experiencia de sacralización de lugares del espacio público, desde el Yumbu Wañuchi y Aknanay y Kuchi Japiy Aknanay, en las parroquias de La Magdalena y San Isidro del Inca del cantón Quito (provincia de Pichincha). Espacios caracterizados por una conformación urbana, prácticas sociales y culturales propias entre sus habitantes como resultado histórico de las incidencias sociales, étnicas, políticas y económicas.

El sexto capítulo se centra en un análisis comparativo de los datos obtenidos en diversas excavaciones realizadas –tanto en las ex haciendas Tajamar y La Tola en el sector de Cayambe por Villalba (1997) como en la ex hacienda La Vega en 1997 y 2016– sobre los montículos en campos de camellones con la finalidad de establecer posibles vínculos entre estos espacios con determinadas ceremonias. Para ello, se estudia sus contextos y ocupaciones (estratos, rasgos y cultura material); la interpretación aportada por otros investigadores y se ofrece una reinterpretación sobre los mismos.

Y por último, el séptimo capítulo se adentra en el conocimiento y uso de las tecnologías sobre observación astronómica desarrolladas en los Andes septentrionales.

En definitiva, este libro constituye un aporte relevante, serio y riguroso en el conocimiento y saberes de las sociedades originarias.

José Manuel Castellano Gil

EL RITUAL DE ENTERRAMIENTO PURUHÁ A TRAVÉS DE LAS EXCAVACIONES DE JIJÓN Y CAAMAÑO

Pedro A. Carretero Poblete

Grupo de Investigación Puruhá

Carrera de Arquitectura. Facultad de Ingeniería

Universidad Nacional de Chimborazo

Jennifer M. Loaiza Peñafiel

Grupo de Investigación Puruhá

INTRODUCCIÓN

El país de los Puruhaes, tal cual era al tiempo de la conquista incaica, está comprendido íntegramente en el territorio de la actual provincia del Chimborazo. Los pueblos principales eran: Calpi, San Andrés, Guano, Ilapo, Guanando, Penipe, Quimiac. Achambo, El Molino, Pungalá, Licto, Punín y Yaruquíes.

Al norte estaba limitado por los páramos de Sanancajas y el Igualata (...). Por el oeste, por los altos páramos, que forman una extensa meseta alrededor del Chimborazo (...). Hacia el Oriente dividía a Puruhá de la Jibarí (...). Los arenosos y solitarios páramos de Tiocajas y las altas mesetas que los unen con el nudo del Azuay, eran por el Sur el límite del territorio de los Puruháes, que ya en Alausí y en Chunchi eran gentes venidas de fuera (...). (Jijón y Caamaño, 1927, p. 2).

Esta era la descripción que hacía Jijón y Caamaño, tras sus intervenciones arqueológicas en los alrededores de Riobamba, en 1927, sobre el territorio que ocupaban los Puruhaes. Hoy, pese a que no se han realizados desde entonces nuevas intervenciones arqueológicas, por los restos documentados en otros parajes sabemos que la zona de influencia Puruhá se extendía mucho más

allá. Al Norte podían llegar hasta hacer frontera con territorio Panzaleo, en Ambato, al Sur llegaría como poco hasta el desierto de Palmira, donde hacían frontera con los Cañari y al Oeste se extendían hasta la provincia de Bolívar. Por las intervenciones arqueológicas realizadas en territorio Cañari, sabemos que Alausí y Chunchi eran zonas dominadas por este pueblo, al menos desde época Narrío. De hecho, el topónimo Alausí, *shituma*, nos indica una adscripción indudablemente Cañari.

Son aisladas las referencias de cronistas sobre el pueblo Puruhá. Cieza de León (1553) dice que los Puruháes “Andan vestidos ellos y sus mujeres (...) y para ser conocidos traen su ligadura en la cabeza y algunos o todos los más tienen los cabellos muy largos, y se los entranchan bien menudamente” (folio liij).

En cuanto al tipo habitaciones, Cieza dice “Las casas de los de la porción oriental de Puruhá eran de piedra” (1554, p. 152); Maldonado que “Se acostaban en camas con paja” (p. 152); “Los señores o principales tenían duhos o tianas que es una banqueta en que se asientan” (Maldonado, p. 153).

Sobre la propiedad de las tierras, Maldonado dice: “Antes de la conquista incaica era señor de todo el pueblo, Montafía, que fue destituido por el Inca, quien puso a Toco en su lugar” (p. 151).

En el Archivo de Indias, recogidos como Documentos Inéditos por parte de Luis Torres de Mendoza, también aparecen algunas referencias: “Los indios de Calpi vestían quenlanes, camisetas y mantas de lana y algunos de algodón” (p. 469). “en San Andrés vístense los varones camisetas y mantas de lana; las indias anacos y liquedas de lana; los Caciques y otros algunos se visten de algodón y las fiestas ropa labrada” (p. 471); “los indios de San Andrés eran abundantes de maíz (...) y de papas; no tienen arboleda ninguna; tienen todos cercadas sus rozas de maíz y casas con cabuya” (Maldonado, p. 153); “En Calpi, la comida de los indios era maíz, papas, quinua y algunas legumbres; su bebida chicha” (p. 468); “En San Andrés falta leña (...) queman raíces de matas pequeñas, cardones y cabuyales” (p. 470); “En Guano los montes de leña están algo apartados, y usan de raíces de cabuya y de árboles pequeños que tienen por cercas de sus casas y de algunas chilcas pequeñas” (p.

473); “Tienen tierras bastantes para sus labores ningunas de comunidad” (p. 473); “En Guanando apenas tienes tierras de que han menester, en que siembran papas, y maíz y algunas legumbres” (p. 476); “En Quimiac y Penipe tenían los indios montes en que hacían leña” (p. 479-478); “Los indios de Chambo poseían suficientes tierras para sus sementerios y un pedazo de comunidad que siembran maíz” (p. 482); “En Licto sembraban papas y maíz, tenían tierras suficientes, y un pedazo propiedad de la comunidad” (p. 485); “En Punín habían tierras suficientes y una porción para el beneficio de la comunidad, carecían de combustible” (p. 487); Los Puruháes tenían llamas y las dedicaban a su dios el Chimborazo” (Maldonado, p. 150).

Marcos Jiménez de la Espada indica dónde se encontraban los Puruhá:

Relación del pueblo de Sant-Andrés de Xunxi para el muy ilustre Señor Licenciado Francisco de Auncibay del consejo de se Majestad y su Oidor en la Real Audiencia de Quito, escrita por Fray Juan de Paz Maldonado Vicario (...) de la casa y convento de Sant-Andrés ques en la provincia de los Puruays. (1897, pp. 149-154).

En cuanto a los ritos funerarios, Maldonado señala:

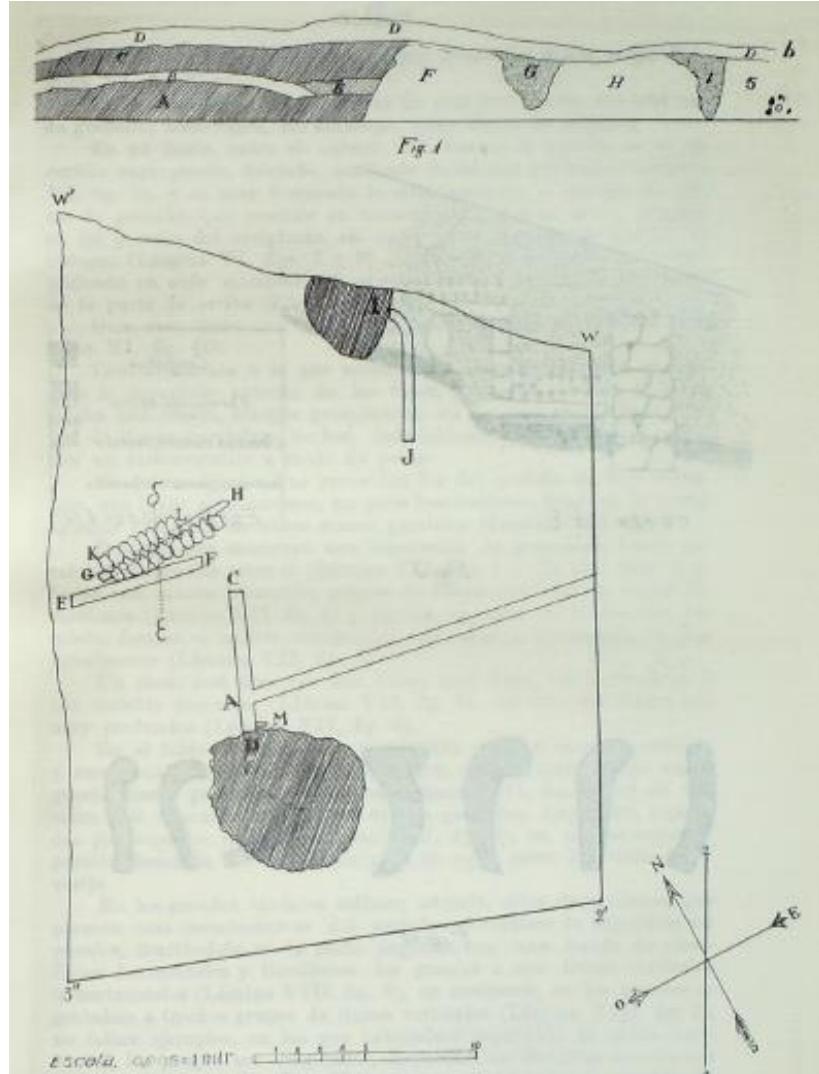
Cuando se muere algún indio, sus mujeres van luego pro las rozas y cerros y otras partes por donde ellos solían nadar, a buscarlo, y lo llaman en aquellos lugares por su nombre y le dicen todas las cosas que con ellos solía pasar; y esto dícelo cantando y derramando muchas lágrimas, porque su llorar es cantando, y como no lo hallan vanse a sus casas e a las de sus padres e hermanos, y se trasquilan y untan la cara con betunes negros y desta manera andan muchos tiempo; y de allí a ciertos días se van a bañar al río y se lavan, diciendo que se lavan para olvidarse de sus maridos y de sus pecados (...) Métenles en las sepulturas, a los muertos, que hacen en sus rozas, donde los entierran (...) mantas, camisetas, chicha y otras cosas de comer. (p. 152).

Tenían por uso en tiempos pasados (...) que cuando se muere algún Señor principal, le amortajan en una Tiana (...) y bailan alrededor de él, y hacen una borrachera solene, y beben

mucho y se emborrachan, y después lo entierran en un hueco, debajo de la tierra así asentados en su Tiana, y tapian aquel hueco; por manera que está sentado en aquel hueco, y allí meten mucha chicha, y comida e ropa. Cuando algún indio muere en alguna casa, la desamparan y sacan al difunto, no por la puerta sino por la enlata de la casa; y traen a enterrar al difunto acompañándolo la viuda cubierta la cabeza, con un palo en la mano, y traénla de brazo dos indios deudos de la viuda, la cual finge desmayo y sentir la ausencia del marido. No habitan más la casa ni entran dentro (p. 153).

A día de hoy no sabemos si cuando llegan los Inca a Riobamba existía una fuerte presencia de poblados Puruhá, más teniendo en cuenta que antes de la misma, en 1490, se produjo la última explosión del volcán Altar que dejaría toda la zona de cultivo de los alrededores llena de ceniza y, por tanto, durante muchos años, se impediría la principal forma de vida y económica del pueblo Puruhá: la agricultura y la ganadería, aparte del intercambio comercial. Así, en la Tola de Macají, señala Jijón y Caamaño (1927, pp. 5-6), tres estratos superiores, A, B y C. Los estratos denominados A y C corresponden a una “compacta aglomeración de fragmentos pequeños, más gruesos en el primero, sobre todo en el fondo, de trozos de lavas andesíticas” (p. 6). Estos depósitos, indudablemente, “fueron debidos a la precipitación repentina de materiales traídos en suspensión por una avenida violenta” (p. 6). Entre ambas erupciones volcánicas (la última pudo pertenecer a la violenta explosión del Altar) debió darse un largo lapso de tiempo (capa B) que fue aprovechado por los Puruhá para ocupar todo Macají (figura 1).

Figura 1. Excavación arqueológica de Jijón y Caamaño en Macají, Riobamba.



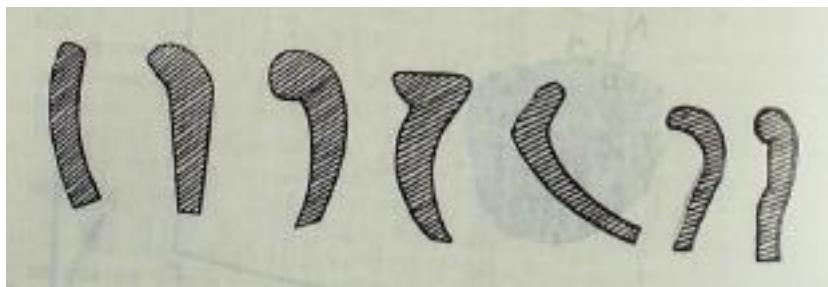
Fuente: Jijón y Caamaño (1927, figura 2, p. 16).

En cuanto a la ocupación de la zona que describe Jijón y Caamaño como Puruhá, los habitantes indígenas fueron reducidos a la llegada de los españoles. Al respecto, Herrera (1874), menciona que:

En la parroquia de Calpi pueblo de la encomienda de Luis de Cabrera, se redujeron siete ayllos, o parcialidades; en la de Licán, las nombradas Nilicán, Baslicán, Gilnag y Macaxí; el pueblo de Guano, de la enmienda de las monjas Bernardas del sacramento de la villa de Madrid, se compuso de las parcialidades [ayllos] de Guano, Tulundo, Ila, Ipulcapa. En Yaruquí se redujeron las parcialidades [ayllos] de Yaruquíes, Cacha, Suilla, Quero, Sivigüies y Gatazo. (p. 18).

Lo que Jijón y Caamaño determina como Período Protopanzaleo I en Macají (pp. 9-19), del que no indica fechas relativas, no deja de ser cerámica atribuible a alguna de las fases de la cerámica Puruhá, dado el grosor y la forma de los bordes de las cerámicas recuperadas (figuras 2 y 3), en una fase de ocupación habitacional. En esta época las decoraciones de la cerámica se basan en incisiones cuando el barro estaba aún fresco, que conformarían dibujos geométricos. Lo que lleva a pensar a Jijón y Caamaño que estamos ante cerámicas Panzaleo es precisamente esta decoración con líneas incisas paralelas de épocas posteriores (Jijón y Caamaño, 1920), pero con la diferencia que las cerámicas del sur Panzaleo además incluyen pintura, rasgo que no aparece en las cerámicas Puruhá de Macají. Además, como hemos podido comprobar en las prospecciones arqueológicas realizadas en Rumicruz, en la zona denominada Payacucha (Carretero et alii, 2018) es común este tipo de decoración entre los materiales Puruhá documentados.

Figura 2. Dibujo de la cerámica Puruhá de Macají según Jijón y Caamaño



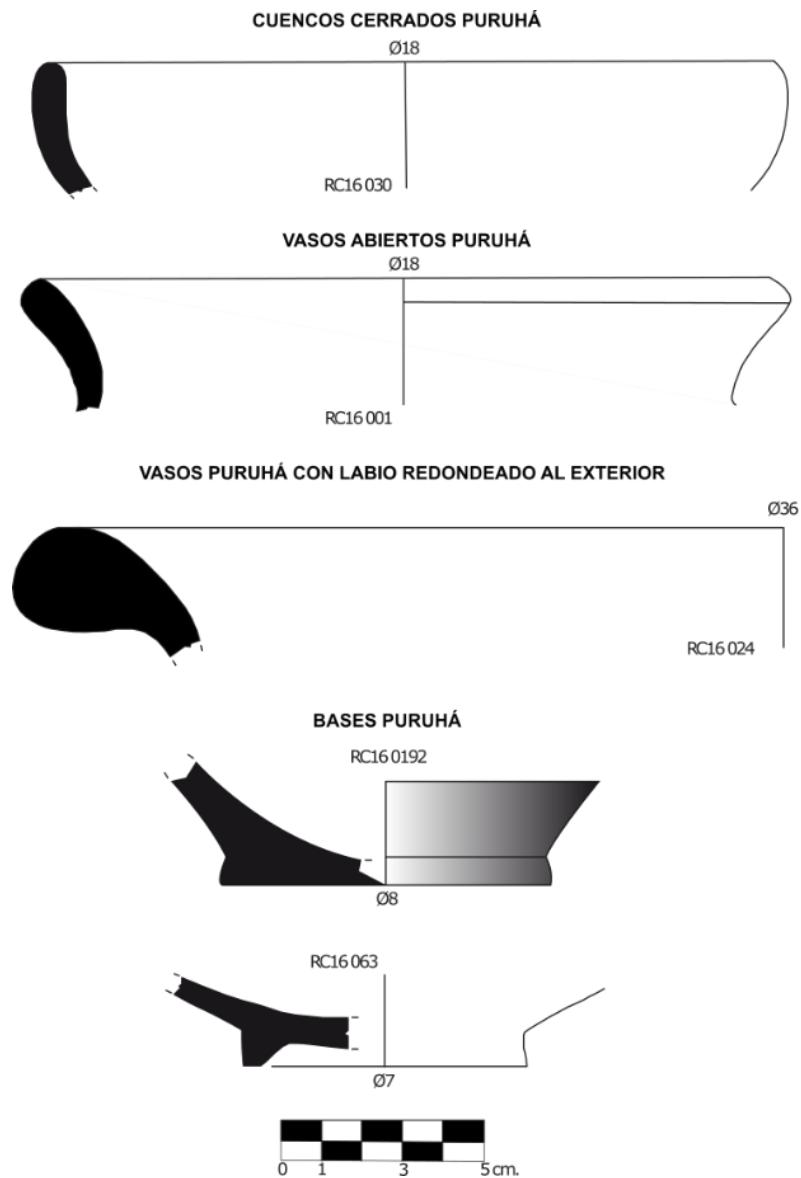
Fuente: Jijón y Caamaño (1927, figura 4, p. 17).

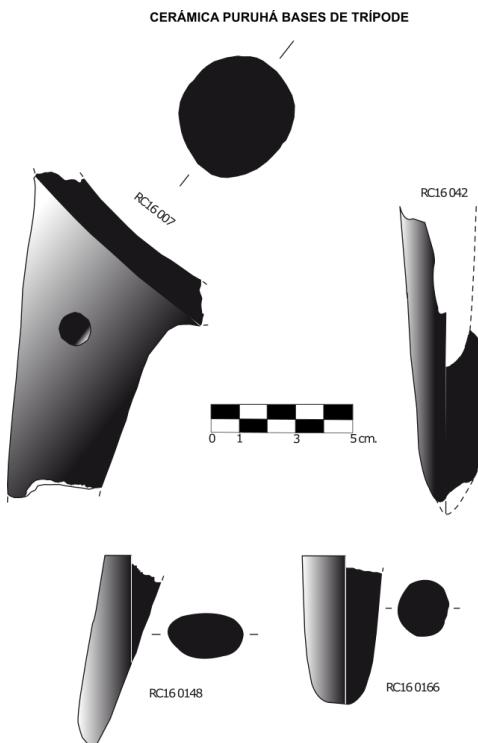
Figura 3. Cerámica Puruhá de Macají Proto-Panzaleo I.



Fuente: Jijón y Caamaño (1927, Lámina V).

Figura 4. Cerámica Puruhá de Payacucha (Rumicruz).

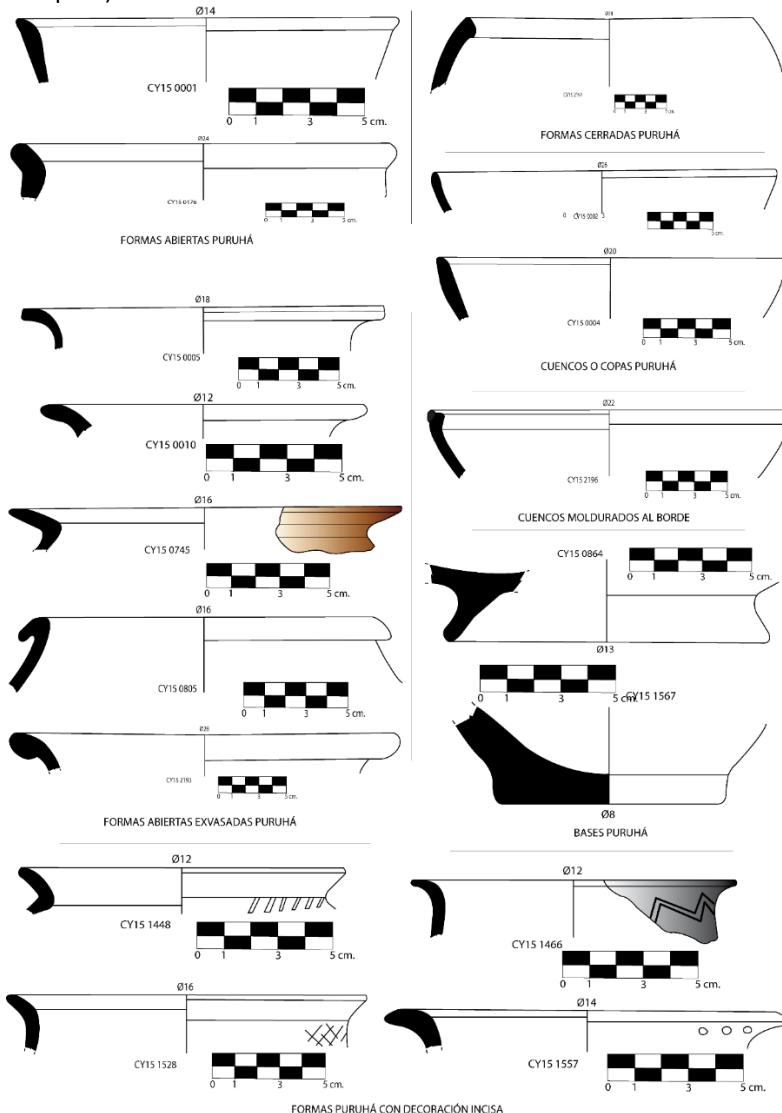




Fuente: Carretero *et alii*, 2018

Tras las diferentes prospecciones arqueológicas superficiales realizadas por el Grupo de Investigación Puruhá de la Unach, en Rumicruz (Carretero *et alii*, 2018), Collay (Carretero y Samaniego, 2017) y Flores (Carretero *et alii*, 2017), donde sí aparecen asociadas cerámicas de paredes finas Panzaleo, debemos señalar que, desde nuestro punto de vista, estas cerámicas con decoración incisa y algo más toscas parecen ser más modernas, posiblemente pertenecientes al Período de Integración (500-1532) tal y como demuestran los materiales recuperados en el sector de Payacucha de Rumicruz, pulidos de color mate y con decoraciones incisas. Mientras que las cerámicas más finas y trabajadas, serían de un período anterior, coetáneo a Cashaloma Cañari, como muestran los materiales recuperados en el sitio Puruhá de Collay (Yaruquíes, figura 5) correspondientes al Formativo Tardío (700 a.C.).

Figura 5. Cerámica Puruhá recuperada en la prospección de Cerro Collay (Yaruquíes)



Fuente: Carretero y Samaniego, 2017

Por tanto, ni siquiera Jijón y Caamaño, quien presenta las únicas intervenciones arqueológicas en territorio Puruhá hasta la fecha, deja claro a qué período histórico del Ecuador corresponden los restos documentados en cada sitio, dividiendo las fases de su estudio según el sitio arqueológico en el que trabajó, al que asignó esa adscripción cultural. A continuación, procederemos a analizar los tipos de enterramiento Puruhá documentados por Jijón y Caamaño en base a los lugares en los que intervino en nuestro territorio.

Características del enterramiento Puruhá según las excavaciones de Jijón y Caamaño:

Procederemos a analizar los diferentes tipos de enterramiento siguiendo no las fases históricas, que no quedan del todo claras en el estudio del gran pensador, sino las culturas basadas en los sitios en los que intervino que, como veremos, en algunos casos, son de muy dudosa adscripción.

1. El Período Tuncahuán.

Para Jijón y Caamaño, como ya hemos visto, los dos primeros períodos de ocupación en Chimborazo corresponderían a los períodos que él denomina Protopanzaleo I, de carácter Centroamericano (1927, p. 27) basado en las formas cerámicas y la decoración; y Protopanzaleo II, que señala como desarrollo de la fase anterior, también de origen Centroamericano basado en la decoración negativa y la forma de las cerámicas. De forma que ve un marcado carácter diffusionista desde Centroamérica para explicar las culturas de la región (*Ibid.*).

Según Jijón, el siguiente período sería el Tuncahuán, al que asigna una adscripción Chibcha, un pueblo posiblemente de Centroamérica que se instaló en Colombia, se basa para ello en lo exótico de los elementos (cerámicos y metales) encontrados. Así, señala que no aparecen las características netamente Puruhá hasta el siguiente período, denominado por él mismo como Guano.

Este período se caracteriza por la policromía de su cerámica (Jijón y Caamaño, 1927, p. 28) usando colores blancos (inexistentes hasta entonces), rojo y negro (figuras 6 y 7).

Figura 6. Cerámica del período Tuncahuán.



Fuente: Jijón y Caamaño. 1927, láminas XX y XXI

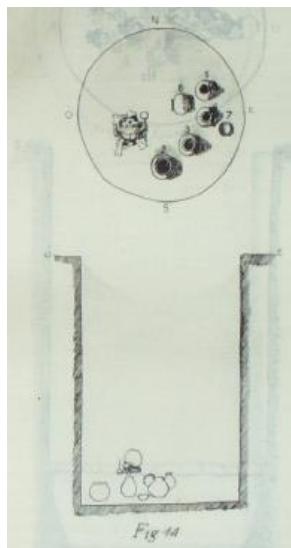
En Guano, sin señalar el lugar específico, Jijón y Caamaño excavó cinco sepulcros (1927, p. 32, figuras 14-17), todos de similares características que pasamos a detallar y que se diferencian de otras épocas por sus cerámicas:

- Son tumbas en forma de pozo vertical, de 1,40 m. el sepulcro 1 (1927, figura 14), 2,50 el 2, 2,20 el 3 y 1,20 el 4. En los tres primeros aparecen enterrados un adulto en cada uno, y en el 4 un niño. Aunque los huesos no estaban en buen estado, podemos decir que los cuerpos estaban enterrados en cuclillas o posición fetal.
- En los entieramientos aparecen cerámicas globulares (ollas) de diferentes facturas (con asiento y sin él);

compoteras o copas de pie cilíndrico y hueco y platos con mango doble. Todas con labios redondeados; algunas con una tira de barro a su alrededor. La decoración de las mismas varía entre el positivo y el negativo, con colores de blanco, rojo y negro. La decoración varía entre círculos, fajas de varios colores, puntos o esferas, líneas verticales en grupo, rombos uno dentro de otros, triángulos reticulados, chakanas, espirales, cuadrados y líneas en zigzag, chevrones adornados con puntos y circunferencias (Jijón y Caamaño, 1927, p. 34). Significativa es una cerámica antropomorfa que parece hecha con molde aparecida en la tumba 1. Las cerámicas parecen tener en algunos casos características Cañari o influencia de esta zona. Como elemento significativo tenemos un tortero en la tumba 5, con unas decoraciones circulares de pequeño tamaño

- Entre los metales recuperados, destaca un tipo de cobre (tumba 1) y dos propulsores de tiraderas de cobre (tumba 2).

Figura 7. Tumbas del período Tuncahuán.



Fuente: Jijón y Caamaño. 1927, p. 32, figura 14.

2. Período Elén-Pata

Se trata de un período que para Jijón y Caamaño ya es puramente Puruhá (1927, p. 61), contemporáneo a San Sebastián de Guano y a los Panzaleo de Ambato. Para él corresponde a un nivel cultural negativo, imaginamos por la tosquedad de su cerámica, nada refinada. En sus cerámicas también aprecia un influjo de los materiales de Tiahuanaco (La Paz, Bolivia), una cultura polícroma que usa el blanco, rojo y negro que, desde nuestro punto de vista no tiene demasiada relación en cuanto a formas cerámicas con la de Guano Puruhá.

En la planicie de Elen-Pata, situada en Guano, Jijón descubre una numerosa población indígena asociada a varias necrópolis:

- **Cementerio de Chocón:**

Situado a la entrada de los llanos de Elén-Pata, un cementerio extenso muy huaqueado desde antiguo, donde solo pudo documentar dos tumbas intactas con las siguientes características: una tumba de 1,50 m. de profundidad y la otra de 2,50, las dos de pozo. En la tumba 1 había un cuerpo en posición fetal y una compotera; en la tumba 2, protegida por tres lajas de piedra, el cuerpo estaba más descompuesto y aparecieron dos vasijas antropomorfas con decoración negativa, fragmentos de compotera y platos con asa. En esta tumba es significativa la aparición de un fragmento de algodón que estaría cubriendo o como vestimenta del cuerpo, lo que nos indica que se enterraban con algún tipo de vestimenta y que mantenían contactos con la costa, ya que esta fibra vegetal no se da en la altitud de Guano. (1927, p. 104).

- **Cementerio de Santús:**

Situado en esta misma zona, a un km al este de Chocón, pudo recuperar intactas 52 tumbas. Todas ellas eran con forma de pozo (figuras 8 y 9), variando las profundidades entre 1,80 y 1,50 m. Todos los restos óseos aparecen en posición fetal, salvo la tumba LXI en la que se aprecia

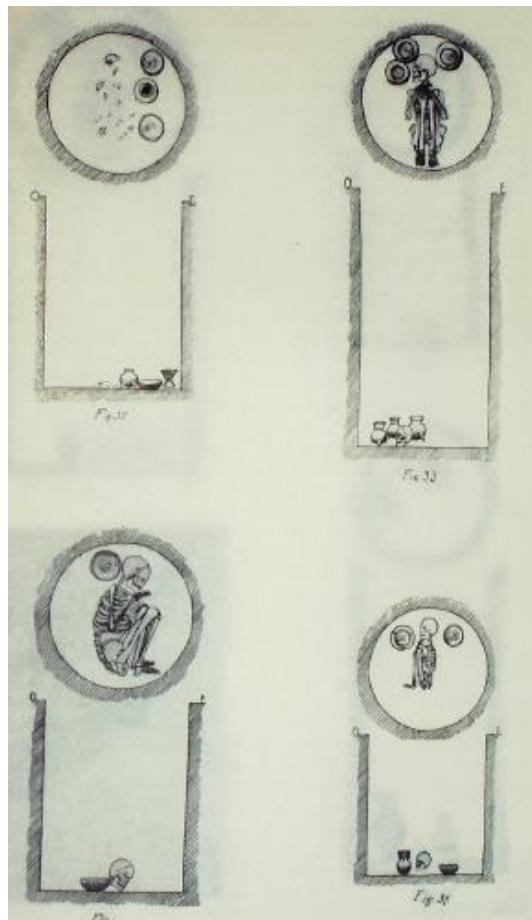
claramente al cuerpo en cuclillas. En ellas, casi toda la vajilla ritual es la misma: compoteras, platos con mango, cántaros antropomorfos, trípodes y ollitas. En la mayoría de los casos los trípodes y cántaros antropomorfos aparecen tapados por platos con mango o compoteras. Este hecho está respondiendo a algún tipo de ritual funerario. Las piezas de menor tamaño (compoteras y platos) usadas en el ritual se reutilizarían tapando las piezas mayores (trípodes y cántaros antropomorfos) para proteger su contenido, que sería el alimento en el viaje al más allá.

Los platos con mango aparecen sobre todo con decoraciones incisa que Jijón llama “espinas de arenque” (p. 99). Las compoteras, las ollitas y, sobre todo, los cántaros antropomorfos utilizan decoración pintada que varía entre el rojo, el negro o ambos colores, predominando lo que el autor llama bandas en S, que no deja de ser otra cosa que la representación de la “continuidad del tiempo” o “la vuelta del tiempo” (figura 10), lo que significa que se ha realizado un camino y se retorna nuevamente, esto tiene sentido con la muerte y la vuelta al retorno de la vida en el más allá. También presentan dibujos con líneas entre cruzadas, que pueden significar los cruces de los caminos (figura 10); franjas transversales de siete círculos que pueden estar representado un calendario lunar o ciclos agrarios (figura 11); serpientes bicéfalas que son las enlazadoras de los mundos; estructuras escalonadas, que podrían representar fragmentos de la chakana y el ordenamiento territorial (figura 10); chakanas representando las cuatro direcciones y la Cruz del Sur (figura 12); chakanas con un círculo a dos lados, mostrando la dualidad, lo de arriba y lo de abajo (figura 13); representaciones con dos círculos entre chakaña en horizontal, que pueden estar representado al búho, el guardián del día de la noche y el que nos muestra lo que no se puede ver en la oscuridad

(figura 14); representaciones esquemáticas de animales totémicos.

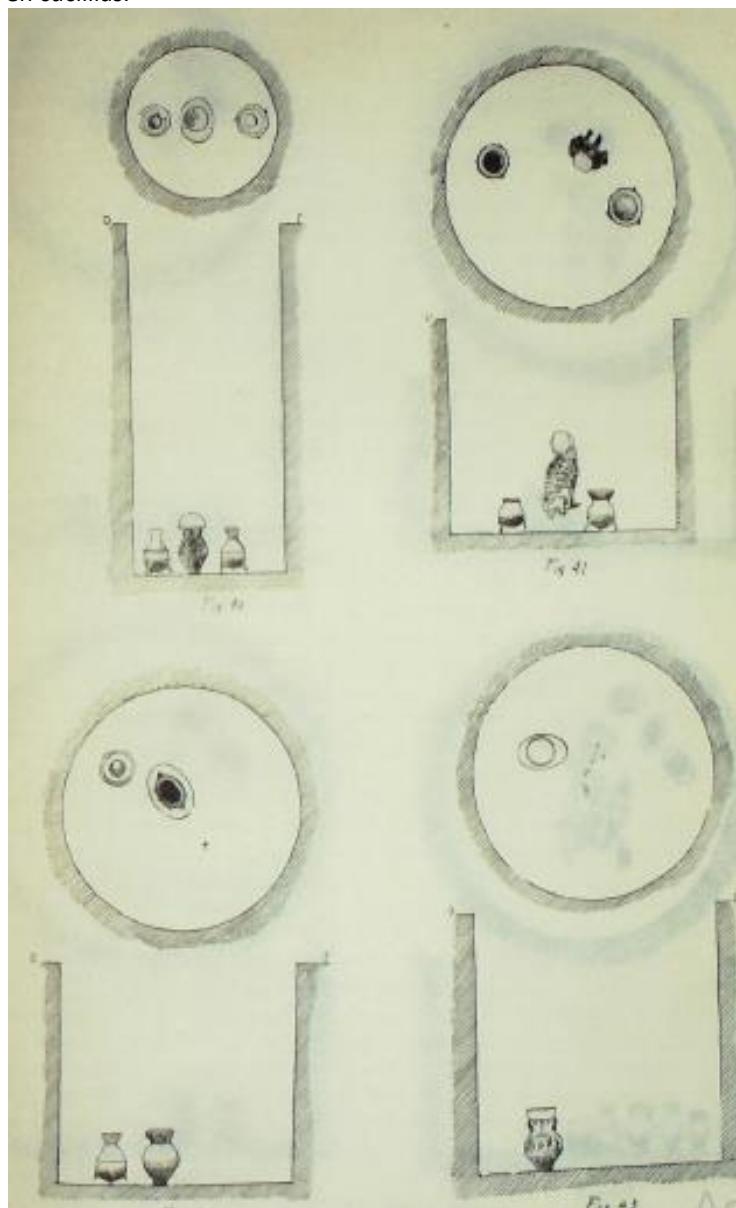
También aparecen algunos objetos de cobre en las tumbas: anillos, tumi perforado (lamina CX, fig. 3), tupos, algunos de ellos repujados representando caras con las mismas decoraciones que en las cerámicas.

Figura 8. Sepulturas del cementerio de Santús con enterramientos en posición fetal.



Fuente: Jijón y Caamaño. 1927, figura 32 a 35.

Figura 9. Sepulturas del cementerio de Santús con enterramientos en cucillas.



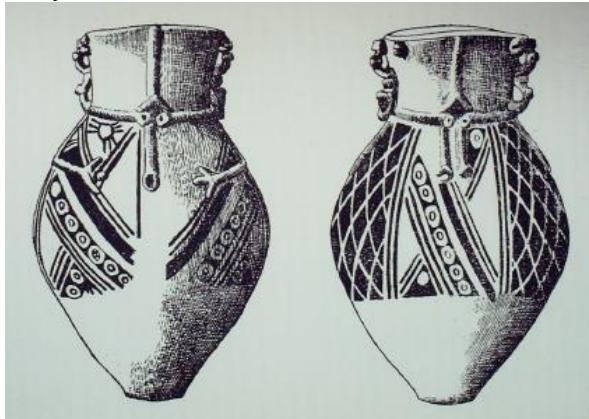
Fuente: Jijón y Caamaño. 1927, figuras 40 a 43.

Figura 10. Decoración con “la vuelta del tiempo” o “la continuidad del tiempo”.



Fuente: Jijón y Caamaño. 1927, lámina LVII.

Figura 11. Franjas transversales de 7 círculos. Posible ciclo lunar agrario.



Fuente: Jijón y Caamaño. 1927, lámina LV.

Figura 12. Representación de la Chakana y la Cruz del Sur.



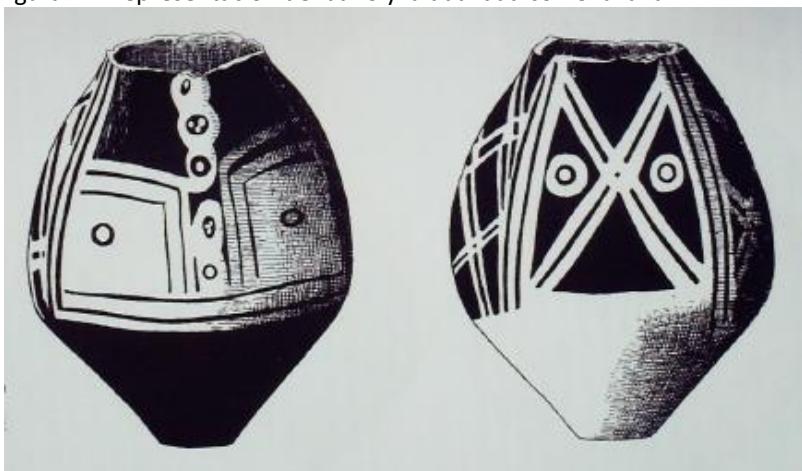
Fuente: Jijón y Caamaño. 1927, lámina LXXII, 1.

Figura 13. Chakana mostrando la dualidad.



Fuente: Jijón y Caamaño. 1927, lámina LVIII.

Figura 14. Representación del búho y la dualidad con Chakana.



Fuente: Jijón y Caamaño. 1927, lámina LXI.

Figura 15. Representación de animales totémicos.

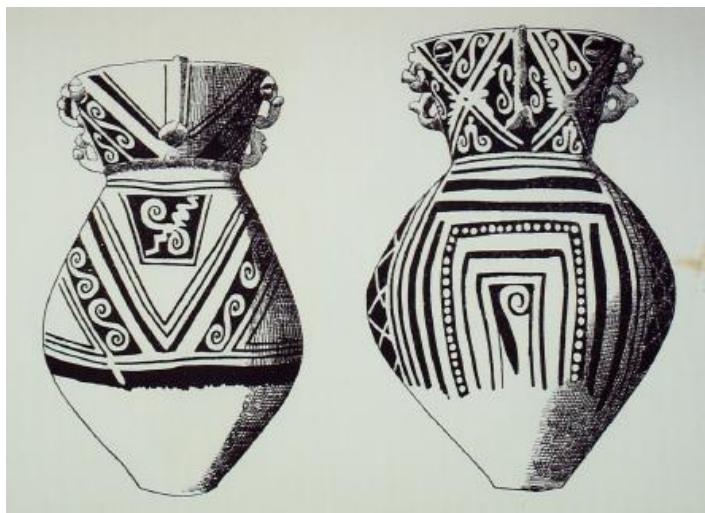


Fuente: Jijón y Caamaño. 1927, lámina LXXI.

- **Cementerio de Chillachís:**

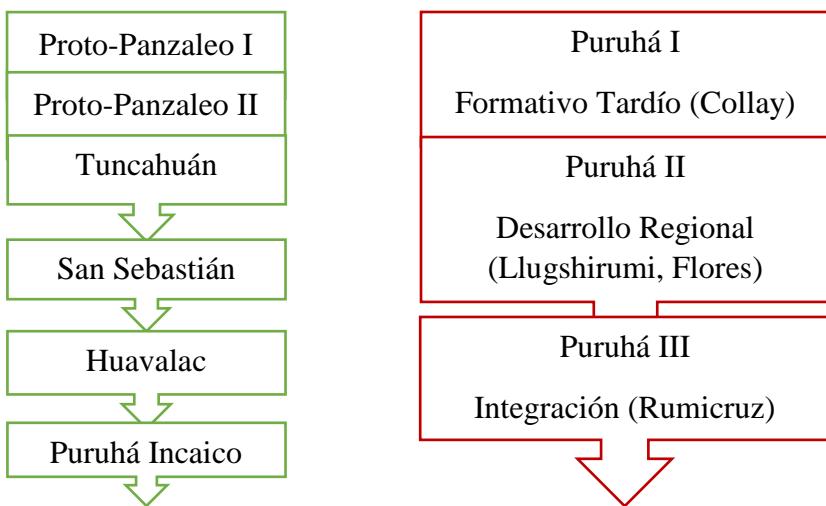
Menos denso que el de Santús y separado de éste por una quebrada a 100 metros. Es de características idénticas al anterior. De él, Jijón señala que solo pudo rescatar cuatro tumbas, aunque describe cinco (1927, p. 109, láminas LXVI a LXX). De ellas solo encontró restos óseos significativos en una, donde el cuerpo aparece en posición fetal. Las tumbas son todas en forma de pozo, con profundidades entre los 1,50 y 1,20 m.; los materiales cerámicos recuperados son de la misma filiación que las anteriores (figura 16): trípodes profundos (4), cántaros antropomorfos con decoración pintada entre el rojo y el negro y simbología igual a la ya descrita anteriormente (5), compoteras (4) con decoración idéntica a la anterior; platos con mango (6) y ollitas decoradas (1). Como en los otros casos, grande parte de los grandes recipientes, trípodes y cántaros antropomorfos, aparecen tapados por las compoteras y platos.

Figura 16. Cántaros antropomorfos de Chillachís.



Fuente: Jijón y Caamaño. 1927, lámina LXVI.

Figura 17. Cronología de Riobamba según Jijón y Caamaño vs Carretero.



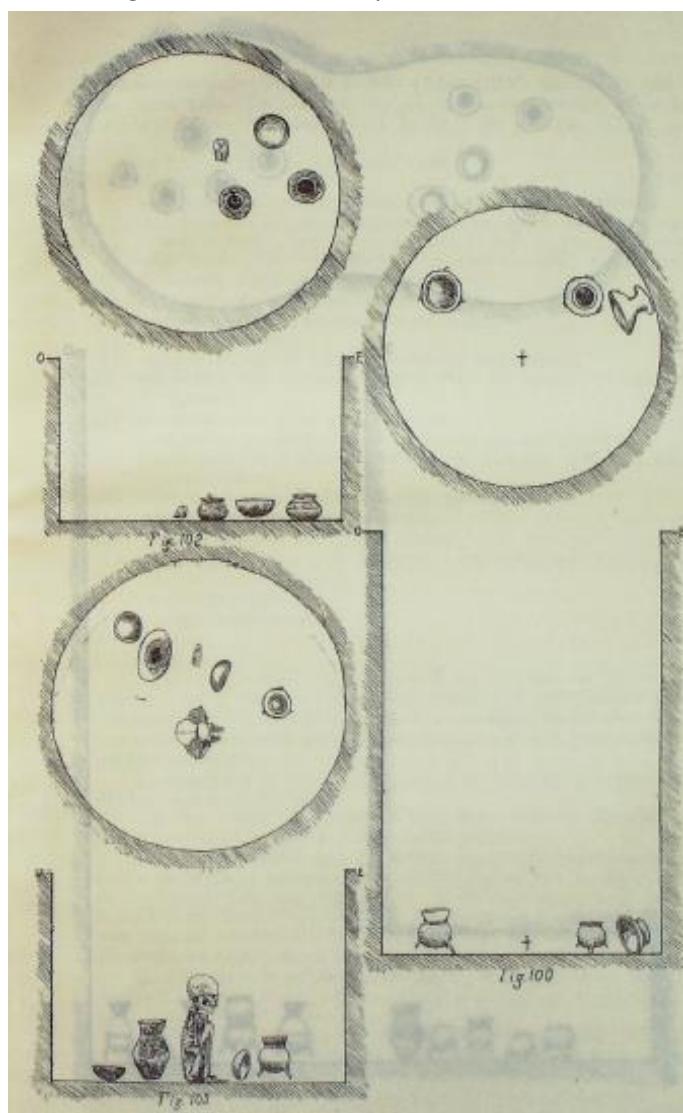
3. Período Huavalac:

- Cementerio de Huavalac:

Situado también en la zona de Elén-Pata, en el camino que va hacia Penipe y cerca del cementerio de Santús, Jijón y Caamaño solo logró excavar 4 tumbas, ya que el resto estaban huaqueadas. (1927, p. 149).

Las tumbas son similares a las anteriores, recuperando 4 trípodes, 5 compoteras con decoraciones negativas como las anteriores, 1 plato hemiesférico, 2 platos con mango, 23 ollas con diferentes decoraciones pintadas, 2 vasos esféricos y 2 cántaros antropomorfos con decoración pintada negativa similares a las ya señaladas. Destacan 1 cuchara hecha de barro rojo y 2 idolllos femeninos con los brazos cruzados sobre el vientre. Las tumbas eran todas de pozo con una media de 1,50 m. de profundidad (figura 18), los cuerpos aparecen en cuclillas o en posición fetal.

Figura 18. Tumbas del período Huavalac.



Fuente: Jijón y Caamaño. 1927, p. 154, figuras 100-103.

CONCLUSIONES

Como hemos podido comprobar, el ritual funerario descrito por Jijón y Caamaño en su obra Puruhá de 1927, es muy similar al mencionado por los cronistas. Durante casi todo el período reconocido de ocupación Puruhá en el área de Chimborazo, la forma de enterramiento es siempre la misma, en pozos de no mucha profundidad, que no llega a dos metros, circulares, el cuerpo del difunto se sitúa en posición fetal, sentado o en cuclillas; siempre estaría recubierto de telas de diferentes calidades (como en otras zonas andinas), no siendo extraño el algodón que llegaría a la Sierra por intercambio comercial con la Costa. Aunque desconocemos como sería el ritual de inhumación, que no aparece detallado por Jijón, la vajilla que acompaña al difunto es siempre la misma: cántaros de mediano tamaño antropomorfos, con dibujos en positivo o negativo de color rojo o negro, casi siempre cubiertas por ollas o tapadas por platos con un asa. Trípodes de diferentes tamaños, con decoraciones incisas o añadidos en barro, casi siempre tapados por copas o compoteras con decoración similar a los cántaros antropomorfos. Es indudable que dentro del ritual funerario se tomaría chicha de maíz durante el ritual y esta también acompañaría al muerto, junto con amuletos y otro tipo de comida en su camino al más allá. Solamente nuevas intervenciones arqueológicas multidisciplinarias con nuevas metodologías científicas podrán darnos más pistas para desentrañar el porqué de esta forma de enterramiento, que a todas luces parece simple pero que debería de estar revestido con la complejidad de la época sobre su concepto del paso de una vida a la otra.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Carretero Poblete, P. A., W. M. Samaniego Erazo. (2017). Prospección arqueológica en el sitio Puruhá de Collay, Riobamba, Ecuador. *Arqueología Iberoamericana* 33: 18-26
- Carretero Poblete, P. A., M. G. Vanga Arvelo, P. A. Jinez Llangari, R. M. Llanga Asitimay. (2018). Chaquiñán de Llugshirum (Flores): registro de caminos pedestres en territorio puruhá. *Arqueología Iberoamericana* 37: 3-12
- Carretero Poblete, P. A., S. P. Herrera Cisneros, M. G. Vanga Arvelo, N. Sagba Sagba, R. J. Marcatoma Guaminga. (2018). Los sitios arqueológicos puruhaes de la comunidad de Rumi Cruz (Calpi, Riobamba, Ecuador). *Arqueología Iberoamericana* 38: 14-24
- Cieza de León (1553). Crónica del Perú. Parte 1^a, folio liij. Sevilla.
- Herrera, P. (1874). *Apuntes para la Historia de Quito*.
- Jijón y Caamaño, J. (1920). Nueva contribución al conocimiento de los Aborígenes de Imbabura. *Boletín de la sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, vol. IV. Quito:
- Jijón y Caamaño, J. (1927). *Puruhá. Contribución al conocimiento de los aborígenes de la provincia de Chimborazo de la República del Ecuador*. Quito: Tipografía y Encuadernación Salesianas.
- Jiménez de la Espada, M. (1897): *Relaciones Geográficas de Indias*. Vol III. Madrid.
- Torres de Mendoza L. (1868). Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, la conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del Reino y muy especialmente del de Indias. Tomo IX. Madrid: Imprenta de Frías y compañía.

REPOSITORIO DIGITAL PARA EL REGISTRO DE LA MEMORIA FOTOGRÁFICA DE LA NACIONALIDAD KICHWA PURUHÁ

Paolo Arévalo Ortiz¹

Universidad Técnica de Cotopaxi

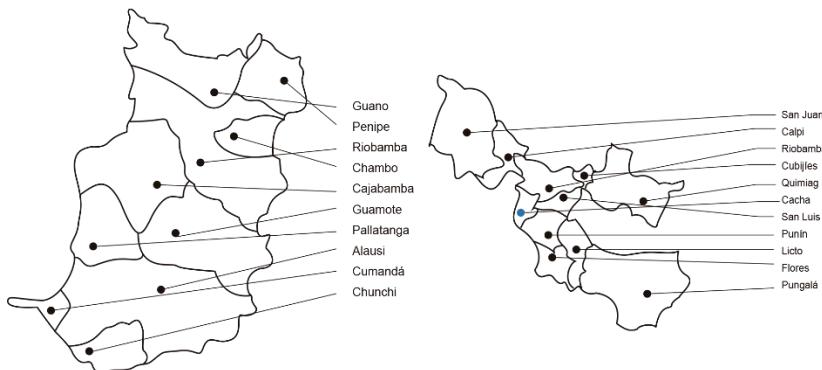
INTRODUCCIÓN

Desde el punto de vista geográfico en lo que actualmente se considera territorio ecuatoriano, se encuentra la nacionalidad kichwa Puruhá, el cual tiene componentes y características propias en continua transformación, que van adquiriendo diversos sentidos por circunstancias concretas en las que está inmersa. Así, las situaciones de dominación y el proceso histórico han provocado cambios fundamentales, creando características que se han adaptado a las nuevas formas sociales que se han desarrollado en el proceso histórico de los Puruhaes.

El territorio de la nacionalidad Puruhá en su mayor parte se encuentra ubicado en la provincia de Chimborazo, en los cantones: Alausí, Guamote, Colta, Riobamba, Guano, Penipe, Cumandá y Pallatanga y en las parroquias: Cacha, Calpi, San Juan, Licto, Flores, Pungalá, Punín, San Luis, Químiag, Tixan, Palmira, Cebadas, Cajabamba, Sicalpa, Columbe, San Andrés, San Gerardo, Cubijíes y Guanando. En general, su territorio se ubica dentro de los límites montañosos del Chimborazo, Tungurahua, El Altar, Sangay, Tambillo, Yanarumi, Culebrillas, Chalnor y entre las cuencas de los ríos Chambo y Chanchán. Los nombres de los cantones y parroquias son topónimos de sus pueblos originarios.

¹ Doctor en Diseño, Máster Universitario en Dirección de Comunicación, Máster Universitario en Gestión de Información en Redes Sociales y Productos Digitales en Internet. Docente de la carrera de Diseño Gráfico de la Universidad Técnica de Cotopaxi. Investigador principal grupo de investigación Diseño gráfico y multimedia para el desarrollo humano y social, miembro del grupo de investigación Puruhá.

Figura 1. Mapa de la Provincia de Chimborazo y parroquias de la ciudad de Riobamba.



Fuente: Elaboración propia.

En Chimborazo, como en otras áreas de la Sierra ecuatoriana, la producción textil tiene antecedentes prehispánicos en la que los grupos étnicos locales practicaron ciertas técnicas domesticas de fabricación textil. De igual manera las formas de organización social de los Puruhaes mediante la integración de los diferentes pueblos que conforman la nacionalidad Puruhá, considerada como grupo humano que comparte una vida socio-económica y cultural en un espacio geográfico, político, económico y lingüístico, cuyos miembros comparten entre sí varios de esos elementos comunes en sus diversos procesos de interrelación y reproducción socio-biológica que a su vez los diferencia de otros grupos en sus prácticas culturales.

En la región sierra de Ecuador son escasos los pueblos que aún conservan formas de vestimenta tradicional, en su mayor parte incorporan rasgos de la hispana, creando una serie de formas claramente mestizas, en las que se puede observar la utilización de materiales, así como la combinación de figuras indígenas y españolas.

Si hablamos de la tradición textil Puruhá, a pesar de las diferentes rupturas históricas y culturales que han sufrido, principalmente desde la colonia, ciertas características culturales de los Puruháes aún se mantiene vigente, es decir, “han permanecido relativamente constantes en el largo plazo (...) mantienen una presencia continua

desde antes de la colonia” (Rowe y Schelling, 1991, p. 29) a pesar de haber sido atravesadas por discontinuidades o intentar compatibilizarlas o hibridarlas, queda claro que han ocurrido resignificaciones en la tradición de la vestimenta Puruhá, como dicen los autores en mención, culturalmente hablando, no es sostenible la idea de una simple acumulación de tradiciones (Rowe & Schelling, 1991, p. 31).

El tejido en el pueblo Puruhá ha respondido a circunstancias sociales, económicas e históricas lo que ha permitido mantener tradiciones y características en la producción del tejido. Entre los habitantes de las comunidades del pueblo Puruhá, la producción artesanal del tejido es considerada como sintetizadora de su cultura, y se ha destacado por la complejidad en la técnica empleada para su elaboración, como por la importancia que reviste en su carácter de elemento cultural distintivo entre varios pueblos, de tal manera que ha sido reconocida nacional e internacionalmente debido a la diversidad de sus diseños, colores y modelos geométricos.

Es común encontrar a mujeres adultas hilar mientras realizan actividades cotidianas con los animales. Por otra parte, las mujeres jóvenes no realizan esta actividad, por tal razón emplean fibras sintéticas como el orlón, para la elaboración del tejido. Por otra parte, la indumentaria del hombre Puruhá está compuesta por una variedad de ponchos, pantalón, camisa blanca y sombrero. El poncho se conforma como una de las prendas masculinas más importantes en la indumentaria, “esta imprime un carácter representativo del *status social* en él que la lleva” (Martínez Borrero y Sojos de Peña, 1982, p. 23).

Por otra parte, los hombres en la comunidad de Cacha se diferencian del resto de los pueblos de la nacionalidad kichwa Puruhá por el coco poncho o también llamado cacha poncho. En la reconstitución del pueblo Cacha se ha considerado el resarcimiento de la vestimenta como uno de sus valores culturales. En el estatuto de la reconstitución del gobierno comunitario autónomo del pueblo Cacha se menciona: “todas las autoridades están obligadas por orden tradicional y por la comunidad a llevar puesta la vestimenta simbólica

de autoridad en todos los acontecimientos, caso contrario entran en falta grave" (León, 2014, p. 3).

Además, la concepción y composición del tejido, es un proceso que demanda por parte de los tejedores inversión de tiempo y talento, que a la vez implica toda una serie de conocimientos de carácter, estético, químico, físico, matemático, etc., incluyendo una variedad de técnicas especializadas. Los ojos resultan ser indispensables procesadores de conocimiento, sin ellos sería casi imposible poder aprender y reproducir el tejido, es por eso que desde temprana edad desarrollan la habilidad de la observación como una estrategia para aprender a tejer (Castillo, 2005, p. 140).

En la nacionalidad kichwa Puruhá todo se relaciona con la familia comunitaria, donde el tejido es concebido en una convivencia y es considerado no solo como una manifestación de belleza, sino fundamentalmente de vida.

Si bien es cierto que se puede hablar del tejido como una manifestación de belleza, este tiene sus propios criterios de ser visto como tal dentro de lo local, y que nada tiene que ver con las categorías que manejan otras culturas no indígenas. Lo bello, en el mundo andino, tiene su propio significado, sus propias formas de concebirlo, de aprenderlo, y al mismo tiempo una distinta manera de apreciarlo. Por eso, se dice que lo bello en la cultura andina se siente y se vive cotidianamente. (Castillo, 2005, p. 76).

De este modo se busca demostrar la interrelación entre lo tradicional y lo contemporáneo, considerando la "técnica como el conjunto de conocimientos y prácticas, construido históricamente en una región determinada, que se entienden en los ámbitos intelectual y corporal a la vez, y que se practica en contextos materiales y artefactuales" (Arnold y Espejo, 2013, p. 29) de tal manera que la tecnología y las técnicas del tejido se contextualizan entre las personas y medio ambiente en el que viven.

Por lo expuesto se analiza las políticas ecuatorianas en materia de preservación documental, registro fotográfico y defensa de las culturas andinas. La Ley Orgánica de Cultura del Ecuador en la sección quinta, Art. 377 de la Constitución determina:

Que el sistema nacional de cultura tiene como finalidad fortalecer la identidad nacional; proteger y promover la diversidad de las expresiones culturales; incentivar la libre creación artística y la producción, difusión, distribución y disfrute de bienes y servicios culturales; y salvaguardar la memoria social y el patrimonio cultural. Se garantiza el ejercicio pleno de los derechos culturales (Asamblea Constituyente, 2008, p. 170).

De tal manera el sistema nacional de cultura estará integrado por instituciones en el ámbito cultural, y el estado ejercerá la rectoría a través del órgano competente, con respeto a la libertad de creación y expresión, a la interculturalidad y a la diversidad. Que, de conformidad con el artículo 379 de la Constitución de la República señala que son parte del Patrimonio Cultural Tangible e Intangible relevante para la memoria e identidad de las personas y colectivos, y objeto de salvaguarda del Estado (Ley Orgánica de Cultura, 2016, p. 2).

De la Constitución vigente se desprenden distintas obligaciones a cumplir en el estamento cultural ecuatoriano, según el Art. 379 de la Constitución del Ecuador, es patrimonio cultural los documentos con valor histórico, etnográfico que expresan manifestaciones culturales, por lo que el estado deberá velar mediante políticas permanentes la conservación, restauración y difusión del patrimonio cultural tangible e intangible, de la memoria colectiva y del conjunto de valores que configuran la identidad del Ecuador.

A modo de síntesis, podemos destacar que es importante la inclusión que merece las formas de expresión en la Ley Orgánica, de esa manera se efectiviza el uso y la difusión de las lenguas y formas de expresión, así como la tradición oral y las manifestaciones culturales. Por otra parte, el fortalecimiento de la participación comunitaria en la gestión patrimonial da lugar no solo a la apropiación identitaria sino a industrias conexas como es la producción de elementos culturales relacionados.

De la misma manera según el Art. 380 de la Constitución del Ecuador, destaca las políticas en defensa, conservación, restauración del

patrimonio cultural tangible e intangible de la riqueza histórica de la memoria colectiva del Ecuador. El Art. 380 propone la creación e implementación de políticas culturales permanentes, de esta manera se podrá tener continuidad y garantizar el desarrollo cultural del país. También, promover la restitución y recuperación de bienes patrimoniales y asegurar el depósito legal de material impreso, audiovisual y contenidos electrónicos.

Considerando las políticas que establece el Estado ecuatoriano en el artículo 22 de la Declaración de Derechos Humanos, ratificado por el Ecuador el 21 de octubre de 1977, dice: “La satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, son indispensables a su dignidad y libre desarrollo de su personalidad”.

Que, el artículo 1 de la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural expresa que:

La cultura adquiere formas diversas a través del tiempo y del espacio. Esta diversidad se manifiesta en la originalidad y pluralidad de identidades que caracterizan a los grupos y sociedades que componen la humanidad. Fuente de intercambios de innovación y creatividad, la diversidad cultural es tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos (Ley Orgánica de Cultura, 2016, pp. 2-3).

De igual manera la Ley del Sistema Nacional de Archivos en el Art. 17 considera, archivos permanentes como aquellos cuya documentación, por sus características específicas e importancia constituye fuente de estudio e investigación en cualquier rama, y que deberá mantenerse en sus dependencias de origen o pasar al Archivo Nacional cuando se trate de documentos pertenecientes a instituciones o dependencias del sector público, salvo las excepciones señaladas en la Ley.

Por otra parte, y en defensa de las culturas andinas del Ecuador el Consejo Supremo de Gobierno considera que es deber del Estado conservar el patrimonio de un pueblo como basamento de su nacionalidad, constituido por los pensamientos y valores manifestado a través de su forma de vida, tradición y costumbres ancestrales. De tal manera, es preciso precautelar el legado cultural

de nuestros antepasados como medida fundamental para su conservación y para que su conocimiento sea ampliamente difundido.

La puesta en valor del patrimonio cultural surge de la necesidad de utilizar los recursos para poner en valor un bien histórico o artístico, el cual debe entenderse en función de un fin trascendente que contribuye al desarrollo de la región. Como lo manifiesta la ley de patrimonio cultural se trata de incorporar un potencial económico, un valor actual; de poner en productividad una riqueza inexplojada mediante un proceso de revalorización (...) pasándola del dominio exclusivo de minorías eruditas al conocimiento y disfrute de mayorías populares (Congreso Nacional, 2004, p. 49).

El Art. 33 de la ley de patrimonio cultural manifiesta:

Las expresiones folklóricas, musicales, coreográficas, religiosas, literarias o lingüísticas que corresponden a grupos étnicos culturalmente homogéneos, el Instituto de Patrimonio Cultural, a través de las autoridades competentes, recabará la adopción de medidas que tiendan a resguardar y conservar tales manifestaciones, Es responsabilidad del Instituto el conservar por medio de la fotografía, cinematografía, grabación sonora o por otros medios estas manifestaciones(Congreso Nacional, 2004, p. 8).

De igual manera en el Art. 34 menciona que el Instituto de Patrimonio Cultural velará para que no se distorsione la realidad cultural del país, expresada en todas las manifestaciones de su pluralismo cultural, mediante la supervisión y control de representaciones o exhibiciones que tengan relación con los enunciados del Patrimonio Cultural del Estado (Congreso Nacional, 2004, p. 8).

El patrimonio cultural se compone de un conjunto de bienes y manifestaciones surgidas de la creatividad del ser humano y que se configuran como elementos de distinción entre los grupos sociales, infundiéndoles un sentimiento de pertenencia y continuidad. El patrimonio cultural está íntimamente ligado al pasado como herencia, pero es por medio de la memoria, reactualizado en el presente y un referente indiscutible para el futuro; y fortalece la

identidad. La Unesco (2012) define el patrimonio cultural como el conjunto de bienes que caracterizan la creatividad de un pueblo y que distinguen a las sociedades y grupos sociales unos de otros, dándoles su sentido de identidad, sean estos heredados o de producción reciente.

Otro aspecto a considerar es la preservación documental, el Patrimonio Documental de Estado en la Ley N° 92 del 10/06/82 de la cámara nacional de representantes considera: Que los archivos y la documentación que encierran son Patrimonio del Estado; que es obligación del Estado velar por la conservación de las fuentes históricas y sociológicas del país, así como modernizar y tecnificar la organización y administración de los archivos; Que en la Conferencia Intergubernamental sobre el Planteamiento de las infraestructuras nacionales de documentación, bibliotecas y archivos, celebrada por Unesco en París, del 23 al 27 de septiembre de 1974, y en otras reuniones internacionales, el Ecuador se comprometió a implantar el Sistema Nacional de Archivos, y, en uso de las atribuciones que le confiere el Art. 66 de la Constitución Pública del Estado, expide la siguiente:

En la Ley del Sistema Nacional de Archivos en el Capítulo 1 del Patrimonio Documental del Estado establece, en el Art.1.- Constituye Patrimonio del Estado, la documentación básica que actualmente existe o que en adelante se produjere en los archivos de todas las instituciones de los sectores públicos y privado, así como la de personas particulares, que sean calificadas como tal patrimonio, por el comité ejecutivo previsto en el Art. 9 de esta Ley, y que sirva de fuente para estudios históricos, económicos, sociales, jurídicos y de cualquier índole.

Dicha documentación básica estará constituida por los siguientes instrumentos: a) Escritos manuscritos, dactilográficos o impresos, ya sean originales o copias; b) Mapas, planos, croquis y dibujos; c) Reproducciones fotográficas y cinematográficas, sean negativos, placas, películas y clisés; d) Material sonoro, contenido en cualquier forma; e) Material cibernético; y, f) Otros materiales no especificados (Juillard, 2009).

De igual manera la Ley del Sistema Nacional de Archivos en el Art. 17 considera, archivos permanentes como aquellos cuya documentación, por sus características específicas e importancia constituye fuente de estudio e investigación en cualquier rama, y que deberá mantenerse en sus dependencias de origen o pasar al Archivo Nacional cuando se trate de documentos pertenecientes a instituciones o dependencias del sector público, salvo las excepciones señaladas en la Ley (Juillard, 2009, p. 7).

La Secretaría Nacional de la Administración Pública (SNAP) en la metodología de norma técnica de gestión documental y archivo menciona que, para salvaguardar el material audiovisual, las unidades responsables de su custodia deberán: administrar y supervisar el buen funcionamiento del Sistema Informático Integral de Gestión Documental y Archivo. Revisar periódicamente el espacio de almacenaje para constatar la adecuada conservación de los soportes audiovisuales. Asignar numeración a cada soporte de audiovisual. Controlar y dar seguimiento al préstamo del material audiovisual solicitado por sus usuarios. Supervisar los procesos de migración del material audiovisual y constatar la correcta transferencia de información. Actualizar los formatos y soportes, y migrar hacia las nuevas tecnologías de la información. Transferir la información contenida en formatos obsoletos a formatos actualizados y preferiblemente abiertos. (Dirección Nacional de Archivo, sf, p. 39).

Por lo tanto, el sistema nacional de cultura tiene como finalidad fortalecer la identidad nacional, proteger y promover la diversidad de las expresiones culturales, asimismo incentivar la libre creación artística y la producción, difusión, distribución y disfrute de bienes y servicios culturales para salvaguardar la memoria social y el patrimonio cultural.

La perspectiva de consolidación de capacidades políticas, técnicas y administrativas de los del Ministerio Coordinador de Patrimonio, la Asociación de Municipalidades Ecuatorianas, decidieron en el año 2010, impulsar un programa de capacitación orientado a fortalecer y especializar la gestión del patrimonio cultural en los GAD Municipales del Ecuador. Detrás de esta iniciativa está presente la voluntad del

gobierno Nacional de reconocer a los municipios como agentes estratégicos de la reforma del Estado y, por consiguiente, como socios prioritarios del desarrollo, apoyando el robustecimiento de las capacidades locales desde el ejercicio de los principios de autonomía, coordinación, complementariedad y subsidiariedad.

El Plan Nacional de Desarrollo 2017–2021 Toda una Vida y la gestión del patrimonio, no puede vincularse exclusivamente con su tradicional función de conservación monumental enmarcada en los centros históricos. El reto del sector patrimonio está desplazándose hacia los ámbitos estratégicos del desarrollo, alineando los recursos de la cultura, de las identidades, del patrimonio inmaterial, del paisaje, del agua y de la naturaleza hacia fines concretos de mejoramiento de calidad de vida, generación de trabajo, desarrollo de la economía social y solidaria, contribución a la sustentabilidad ambiental, cohesión social y sentido de pertenencia. Bajo tales premisas el Estado busca crear las bases teóricas, normativas y prácticas para que, incorporen la dimensión patrimonial a las políticas, estrategias y planes de desarrollo, bajo el principio de utilización sostenible de los patrimonios, entendidos como motores del desarrollo.

Para el desarrollo del registro fotográfico se ha utilizado un modelo de ficha para la recogida de datos de cada fotografía. Hay que mencionar que la ficha propuesta ha considerado las Reglas de Catalogación Angloamericanas (RCCA) para tomar los aspectos que se adapten a nuestro trabajo. En la tabla 1 se puede apreciar los parámetros establecidos con las definiciones respectivas para la catalogación de la muestra fotográfica.

Tabla 1: Ficha de registro fotográfico con descripción de apartados.

1. Control		
Identificador	Toda fotografía será registrada con algún tipo de número de registro.	
Tipo de Material	Digital, Reproducción digital de un positivo, reproducción digital de un negativo, Positivo, Negativo	
Localización topográfica	Identifica el lugar, ubicación, posición de la fotografía	
2. Identificación		
Parte de la Colección	Identifica de la colección de la que forma parte la fotografía. Se clasificará mediante categorías temáticas	
Título / Subtítulo o título alternativo	Título propiamente dicho de la fotografía, en caso de que fuera aportado por el autor. Título alternativo, subtítulo o título atribuido de la imagen	
Descripción	Narración completa sobre que personas aparecen en la fotografía, qué escena se ve representada (personajes históricos, autoridades, etc.), qué objetos aparecen, qué acciones pueden apreciarse (firma de un documento, presentación, diálogo, etc.), en qué lugar se tomó la fotografía, en qué fecha aproximadamente	
Palabras Clave	Se utilizarán de 3 a 5 palabras clave que definan a la fotografía	
Caracterización	<p>Tipos de Planos según el encuadre</p> <p>Tipos de Planos según la angulación</p> <p>Estructura formal</p> <p>Formato</p>	<p>Describir el plano principal según el encuadre dominante en la imagen (primer plano, plano general, etc.)</p> <p>Tipo de plano según la angulación de la fotografía (plano picado, contrapicado, cenital, nadir, etc.)</p> <p>Determinar si la fotografía es un retrato, una escena, un paisaje, un bodegón, collage, etc.)</p> <p>Tamaño estándar o tradicional predeterminado en la fotografía, horizontal o vertical.</p>
Contexto	Histórico	Definición del contexto histórico en relación a la fecha que se tomó la fotografía, así como las connotaciones

		que ésta pudiera tener para explicar un suceso histórico
Situación o estado		Descripción general del contexto que envuelve la escena representada en la fotografía. Por ejemplo, una reunión, una manifestación, una presentación
Social y cultural		Descripción de actos sociales y culturales que envuelve a la fotografía.
Espacial		En el caso de que se pudieran dar más detalles que una simple localización. Por ejemplo, calle principal, casa, edificios representados en la fotografía
Temporal		Descripción de la fecha o periodo en la que se tomó la fotografía
Derechos	Bajo qué tipo de derechos se acoge la fotografía. (GPL, Copyleft, Copyright, Creative Commons)	

3. Datos Técnicos

Tipo MIME	Definición de extensión multipropósito. Por ejemplo, .jpg, .png, .tiff
Tamaño	Resolución expresada en pixeles por pulgada
Color	Descripción de la fotografía, RGB, Grises, Sepia. También podrá especificarse el predominio de un color en especial
Cámara	Marca de la cámara de fotos
Modelo	Nombre completo de la cámara de fotos
Objetivo	Definición del objetivo o lente empleado en la fotografía
Tiempo de exposición	Tiempo de exposición que se mantiene abierto el obturador de la cámara hasta que se toma la fotografía
Distancia focal	Es la distancia entre el lente y el foco o punto focal a partir del cual se enfoca la imagen
Velocidad ISO	Es la escala de sensibilidad fotográfica de una película o sensor digital a la luz mediante la toma de la fotografía
Luz	Tipo de luz que afecta a la fotografía

4. Fechas

Fecha de toma de la foto	Fecha exacta o aproximada en la que se tomó la fotografía
--------------------------	---

Fecha de catalogación	Fecha exacta en la que se cataloga o actualiza la catalogación de la fotografía
Sujeto productor	Autor Personal / Autor Familiar / Autor Corporativo / Productor / Coleccionista

Fuente: Elaboración propia.

Metodología

La metodología empleada para el desarrollo de este trabajo tiene tres ejes fundamentales: la recuperación de la documentación fotográfica; la revisión de bibliografía especializada sobre el tema en cuestión y el registro de fuentes basadas en la recopilación y búsqueda de la memoria fotográfica del pueblo Puruhá de Ecuador.

En primer lugar, la bibliografía consultada consiente en un repositorio especializado para llevar a cabo el estado de la cuestión. De tal manera, y tras el análisis de la bibliografía se aplica el método documental, basado en la elaboración de la ficha para la descripción de los documentos fotográficos, es decir el modelo en el que se van a incluir todos los campos de identificación y representación de los mismos. Posteriormente se analiza la documentación fotográfica y se clasifican según su tipología, en tres categorías (sociedad y cultura, retratos y tejidos). Asimismo, para el análisis de datos cada documento es descrito de acuerdo con su temática.

En virtud del trabajo de campo, el análisis documental y registro fotográfico, junto a las reflexiones teóricas se aborda, en primer lugar, la realidad histórica, cultural, organizativa, económica y sociopolítica del pueblo Puruhá de Ecuador. Posteriormente se considera acerca de la conservación del patrimonio de un pueblo como basamento de su nacionalidad, constituido por los pensamientos y valores manifestados a través de su forma de vida, tradición y costumbres ancestrales. De tal manera, es preciso precautelar el legado cultural de nuestros antepasados como medida fundamental para su conservación y para que su conocimiento sea ampliamente difundido.

De igual manera se aborda a la fotografía como documento que refleja el testimonio visual de los acontecimientos culturales del pueblo Puruhá, el cual juega un papel importante desde la

conservación, transmisión y visualización de los acontecimientos suscitados en la sociedad como testimonio del pasado, pues revelan información, sentimientos y son el reflejo de vivencias que permiten acceder al conocimiento, estilos de vida y tradiciones de los Puruhaes.

Con respecto al registro fotográfico se seleccionó como fuente de información a Radio Fónicas Populares del Ecuador (ERPE), la cual cuenta con material fotográfico que reúne ciertas características para el desarrollo de este trabajo. Por mencionar algunas: no tienen catalogado la documentación fotográfica, notable cantidad de colecciones fotográficas de distinta índole, además de ser representativa en su tipo. Por medio de fichas se registró el acervo, las mismas que describen la fecha aproximada en que fue tomada la fotografía, el lugar de la toma, la categoría asignada, la descripción de la foto, identificación de la fotografía y datos técnicos.

Para obtener los resultados se ha realizado un modelo del proceso para el registro de material fotográfico, tomando como referente la metodología empleada para el desarrollo de este trabajo. De igual manera se ha creado un repositorio donde se almacena la documentación fotográfica que se ha registrado en las fichas propuestas para el desarrollo del trabajo.

La muestra fotográfica para el análisis corresponde a 80 imágenes distribuidas de la siguiente manera: 14 corresponden a la categoría Retratos; 41 fotografías pertenecen a la categoría Sociedad y Cultura y 25 atañen a la categoría de Tejidos, las mismas que se encuentran en su totalidad disponible en el repositorio digital. Sin embargo, este modelo de ficha solamente aplica a 44 fotografías de la colección de ERPE. Se han considerado las fotografías más significativas para realizar un análisis específico con las características de cada una de las imágenes. Todos los datos recabados por medio de la ficha de registro que se presenta a continuación sirven para indizar las fotografías en el repositorio digital que se propone.

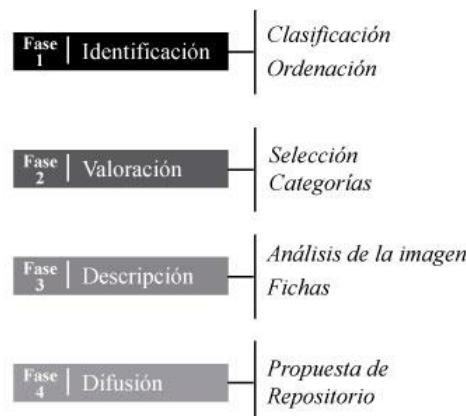
Resultados y Discusión

Los archivos fotográficos de la Escuela Radiofónicas Populares del Ecuador ERPE, no se encuentran organizados, lo cual dificulta la consulta de este tipo de documentación. Por esta razón, se ha considerado necesario aplicar un modelo de gestión del patrimonio fotográfico que posibilite la organización, descripción, valoración y difusión de este tipo de documentos, lo cual garantiza el acceso a la sociedad y propicia a ERPE como un centro referente en iniciar con estos procesos de salvaguardar el patrimonio fotográfico de la nacionalidad Kichwa Puruhá del Ecuador.

El modelo que se ha diseñado y posteriormente se ha aplicado al repositorio tiene como objetivo, gestionar la documentación fotográfica. El modelo consta de 4 etapas fundamentadas en la metodología de trabajo que se aplicó para la gestión del patrimonio fotográfico, el proceso es: identificación, descripción, valoración, conservación y difusión.

Para una mejor comprensión se ha elaborado un diagrama del modelo:

Figura 2. Diagrama de modelo basado en 4 etapas



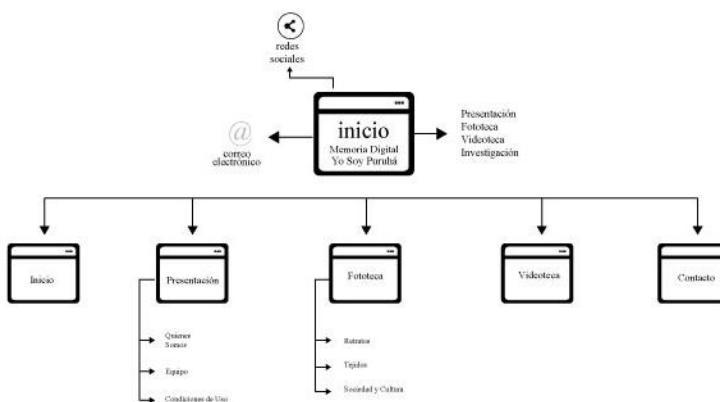
Fuente: Elaboración propia.

Para crear el repositorio donde se almacena y difunde el acervo fotográfico de ERPE, se ha considerado aspectos como el diseño centrado en el usuario (DCU), como una aproximación al diseño de interfaz gráfica para el repositorio web que sitúa al usuario en el centro de todo el proceso. Así, podemos entender el DCU como una forma de planificar los proyectos y un conjunto de métodos que se pueden utilizar en cada una de las principales fases.

Para asegurar empíricamente que el repositorio web cumple con los niveles de usabilidad requeridos, se aplicó una metodología de técnicas y procedimientos ideados para tal fin. En el esquema del proceso para gestionar la documentación fotográfica, la etapa de difusión es la fase para la toma de decisiones acerca de cómo estructurar el repositorio web en base al conocimiento obtenido en la etapa de descripción.

El diseño del repositorio web está organizado de manera coherente, para que el usuario pueda navegar de forma intuitiva y amigable. Para generar el repositorio se empezó realizando un mapa de sitio web, que es una lista de las páginas del repositorio fotográfico, el cual tiene como finalidad posicionar en buscadores, de igual manera es una ayuda para definir la estructura a utilizar previo al diseño de la interfaz. A continuación, se muestra el mapa de sitio web elaborado para la creación del repositorio fotográfico que almacena el registro de imágenes.

Figura 3. Estructura de mapa web.



Fuente: Elaboración propia.

Una vez definido el mapa web del sitio se creó una cuenta gratuita en la plataforma de Wix para crear el repositorio. Hoy en día hay cada vez más plataformas ofrecen crear una página web de manera fácil y gratuita. Wix, es fácil de usar, tiene plantillas muy vistosas que prometen un diseño atractivo. En principio hacer la web es gratis y el dominio acaba en .wix.com, como es nuestro caso el repositorio fotográfico se almacena en el dominio:

<https://yosoypuruha.wixsite.com/puruha>

La figura 4 representa el diseño web *responsive* o *Responsive Web Design*, RWD por sus siglas en inglés, el cual es una técnica de diseño web que se aplica al repositorio fotográfico creado para este trabajo, que busca la correcta visualización de una página en distintos dispositivos, desde ordenadores de escritorio a tabletas y móviles.

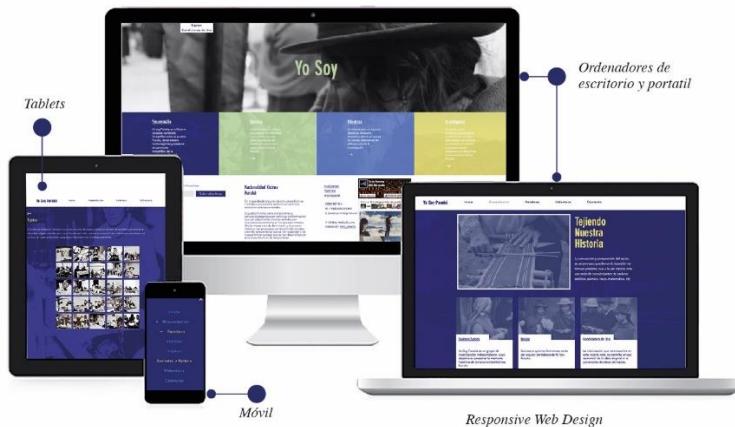
Actualmente accedemos a sitios web desde todo tipo de dispositivos, por lo que cada vez más nos surge la necesidad que la web se adapte a diferentes tamaños. Se trata de redimensionar y colocar los elementos de la web, de tal forma que se adapten al ancho de cada dispositivo permitiendo una visualización correcta, y una mejor experiencia de usuario.

El repositorio web fotográfico generado para este trabajo, se caracteriza porque los *layouts* (contenidos) e imágenes son fluidos y se usa código CSS. El diseño *responsive* permite reducir el tiempo de desarrollo, evita duplicar el contenido, y aumenta la viralidad de los contenidos ya que permite compartirlos de una forma más rápida y natural.

En síntesis, podemos manifestar que a través de la web *responsive* el repositorio fotográfico es adaptativo en cada pantalla permitiendo reducir el tiempo de desarrollo, además de evitar los contenidos duplicados. Lo mencionado se basa en proporcionar a todos los usuarios de una web los mismos contenidos y una experiencia de usuario lo más similar posible, frente a otras aproximaciones al desarrollo web móvil. Entre las ventajas que ofrece el diseño *responsive* para el repositorio fotográfico “Yo Soy Puruhá” supone las siguientes ventajas:

Url única, para una indexación común efectiva para un posterior posicionamiento; se ha realizado un solo diseño para tres dispositivos, ahorrando tiempo en la elaboración del repositorio y evita duplicar contenido entre las diferentes versiones, esto a su vez va ligado intrínsecamente al posicionamiento de nuestra web en SEO. En definitiva, el diseño web *reponsive* se consolida como una de las mejores prácticas en diseño web.

Figura 4. Infografía de diseño *responsive* del repositorio fotográfico.



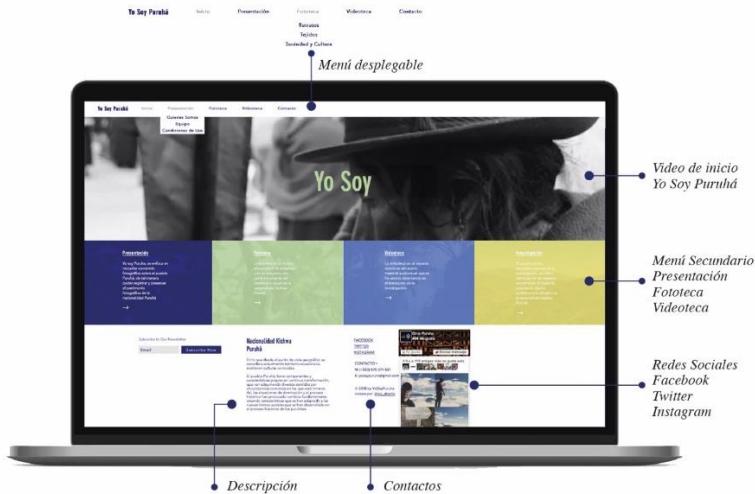
Fuente: <https://yosoypuruha.wixsite.com/puruha>

Para el desarrollo del repositorio fotográfico se ha considerado la estructura del mapa web que se plantea, el mismo que consta de un menú en la parte superior con los enlaces de: Inicio, presentación, fototeca, videoteca y contacto, cada menú direcciona a la página dentro de una misma ventana en el sitio. Igualmente se ha elaborado un video en tono negro el cual representa a los tejidos y la sociedad de la nacionalidad Puruhá.

Continuando con la descripción de la página de inicio se puede ver que se elaboró un menú secundario con una gama cromática que contrata con el color aplicado para el diseño del repositorio, este menú contiene lo que se refiere a presentación, fototeca, videoteca e investigación. Por último, en la parte inferior o pie de página se encuentra el acceso a redes sociales: Facebook, twitter e Instagram, mencionar que las redes sociales están creadas para poder difundir el contenido generado en el repositorio web.

La figura 5 muestra la interfaz de la página de inicio del repositorio y lo mencionado anteriormente a detalle.

Figura 5. Estructura de la página de inicio del repositorio.



Fuente: <https://yosopuruha.wixsite.com/puruha>

Una vez que el usuario ingresa a la url <https://yosopuruha.wixsite.com/puruha> es conveniente crear una página de presentación en la cual por medio del material fotográfico intenta mostrar al usuario el contenido del repositorio, en este caso se encuentra los ítems: quienes somos, con una breve descripción acerca del repositorio y su objetivo, de igual manera para tener relevancia se incluye al equipo del proyecto, en esta caso consta el autor de este trabajo y por último las condiciones de uso y licencias que se detallan más adelante.

En la figura 6 que se visualiza se aprecia el diseño de la interfaz de la página presentación, se incluye una imagen la cual se representa a una tejedora utilizando los utensilios para realizar un tejido en telar de cintura, a esta imagen se ha denominado tejiendo nuestra historia, que es la concepción y composición del tejido como proceso que demanda inversión de tiempo y talento, que a la vez implica una serie de conocimientos. De igual manera para representar los enlaces: quienes somos, equipo y condiciones de uso, se ha hecho

una seriación de una imagen representativa del proceso de hilado, la misma que se ha segmentado en tres partes iguales que trata de representar como un todo unificado de la fotografía.

Figura 6. Estructura gráfica de las páginas de presentación, Quienes Somos y Contactos



Fuente: <https://yosoypuruha.wixsite.com/puruha>

Para este trabajo se han considerado las licencias *Creative Commons* que tienen como finalidad fomentar las publicaciones en acceso abierto, pues realizan la cesión de algunos o todos los derechos previamente a la publicación, de tal manera que no haya impedimentos legales para utilizar o reproducir las imágenes o documentos sujetos a estas licencias.

Este tipo de licencias fijan los criterios de uso y distribución de las obras. Se parten de 4 condiciones que al combinarlas se generan 6 licencias diferentes. La licencia que se aplica para el uso de las fotografías propuestas en el repositorio web es: Creative Commons Reconocimiento–NoComercial–SinObraDerivada (by-nc-nd): No se

permite un uso comercial de la obra original ni la generación de obras derivadas

En resumen, podemos compartir, copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato, bajo los siguientes términos:

Atribución: debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. NoComercial: no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. SinDerivadas: Si transforma o crea a partir de el material, no podrá distribuir el material modificado.

El uso de obras con licencias *Creative Commons* obliga a cuando un usuario decide utilizar una obra con una licencia *Creative Commons*, se convierte en licenciatario y se compromete a aceptar y respetar las condiciones de la licencia establecida por el autor.

En el caso de incumplimiento o infracción de una licencia *Creative Commons*, el autor, como con cualquier otra obra y licencia, habrá de recurrir a los tribunales. Cuando se trate de una infracción directa (por un usuario de la licencia *Creative Commons*), el autor le podrá demandar tanto por infracción de la propiedad intelectual como por incumplimiento contractual (ya que la licencia crea un vínculo directo entre autor y usuario/licenciatario).

Continuando con la descripción de las páginas del repositorio, se ha creado la página Fototeca, la cual alberga el contenido fotográfico de las tres categorías que componen el repositorio y su actividad principal es la selección de fotografías, conservación y difusión de éstas. La presencia de la imagen fotográfica es crucial que ha llegado a ser imprescindible como contenido de información. Precisamente este atractivo que representa la fotografía es el que nos ha motivado a centrarnos en la recopilación fotográfica de la nacionalidad Kichwa Puruhá. Esto ha permitido en el repositorio web trazar directrices generales para organizar, conservar y catalogar fotografías para su posterior difusión de cara al usuario.

Son varios los aspectos que se podría destacar del repositorio de imágenes fotográficas en nuestro trabajo, composición, posibilidad de edición digital, modo de empleo y una correcta utilización, el número de fotografías que contiene en las distintas categorías, etc.

La figura 7 presenta tres imágenes que identifica a cada categoría (Retratos, Sociedad y Cultura y Tejidos) a las que acompaña el texto identificativo de la categoría, cada imagen tiene un enlace que direcciona a la colección de imágenes. Al igual que las demás páginas que hemos descrito utilizan una cromática de color azul, resaltando los titulares en color amarillo. Los enlaces tienen imágenes *mouseover*, es decir que, al pasar el ratón sobre la imagen, esta se vuelve tenue y resalta el texto que corresponde a la categoría, de esa manera ayuda al usuario a identificar el enlace respectivo.

Figura 7. Estructura de los enlaces de la página del menú Fototeca

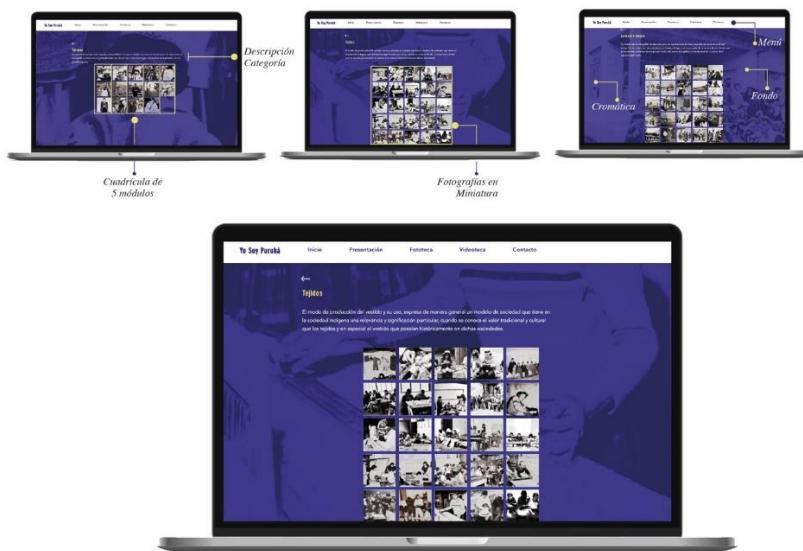


Fuente: <https://yosopuruha.wixsite.com/puruha/fototeca-1>.

En cambio, en la figura 8 se visualiza la interfaz gráfica de la estructura de las páginas de cada categoría, las mismas que mantienen una cuadricula de 5 columnas para almacenar las fotografías, en este modo de previsualización se encuentran las fotografías en miniatura para que el usuario pueda ingresar a la que estime conveniente visitar.

Cabe mencionar que esta base de datos fotográfica contiene además un motor de búsqueda de cualquier dato que contenga la ficha, atendiendo a los aspectos centrales de la fuente como son el título y las categorías referidas a los archivos. La base de imágenes se ha considerado como un registro abierto en función de que se pueden incorporar o borrar al momento de perfilar nuevos descriptores que ayuden a completar este proyecto de fototeca digital de la nacionalidad Kichwa Puruhá.

Figura 8. Páginas del menú Fototeca–Retratos, Tejidos y Sociedad y Cultura.



Fuente: <https://yosoypuruha.wixsite.com/puruha/retratos-1>

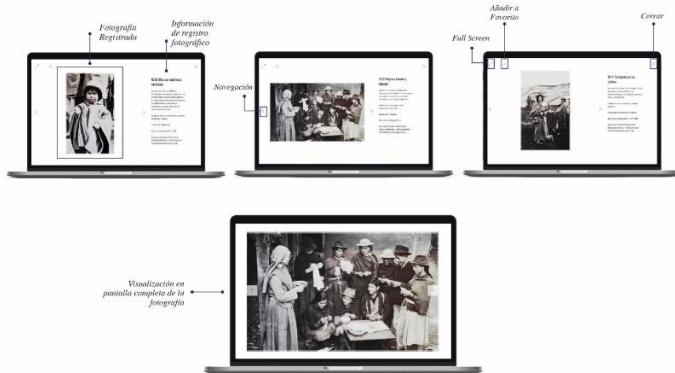
En el modelo de presentación de los distintos registros fotográficos, nuestra propuesta se fundamenta en la idea de adecuar la plantilla de registro para aplicar nuestro propósito que es la creación del repositorio web. En base a esta posición el modelo no es excesivamente oficialista, ni muy riguroso de cara al documentalista, ni tampoco muy técnico en las descripciones de cada campo. Lo que pretende es aportar datos suficientes para que el usuario pueda

conocer y reconocer aspectos concretos, organizados en función de las fichas de registro de las fotografías.

En este sentido se ha dispuesto todos los datos referentes a la escena o representación fotográfica, a continuación, se explica el modelo de ficha que hemos adoptado para generar el contenido en el repositorio. Se encuentra organizado a lado derecho de la pantalla: identificador, título, descripción, palabras clave, lugar, fecha de la toma y la licencia a la que se acoge la fotografía. Junto a estos descriptores como se puede ver en el gráfico 13 se incluyen unos botones de navegación que permiten la movilidad por la base de las imágenes y, finalmente una breve descripción en la que se revelan datos necesarios con independencia de la información que puede aportar el resto de campos.

Con esta presentación de cada fotografía se pretende cuidar la estética y organización de la base de fotografías, para que en un golpe de vista se concentren todos los datos fundamentales que se requieren para conocer la fotografía, pero sobre todo darle mayor relevancia a la imagen por encima del texto, porque en definitiva es la que debe sugerir más información al usuario.

Figura 9. Página individual de cada fotografía de la categoría Retratos



Fuente: <https://yosopuruha.wixsite.com/puruha>

Para concluir con el análisis y descripción del repositorio digital, se considera la página de contacto, la misma que tienen un formulario donde el usuario puede hacer consultas respecto al proyecto presentado. Los campos de relleno son nombre, apellido, email y mensaje. De igual manera en la parte derecha se ha incluido los datos de contacto como es el número de teléfono, correo electrónico de contacto y enlaces a redes sociales, algo relevante actualmente teniendo en cuenta que los medios sociales son vitales en la comunicación digital.

CONCLUSIONES

Con la aportación que damos en el presente trabajo no queremos asumir atribuciones que deberían ser tomadas por las instituciones públicas, pero sí queremos poner de manifiesto la ausencia y falta de atención que han mostrado con respecto de la recuperación y registro de la fotografía en la nacionalidad kichwa Puruhá. El ámbito del trabajo es ante todo el académico, ya que entendemos que es el más propicio para el estudio, y desde este ámbito se proponen iniciativas interesantes con el propósito de contribuir a la construcción de un soporte digital sobre la fotografía del pueblo Puruhá, ya que estimamos como medio útil y directo para su difusión y consulta.

Para recopilar el contenido fotográfico sobre la producción artesanal del tejido en el pueblo Puruhá, se tuvo acceso a la colección fotográfica de la Escuela Radiofónicas Populares del Ecuador, la cual no presenta ninguna normalización en la descripción de las imágenes, sea cual sea el tipo de fotografía existente en sus archivos. Por tal motivo la identificación e incorporación de observaciones y lenguajes propios de la fotografía en la documentación, permitió vincular criterios de la antropología visual, archivos de documentos fotográficos, lo que constituye sin duda un paso adelante en cuanto a documentación fotográfica en los pueblos andinos del Ecuador.

Con respecto al registro del contenido fotográfico en el pueblo Puruhá de Ecuador para garantizar su preservación, podemos afirmar que el deterioro físico y la obsolescencia tecnológica son sin lugar a

duda los grandes problemas para la preservación del patrimonio fotográfico de los Puruhaes. Sin una política de salvaguarda y digitalización por parte del Gobierno Descentralizado del cantón Riobamba, muchos de los documentos que albergan las instituciones podrían desaparecer físicamente y perderíamos la posibilidad de acceder a los contenidos que encierran. Los soportes materiales en los que se registran los documentos fotográficos por su naturaleza son frágiles y necesitan condiciones de almacenamiento apropiadas. Sin embargo, en reiteradas ocasiones la manipulación ha sido incorrecta lo que ha causado daños mayores, como es el caso específico donde se obtuvo la información para el trabajo.

Por medio de la creación de una propuesta de repositorio digital permitirá preservar el patrimonio fotográfico de la producción del tejido en el pueblo Puruhá. El cual sirve como medio para la divulgación del patrimonio cultural de la nacionalidad kichwa Puruhá, otorgando acceso al conocimiento para toda la sociedad y reutilización en beneficio de todos.

Más allá del registro de 715 fotografías que componen este corpus, este trabajo tuvo resultados cualitativos valiosos y extensibles, por lo que esperamos que trabajos como este permitan a futuro depurar la colección de reproducciones y separar lo que es una colección patrimonial de un archivo fotográfico, permitiendo el uso de metodologías apropiadas a cada uno de esos fondos. Esperamos que este trabajo sirva para proporcionar algunos elementos y aspectos interesantes a la hora de abordar el estudio de la preservación del patrimonio fotográfico de la nacionalidad kichwa Puruhá del Ecuador, y que permita a los usuarios acercarse de distintas maneras a la colección fotográfica y extraer su máximo potencial con múltiples enfoques acerca del archivo de ERPE.

Para concluir, hay que manifestar que son varias las líneas de trabajo con las que este trabajo cuenta, así como vertientes que se relacionan, como recomendación para futuros trabajos, es el registro de la colección audiovisual del pueblo Puruhá.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arnold, D. & Espejo, E. (2012). *Ciencia de tejer en los Andes: Estructuras y técnicas de faz de urdimbre*. La Paz: Fundación Albó.
- Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador. (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Montecristi: Asamblea Nacional.
- Castillo, M. (2005). *Aprendiendo con el corazón: el tejido andino en la educación quechua*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.
- Congreso Nacional. (2004). *Ley de patrimonio cultural*. Instituto de Patrimonio Cultural.
- Dirección Nacional de Archivo. (sf). *Metodología norma técnica de gestión documental y archivo*. Secretaría Nacional de la Administración Pública. Secretaría Nacional de la Administración Pública.
- Juillard, G. (2009). *Ley del Sistema Nacional de Archivos*. Quito.
- León, A. (2014). *territorio y gobierno comunitario*. Quito, Ecuador: Empresdane Gráficas.
- Ley Orgánica de Cultura. (2016). *Ley Orgánica de Cultura*. Asamblea Nacional de la República del Ecuador. Quito: Órgano del Gobierno del Ecuador
- Martínez Borrero, J. & Sojos De Peña, D. (1982) *Cuadernos de Arte Popular: El traje popular ecuatoriano*. Cuenca: Centro Interamericano de artesanías y artes populares.
- Rowe, W. & Schelling, V. (1991). *Memory and modernity: popular culture in Latin America*. Verso Books.
- Unesco. (2012). Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. *Textos fundamentales de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003*, 2(1). Obtenido de Textos fundamentales de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003.

LA CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DE CHIMBORAZO

Luis Alberto Tuaza

Universidad Nacional de Chimborazo

Grupo de Investigación “Puruhá”

Facultad de Ciencias de la Educación, Humanas Y Tecnologías

Durante estos dos últimos semestres de profesor en la Carrera de Pedagogía de la Historia y de las Ciencias Sociales, imparto las clases de epistemología. De estas clases, me llama la atención la pregunta: ¿Cuáles son las fuentes del conocimiento? planteada por el filósofo de origen austriaco Karl Popper (1972) en la introducción a su obra clásica *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del pensamiento científico*. Asumo el interrogante planteado por Popper, para a su vez, indagar sobre las fuentes del conocimiento en el mundo indígena, andino, especialmente en las comunidades indígenas de Chimborazo y ver las maneras de cómo se construye el conocimiento.

Las reflexiones que siguen los acápitones siguientes son fruto de un largo recorrido de 18 años por las comunidades indígenas de Colta y Guamote, también consecuencia de los diálogos mantenidos con adultos mayores, mujeres y hombres conocidos como los *yuyakkuna*; asimismo, son el resultado de la revisión y análisis de los diccionarios quichuas de finales de siglo XIX, especialmente de Luis Cordero (1892) y del Padre Juan Grimm (1892).

Ideas previas

Antes de entrar en detalle de la temática en cuestión, debo señalar que en estos últimos veinte años se viene discutiendo en los debates académicos latinoamericanos: por un lado, en la necesidad de recuperar los saberes ancestrales (Cortés, 2011) y, por otro lado, en la posibilidad de crear una epistemología desde el sur (de Sousa, 2015). Tanto la apuesta por la recuperación y la visibilización de los saberes ancestrales de los pueblos indígenas y afrodescendientes,

como la construcción de las epistemologías del sur, permitirían superar la colonialidad del saber, es decir, marcar la diferencia con el conocimiento occidental eurocéntrico, al servicio de la colonización, y de la consolidación del sistema capitalista (Quijano, 2010).

Estos planteamientos están en conexión con las luchas emancipatorias de los movimientos sociales en la región, entre estas, el de los movimientos indígenas que buscan reivindicar sus derechos y sus saberes; y el reconocimiento de las constituciones nacionales como en los casos de Bolivia y Ecuador que abogan por los derechos de los pueblos indígenas, referentes entre muchos aspectos a la educación y a los saberes propios. En el caso ecuatoriano, la Constitución 2008, en el Artículo 57, numeral 12 señala:

mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales; los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agrobiodiversidad; sus medicinas y prácticas de medicina tradicional, con inclusión del derecho a recuperar, promover y proteger los lugares rituales y sagrados, así como plantas y animales, minerales y ecosistemas dentro de sus territorios; y el conocimiento de los recursos y propiedades de la fauna y flora.

Con esta declaración, la Constitución reconoce la validez de los saberes de los pueblos indígenas y la necesidad de proteger y desarrollar.

Las fuentes del conocimiento en las comunidades indígenas de Chimborazo

¿Cuáles son las fuentes del conocimiento en las comunidades indígenas de Chimborazo? De entrada me llama la atención que en los diccionarios quichuas de Luis Cordero (1955)² y de Juan Grimm (1892), cuando se habla del conocimiento se traduce como *riksishka*, consecuencia del *riksina* (Cordero, 1955, p. 98), que quiere decir, el acto de conocer. *Riksishka* a más de las cosas, acontecimientos y métodos conocidos, significa la persona cercana, quien comparte la

² La primera edición de este libro corresponde a 1892.

vida, en una palabra, el amigo o la amiga. No aparece la palabra *mashi*, que hoy en día, se utiliza para referirse a los amigos. En el mencionado diccionario de Cordero, aparece la palabra *masha*, que se refiere al cuñado, pero, literalmente *masha* significa entrometido, alguien extraño a la familia. Alguien que es foráneo a la familia. Solo llega a asumir la condición de *wawa*, hijo o hija, después de años de compartir con la familia y dependiendo de la actitud bondadosa que tenga.

¿Cómo conservar el *riksishka*, es decir, lo conocido, lo sentido, lo vivido, aquello que es cercano, familiar, al amigo, a la amiga? Esto solo es posible por el *yuyay*, que según Luis Cordero (1955) se traduce al español como “acto de recordar, acto de pensar, pensamiento, memoria, reflexión, recuerdo, intento, designio, proyecto, opinión y dictamen” (p. 132), pero, en la comprensión de las comunidades indígenas es también sabiduría. ¿Dónde se encuentra el *yuyay*? La sabiduría, el pensamiento, la memoria, el recuerdo... se encuentran en la vida cotidiana, en la naturaleza y ante todo en la memoria viva de los adultos mayores: mujeres y hombres, quienes han atravesado el umbral de los cincuenta años.

En efecto, en la lengua kichwa, cuando se habla de los adultos mayores, no hay las palabras abuelo, abuela, vieja, viejo, tampoco existen las palabras tío, tía, ni primo, prima, sobrino y sobrina. La expresión que alude a los adultos mayores es *yuyakkuna* que proviene del *yuyay*. En definitiva, los adultos mayores, mujeres y hombres son los portadores de la sabiduría, los portadores del conocimiento, las personas autorizadas para educar a la comunidad, para recordar la vida de antes y exhortar a los miembros de la comunidad, es decir, a la familia ampliada, a vivir de acuerdo a los parámetros según los cuáles es posible la vida. De acuerdo a este modo de pensar, antes de tomar cualquier decisión, las labores cotidianas y los compromisos radicales de la existencia, resulta necesario escuchar el consejo de los *yuyakkuna*.

En la comunidad San Miguel de Queraj de la Parroquia Cacha, los miembros y la directiva deciden solicitar al Ministerio de Educación la creación de la escuela, pero no encuentran un lugar, consultan a los *yuyakkuna*, que recomiendan el sitio en donde funcione el

establecimiento educativo. Para la sorpresa de todos, los adultos mayores toman la decisión de que la capilla comunal se convierta en la escuela. “¿Dónde alabaremos a Dios?” Son las preocupaciones de los padres de familia. La respuesta de Leandro Sefla, *yuyak* de ochenta años es: “no se preocupen. Dios estará contento de ver que los niños aprenden la letra y con este aprendizaje, sepan reclamar sus derechos y puedan vivir mejor”. Con este mensaje, y luego de las respectivas deliberaciones, la comunidad resuelve fundar la escuela en su antigua capilla.

Los *yuyakkuna* comprenden la vida, conocen los problemas, saben las estrategias a seguir a fin de resolver los conflictos que aparecen permanentemente en el transcurso de la vida. Saben el comportamiento de la naturaleza, la influencia de los astros en la vida cotidiana, los medicamentos y los tratamientos a tomar en cuenta a fin de afrontar las enfermedades; los meses y los días que son apropiados para proceder a la labranza, la siembra, el deshierbe y la cosecha; el comportamiento de los animales (Estermann, 2006) y de las plantas; el intercambio de dones entre la tierra y los seres humanos; los tratamientos de la tierra para mantener la fecundidad del suelo y garantizar la abundancia de las cosechas; las técnicas de preservación de los alimentos; los derechos que cada individuo posee al interior de la comunidad y que permiten su supervivencia; los caminos y las estrategias a seguir, por ejemplo, si queremos alcanzar las cimas de la montañas; los mecanismos de comprensión de la conducta humana.

Otro de los aspectos que me llama la atención es la insistencia de los adultos mayores por relatar la vida pasada. *Ñawpa kawsayka kashna kashka nin*, así ha sido la vida de antes. Todos los relatos que los adultos mayores narran a la comunidad, aluden a la vida de antes. Es como si la vida de hoy y del mañana, dependieran del pasado. Cuando hay crisis al interior de la familia y de la comunidad, piensan que estas situaciones son consecuencias del olvido de la vida de antes. En la vida de antes, contenida en la memoria están los recuerdos de sus sufrimientos, de sus resistencias y la manera como resolvieron los conflictos. El pasado da a conocer las glorias, pero también los fracasos; advierte de las equivocaciones y señala las fortalezas de la

vida. Alejarse de la memoria, implicaría morir y dejar de ser indígenas. En la comunidad de Baldalupaxi, Colta, los adultos mayores consideran que la comunidad actualmente está dividida; hay peleas e incomprendiciones, porque los miembros se han olvidado de quienes eran en el pasado. En el pasado, la gente de esta comunidad vivía al interior de la hacienda Zacomoto o la Providencia, propiedad de la familia León de Riobamba, sufría maltratos. A cambio del pequeño *huasipungo*, trabajaban los predios del hacendado, gratuitamente y no podían reclamar sus derechos de tener tierra y libertad (Tuaza, 2011). Con el respaldo de la Federación Ecuatoriana de Indios, el Partido Comunista, el Frente Amplio de Izquierda y otras organizaciones clasistas crearon la Unión de Asociaciones de Agricultores de Columbe (UNASAC) y posteriormente, la Comunidad de Baldalupaxi. Gracias a la plataforma organizativa comunitaria, reclamaron sus derechos a la tierra y a la libertad, acabaron con la hacienda y se convirtieron en indígenas libres. En la década de los ochenta del siglo pasado, mantuvieron intacta la propiedad de la antigua hacienda, trabajando entre todos y redistribuyendo los frutos de acuerdo a las necesidades de los miembros. Pronto, esta experiencia desapareció, por la influencia de los partidos políticos y por la intervención de las agencias de cooperación al desarrollo como UNICEF y otros. Estas agencias, buscaban trabajar con grupos, en menosprecio de la organización comunal. Esta situación provocó enemistades, incomprendiciones, hasta tal punto de fraccionar la comunidad. La posibilidad de recuperar la fortaleza organizativa comunitaria, según los adultos mayores sería recordar el pasado.

Didácticas de trasmisión de los conocimientos

A diferencia del Occidente, que tiene en la escuela el espacio por excelencia de la trasmisión de los saberes, el mundo indígena chimboracense tiene en la vida familiar y el trabajo comunitario, los espacios adecuados de compartir los conocimientos. En el espacio familiar, la cocina se convierte en un sitio apropiado de socialización y de aprendizaje (Weismantel, 1994). Aún en nuestros días, los miembros de la familia se reúnen en la cocina para compartir los problemas cotidianos, aprender la vida de antes y tomar decisiones.

Por otra parte, la minga hace posible el diálogo y el aprendizaje. Durante el día de la minga todos trabajan, pero la jornada laboral se combina con risas, conversaciones, burlas y comida. En la minga se mencionan temas como la sexualidad que escasamente se abordan en la casa y los jóvenes consiguen pareja.

La preservación de los conocimientos y la construcción de la misma es una tarea colectiva. En la reunión comunitaria de Santa Teresita, Guamote, todos hablan, comparten sus conocimientos y opiniones sobre el agua. Se acuerdan los problemas que tuvieron antes por el agua y las maneras cómo resolvieron. Han pasado alrededor de tres horas, discutiendo del mismo tema. Para el espectador de afuera es un asunto que se puede resolver en media hora, pero para el cabildo y la comunidad no se puede tomar resoluciones mientras no hayan hablado todas y todos. En dicha reunión, no solo están los socios sino las mujeres, jóvenes, niñas y niños. El técnico del Ministerio de Agricultura sugiere al presidente interrumpir la reunión, argumentando que “todos están hablando lo mismo y ya es cuatro de la tarde”, a la que el presidente le responde, “no se preocupe ingeniero, usted vaya no más, nosotros continuaremos. No puedo hacer nada sin que no hayan hablado todos”. La toma de decisión puede tardar todo el día y toda la noche, solo así surge el acuerdo conjunto y la resolución compromete a todos.

En cuanto a la enseñanza en la vida moral, a diferencia del mundo occidental que enfatiza en los preceptos, normas y obligaciones: “no mataras, no robaras...”,³ la insistencia en el deber ser; los *yuyakkuna* narran un relato propicio para el momento que vive la familia y la comunidad. Los relatos aluden a los acontecimientos que probablemente sucedieron en el pasado. La narración empieza con la expresión, *ñawpaka kashna kashka nin*, así ha sido antes, frase que despierta y estimula la curiosidad de quienes los escuchan. *Ima ashtawantak tukushka kanka*, ¿Qué más sucedería? Es la pregunta que mantiene inquietos y despiertos, hasta que se finalice la narración. En las narraciones no existen propiamente preceptos, ni el deber ser. Quienes escuchan, deducen por si mismos las enseñanzas.

³ Exhortaciones tomadas del decálogo judío–cristiano.

Las enseñanzas sobre la vida

En cada comunidad aparecen mujeres y hombres adultos mayores que tienen la facilidad de trasmitir estos conocimientos. En la comunidad de Cicalpito del cantón Colta, Petrona Tenelema Duchi, *yuyak* de ochenta y nueve años, en una tarde de agosto de 2007, narró entre otros relatos, el relato de *Ankakunamanta rimay*, los gavilanes:

Ñawpaka shuk warmika ukuchawan kawsashka nin. Chay warmika sarakunata rantimushpaka, tantata rurashpa sirik kashka nin. Ña kanalla ukupi, puntu ukupi tantata churakpika ukuchaka mikuk kashka nin. Chay warmika ishki wawakunatami charishka nin. Karika Andrés, warmika Andrea shutikunami kaskakuna nin. Wawakunataka “kan yarikaykunalla mikunkichik, ñukaka mana mikuni. Kankunalla mikunkichik” nishpami rimarishpa sirik kashka nin. Payrimaripika wamprakunaka “mana, imachari mikun. Mana ñukanchikchu mikunchik. Mamaka yallitak riman. Ñukanchik mikushpatak mari yachashunyari. Ima millaypishchari mikun” nishkakuna nin.

Shuk domingo punchapika, mamaka plazaman rishkapika, wawakunaka punku achikllapika chapashkallakuna nin. Chapashpa tiyakukpika, ñapish ukucha rukuka yaykun nin. Ukucha kanallataka wichi sinkawan aysashpa yaykukpika, “shaykarin, chaymari mikuk kashka. Tayta amulla, ñukanchikka llaki rimayta uyanchik. Ima supaypishchari” nishpaka wamprakunaka ukuchamanka kuchiyanllakuna nin. Kuchuyamushpaka, shukka kanalla tapata wichiayachik, shukka kutin kaspiwan tuksik nin. Wampraka tuksikushpaka, ukuchataka, chay ratu sinkapi kunlla nin. Sinkapi kukpika ukuchaka karuta rinlla nin. Washa katishpami, ashtawan waktashpaka wamprakunaka ukuchataka wañuchinkuna nin. Katika pilarpi warkushkallakuna nin. “kunanka mamaman rikuchishun, kaymi mikukkashka” ningapakmi, chashnaka pilarpi warkushkakuna nin. Paykuna ukuchata pampashkakakpika mamaka mana yachanachu kashka nin. Chaymantaka mamaka ña uramanta wichiman shamukpika,

wamprakunaka tushushpa, kallpashpami, "kunankarinpish mamitaman willashun, jaku" ninakushpa mamapakman kuchuyankuna nin. Wamprakunaka manapish allipak rishkakuna nin. Mamapakman kuchuyashpaka "mamita yankallami ñukanchiktaka juchachishkanki. Ukucha rukumari mikukkashka. Ñukanchik wakchata juchachirkanki, yankalla rimayta uyak kashkanchik" nikpika, mamaka, "ñatak wawakunalla, imata rurashpa tiyakunkichikman" niwanka, mamaka kipi ruku aparishkaka chankakun nin, chankakun nin. Ña shamen nin.

Mamaka wasiman chayamushpaka "Ahhh, ñuka wawalla, ah ñuka yayawawalla, ñuka taytalla, ñuka kuyashkalla. Paymari kararka, paymari churachirka, paymari tukuy karka. Kullki kakpi, murukuna kakpi, wiwa kakpi apamukmi karka. Kunanka pitak karanka, pitak churachinka" nishpa wakan nin. Katitaka makita waktarishpa, "kunanka llukshishpami rinkichik, anchushpami rinkichik yarikaykuna, lluchukuna. Paymari churachirka, kararka", nishpami, ashkata makashpami wawakunataka llukshishpaka kachan nin.

Mama wasimanta llukshishpaka kachashpika, wawakunaka llakita wakaywanmi jawa urkuta rinkuna nin. Jawa urkunman chayashpaka, siksik pungal ukumanmi yaykushkakuna nin. Ñapish chaypi tiyakushpaka makikunata kuyuchi kallarishkakuna nin. Makita kuyuchikupika, ñapish wayrapi wichiwayta kallarishkakuna, chaymi ankaka tiyak kashka. Urkupika wawakunaka, yarikaywanka kawsak achillpata mikushkakuna nin. Mikushpaka ña puñushkakuna nin. Chaymantaka tyukawawan, shimita shutuchishpami pakarinkuna nin. Kayantiktaka kutin atillpallatatakmi mikushkakuna nin. Chaymantaka wayrapimi wanputya kallarishkakuna nin. Ña wichi wampushpaka, kayman, chayman karuta rinkuna nin.

Wawakunaka katinakushpa, turika ñawpashpa, panika katishpa rikukta mama rikushpaka, chuchuta rikuchishpa shayakun nin. "Wawakuna, kay chuchuwanmari wiñarkankichik. Shamuychik" nishpami shayakun nin. Ari,

imatak shamunkakunari. Wawakunaka atillpata apamuk kashka nin. Atillpata kacharishpa sakinkuna nin. Jllu mamaka kallpashpami shamun nin. Wawakunaka mana allpapi shayarinkuna ninchu. Shayarinkakunapishchari yuyashpami mamaka chuchuta rikuchirikushka nin, "shamuychik, shamuychik" nishpami kaparirikun nin. Chayka wamprakunaka amarutami sakinkuna nin. Amaruka tukuy chchu muyurikta pillurin nin. Chaypi warmika manchanayta kaparirin nin. "Ahhhhh", nishpa kaparikun nin. Chayta uyashpaka, chaynak kinripi yapukuk runami shamushka nin. Warmipakman chayamushpaka, amarutaka karuchawanmi chuchumantaka anchuchin nin. Warmika macharishpaka wañurkatakchari.

Antiguamente, una mujer vivía con un ratón. Ella acostumbraba a hacer el pan solo con el maíz que traía comprando. Los panes horneados los ponía debajo del tiesto, el ratón acostumbraba a comérselos. Aquella mujer tenía dos hijos: el varón se llamaba Andrés y la niña Andrea. Ella siempre insultaba a los niños diciendo: "solo ustedes hambrientos prefieren comer, yo no como nada. Solo ustedes pasan comiendo". Ante esto, los infantes decían: "no sé quién se comerá. Nosotros no hemos comido. Por gusto nos insulta. Si nosotros hubiéramos comido serían justos los insultos, pero qué tontería también se comerá".

Un día domingo la mamá se fue a la plaza. Aprovechándose de esta situación, los niños desde la puerta observaron atentamente. De pronto vieron cómo un ratón entraba rápidamente y alzaba el tiesto con la nariz. Los niños gritaron: "ahí está, este ha sabido comerse, y nosotros somos los que soportamos los insultos. ¡Qué diablo también será!". Diciendo estas palabras los niños se acercaron al ratón. El uno levantó la tapa del tiesto y la otra con el palo aplastó al ratón, le golpeó duro en la nariz. Al recibir el golpe en la nariz, el ratón empezó a huir, pero los niños lo persiguieron enseguida, golpeándolo más fuerte, hasta que lo mataron. Colgaron su

cuerpo en el pilar de la casa, con el afán de decirle a su madre: "mira, este ha sido el que se comía y hacía que nos maltrates". Si ellos hubieran enterrado al ratón, la madre ni siquiera se hubiera enterado. Cuando la mamá vino por abajo, los niños saltando se fueron corriendo, diciendo, "ahora si le vamos a avisar a nuestra madre". Se acercaron a ella, expresando, "mamacita en vano nos insultabas, nos acusabas y nos culpabas. El ratón grandote se ha sabido comer y tú nos culpabas a nosotros pobres. De gana hemos oído tus insultos". La mamá dijo, "cuidado niñitos, cuidado que hayan hecho algo indebido", y se fue corriendo a la casa. Al llegar a la casa, la madre vio al ratón colgado en el pilar, cayó en llanto diciendo: "¡Ah mi hijito! ¡Ah mi papacito! ¡Ah mi amadito! Él me daba de comer, me daba de vestir, él me daba todo. Él solía traer dinero y animales. Ahora ¿quién me dará de comer, quién me hará vestir?" con estas palabras lloró mucho. Golpeando fuertemente las dos manos les dijo a los hijos, "ahora tendrán que irse de la casa, tendrán que apartarse, hambrientos, pobres. Él me daba de comer y ustedes lo mataron". Les golpeó duro a los hijos y les despojó de la casa. Los niños se fueron llorando al cerro. Llegaron a la cima y se adentraron en las matas del sigsиг. Al estar ahí, llenos de tristeza en medio de un fuerte viento empezaron a mover las manos y los pies. De pronto, empezaron a flotar en el aire y se convirtieron en gavilanes. Estaban tan hambrientos que persiguieron a las gallinas vivas para comérselos. Después de comer se durmieron y al amanecer se remojaron los labios con la saliva. Al otro día nuevamente consumieron a las gallinas y continuaron flotando en el aire. Volaban más alto y se fueron lejos, el hermano adelante y la hermana atrás.

La mamá, al ver cómo sus hijos volaban cada vez más alto, mostrando sus senos decía: "hijos míos con estos senos les hice criar, vengan, no me dejen". Ellos no volvieron, solo soltaron la gallina para que la madre la cogiera. Rápidamente, la mamá, golosa recogía la gallina. Ella

deseaba que los niños aterrizaran en el suelo, por eso les mostraba sus senos y les decía: "vengan, vengan". Una y otra vez insistía que trajeran la gallina, pero un día, los infantes dejaron caer una culebra, está la envolvió por todo el seno. La mujer gritó muchísimo diciendo, "ahhhhh"... Escuchando los gritos, el labrador que estaba trabajando en la ladera vino en su ayuda. Probablemente la mujer murió de tanto susto (Tuaza, 2017, pp. 131-137).

Este relato, de entrada, señala que la mujer vivía con un ratón al que cuidaba excesivamente, dejando de atender a sus hijos. Cuando desaparecían las cosas, le echaba la culpa a los hijos y los insultaba. Esta narración alude a la situación conflictiva de una madre preocupada por su amante, menospreciando a sus hijos. Seguramente esta mujer es viuda, porque el relato no menciona al padre. La figura del ratón personifica al amante que ha logrado doblegar a la viuda, hasta el punto de olvidarse del cuidado de sus hijos.

El ratón, mejor dicho el amante, no se preocupa por trabajar, solo espera ser mantenido por la mujer y sus hijastros. Esta actitud es considerada ilícita en las comunidades. Cuando aparece un hombre que manipula a la mujer, la explota y la maltrata, los miembros de la comunidad le llaman la atención y le exigen que trabaje. No se tolera el ocio y la pereza.

En la narración, los niños al descubrir que el misterioso personaje que se consumía los alimentos y que les colocaba en situación de conflicto con su madre ha sido un ratón, terminan matándolo. Ellos creen haber hecho un acto heroico. Cuando la mujer regresa del mercado, anuncian con regocijo que han descubierto al causante de los problemas en el hogar y que han acabado con su vida. Al escuchar la noticia, la madre se irrita y como castigo por el asesinato del ratón les expulsa de la casa. Esta parte de la narración se refiere al momento en que los hijos descubren que su madre tiene un amante, motivo por el cual se descuida de ellos y les insulta. El acto violento que acaba con la vida del animal expresa la intromisión de los hijos en el romance de su madre con su amante. Ellos no están de acuerdo con esta relación, porque perjudica a la madre, limita su libertad y,

no es posible el bienestar del hogar. Tener amante, no es tolerado al interior de las comunidades. Pese a que la legislación del Estado considera el adulterio no como un delito, los indígenas consideran que tener amante es un delito, por cuanto que pone en riesgo a la familia y al bienestar de los hijos. Este tipo de delitos pueden ser sancionados severamente a través de multas y la expulsión de la comunidad. Lo normal sería que los amantes contraigan matrimonio.

La narración señala que los niños fueron expulsados de la casa por la madre, y se marcharon hacia el páramo donde pasaron frío y hambre. Expuestos a la fuerza de los vientos helados, de pronto sintieron que de sus brazos salían las alas y empezaron a volar convirtiéndose en águilas. Volaron por doquier y encontraron comida abundante. Este momento de la narración alude a la superación de la crisis que experimentaron los niños. A pesar del abandono materno, el no contar con la casa, pasar con hambre, encontraron medios de subsistencia, fueron fuertes y como recompensa obtuvieron bienes. En las comunidades indígenas los niños son asumidos como bendición. Cuando aparecen padres y madres que ven como problema el nacimiento de los hijos, los ancianos les animan con estas frases, “no te preocupes, los niños solo molestan hasta crecer. El momento en que crezcan, labraran la tierra, trazarán surcos, cocinarán, así les mantendrán a ustedes y en la vejez les ofrecerán su apoyo”.

Una vez superada la crisis, los niños del relato obtuvieron comida en abundancia y llena de proteínas. A diferencia de la comida de casa, compuesta de harinas, los niños convertidos en águilas consumen carne de gallina. Esto despierta la envidia de la madre. Ella exige que sus hijos la provean de alimentos como pago por haberles criado. En el momento en que los hijos no desean atenderle, les dice: “recuerden que con estos senos les hice crecer”. En un principio los hijos vienen a la casa de la madre, dejan la comida, pero cuando ella presenta más requerimientos, en vez de comida le lanzan una serpiente. Según Mama Pitu con este acto trágico “posiblemente la madre murió”. Lo recomendable sería que los padres no exijan a sus hijos a corresponder a las atenciones realizados por ellos en la

infancia y en la adolescencia. Aunque existe en las comunidades la práctica de la solidaridad intergeneracional.

CONCLUSIÓN

En estos últimos años, los indígenas valoran la educación de sus hijos e hijas. La mayoría de ellos han concluido la instrucción primaria, por otro lado, los Gobiernos Autónomos Descentralizados municipales, parroquiales, provinciales, las instituciones del gobierno y las organizaciones no gubernamentales, previo a la ejecución de las obras insisten en la necesidad de las capacitaciones de los potenciales beneficiarios, pero en últimos términos, los indígenas continúan viviendo de los conocimientos adquiridos en el hogar y en la comunidad. Uno de los estudiantes indígenas graduados de la carrera de Educación se interroga: “¿No sé cuánto de lo que estudio en la universidad me sirve en el día a día? Pensándolo bien, sigo viviendo de lo que aprendí en mi comunidad. La universidad de me dio el título, el conocimiento y la vida me lo dio la comunidad y mi familia”.

No se trata de estigmatizar lo occidental, sino que en el campo del conocimiento se requiere explorar otras epistemologías, otras explicaciones, y al mismo tiempo, procurar el diálogo de saberes que supere el pensamiento abismal (de Sousa, 2018) en el que se prioriza lo occidental, en menosprecio de los conocimientos de los pueblos indígenas. Esto es posible en la medida en que se abran nuevas agendas de investigación en los aspectos que he señalado anteriormente y en el compromiso serio de interculturalizar todo el sistema universitario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cordero, L. (1955). *Diccionario quichua–español*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Cortés, D. (2011). *La construcción social del “Buen vivir” en Ecuador. Genealogía del diseño y gestión política de la vida*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- de Sousa, B. (2015). Prólogo. En L. Solano, C. Pascal y Kohler, A. (Eds), *Prácticas otras de conocimiento (s). Entre crisis, entre guerras* (pp. 12–21). Guadalajara: La Casa de Mago.
- de Sousa, B. (2018). *Discurso inaugural*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.
- Grimm, J. (1892). *Gramática Quichua (Dialecto de la República del Ecuador)*. Friburgo de Brisgovia: Herder.
- Quijano, A. (2010). América Latina: hacia un nuevo sentido histórico. En I. León (Coord), *Sumak kawsay/Buen vivir y cambios civilizatorios* (pp. 55–71). Quito: FEDAEPS.
- Popper, K. (1972). *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona, Buenos Aires y México: Paidós.
- Tuaza, L. (2011). *Crisis del movimiento indígena*. Quito: FLACSO.
- Weismantel, M. (1994). *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*. Quito: Abya Yala.

LA HOJA DE COCA EN LA HISTORIA DEL ECUADOR⁴

Estelina Quinatoa Cotacachi

Investigación, recopilación bibliográfica, redacción y coordinación

El presente, es un trabajo de recopilación de datos referentes a la hoja de coca en el Ecuador. No es una historia lineal. Recolectamos noticias tomadas de varios autores, cronistas, administradores, viajeros, científicos e investigadores del siglo XX.

En esta obra usted podrá dirigirse por temas relacionados a la hoja de coca o por autores; ciertas citas se encuentran en el castellano antiguo, por lo que debemos hacer un poco de esfuerzo para comprenderlas.

La información general de la hoja de coca es exclusivamente desde el punto de vista cultural e histórico, hemos priorizado los datos para el Ecuador, pero también contiene información de la coca en otros territorios andinos y amazónicos. Incluye información antropológica y arqueológica sobre los bienes patrimoniales ancestrales ecuatorianos que representan a los coqueros, además de objetos alusivos a la masticación de la hoja de coca en etapas milenarias de nuestro país.

De varios investigadores en el territorio ecuatoriano transcribimos noticias que nos informan sobre la hoja de coca, como el caso de los “Cayambis Cocaleros”, “La Historia de los Cocales de los Valles del Río Mira”, la “Tranformación de Cocales en Haciendas Azucareras por los Jesuitas”, “La Coca Producida y usada por las poblaciones Amazónicas”. Incluimos de manera general las noticias sobre producción, mitos, ofrendas rituales, comercio, augurios, uso medicinal, administración y explotación. Un listado e informaciones de autores de la colonia hasta los del siglo XX de la hoja de la coca en el territorio ecuatoriano. Estamos seguros que, con esta publicación, aportaremos para la motivación del conocimiento del tema.

⁴ Diseñador: Andrés Alejandro Ayala Quinatoa. Revisión, corrección de texto y fotografías.



Fuente: *Voyage de Humboldt et Bonpland* (1821) tomo 5. Fondo de Ciencias Humanas de la Biblioteca del Ministerio de Cultura y Patrimonio.

LA HOJA DE COCA EN LA HISTORIA DEL ECUADOR

Recopilar datos sobre la hoja de coca en la historia del Ecuador con el fin de divulgar a los ecuatorianos esta importante parte de su herencia cultural, fue un compromiso motivado en las participaciones como ponente en los Encuentros Internacionales de la Hoja de Coca en Perú, Argentina y Bolivia como la voz del caso ecuatoriano, exponiendo a la coca desde la visión antropológica, arqueológica, simbólica e histórica. Este compromiso se convirtió en un verdadero deber moral haciéndose necesario realizar este pequeño trabajo y compartir la información obtenida en favor de conocer el valor cultural que tuvo la hoja como elemento primordial de los pueblos andinos –amazónicos– costeros del Ecuador, en nuestro intento de contextualizar la historia fragmentada de una de las plantas maestras más importantes en la vida de los pueblos andinos.

Hemos tenido la suerte de conocer este patrimonio ancestral y de haber compartido los rituales contemporáneos con el uso de estas hojas en contextos originarios, donde la cocamama permanece vigente hasta nuestros días como patrimonio cultural en los países vecinos de Perú y Bolivia; además de la posibilidad de acceder desde varios ámbitos a las investigaciones realizadas en donde con cierto temor se ha hablado del tema de la coca y únicamente en su patrimonio prehispánico, el de los llamados “coqueros” (representaciones de personajes con protuberancias en las mejillas), eliminando del imaginario de los pueblos la rica historia que gira a su alrededor hasta inicios del siglo XX.

Con el fin de generar un sustrato para la difusión de la historia milenaria de la planta maestra, a propósito del Quinto Foro Internacional de la hoja de Coca, realizado en Quito, preparamos y presentamos la exposición denominada “Coqueros y Coqueras del Ecuador prehispánico” durante los años 2014-2015, con estos lineamientos:

- Las representaciones de los pueblos, hombres y mujeres que nos antecedieron en nuestro territorio. Investigados a la luz de la antropología, la arqueología, la etnohistoria, la

simbología y la religión andina, nos han permitido acercarnos a su cronología a través de diferentes ópticas y corrientes.

- El legado material y espiritual de nuestros antepasados proviene fundamentalmente de contextos funerarios, es decir, que son objetos que acompañaron a los distintos personajes en su viaje a la eternidad.
- De este patrimonio tenemos las representaciones de hombres y mujeres masticando coca, con protuberancias en la mejilla, indicando la masticación de la hoja; es posible apreciar la posición hierática de los personajes, quienes sostenienen en una mano la caja de *llipta* y en la otra una espátula con el ánimo de introducir ceniza de cal en la boca.
- En la historia del Ecuador, a la hoja de coca se le conoce de manera superficial, intencionalmente ha sido relegada u olvidada de varias de las publicaciones históricas del país.
- Existe la obligación en los investigadores sociales de separar el uso de la hoja de la coca en su forma natural y con fines positivos para la humanidad, del uso que le dan los fabricantes de drogas y redes del narcotráfico.
- En nuestro país desde el siglo pasado está penalizada la planta de la coca por relacionarla directamente con la “cocaína”.
- En la mente del poblador actual del Ecuador, el término de “coca” se relaciona con cierta bebida carbonatada.
- Reconocemos que la coca en el Ecuador ha sido domesticada, cultivada y utilizada por nuestros ancestros como elemento ritual para trascender a la otra vida, poderoso alimento y medicina; reconocida como planta sagrada, una planta maestra.

Así entendemos que utilizada de cierta manera, es veneno para las personas, pero usada de la manera tradicional ancestral milenaria es la vida de los seres humanos.

El Ecuador de hoy oficialmente se define como un país plurinacional e intercultural, es decir, que reconoce la existencia de nacionalidades y pueblos indígenas, montubios, afroecuatorianos y mestizos.

La Constitución de la República del Ecuador en el Artículo 1 dice:

Reconociendo nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos. Celebrando a la Naturaleza, la Pacha mama de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia. Apelando a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad...”. (Constitución de la República del Ecuador, 2008).

Así también, el Estado reconoce los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades, donde por extensión se legitima a la “hoja de coca” como patrimonio cultural de los pueblos andinos, “en su uso sabio y en pro de la humanidad” (Art. 57, Constitución Política del Estado Ecuatoriano).

Es en estos tiempos, en los que Estados y Gobiernos en la búsqueda de la integración y desarrollo de los países latinoamericanos, la valoración del patrimonio milenario compartido y nuestras coincidencias hereditarias, científicas, tecnológicas, tradiciones y cosmovisiones; crean la oportunidad para difundir la historia en los Andes Septentrionales de la planta sagrada.

UNA PROPUESTA

Amparados en la Carta Magna Ecuatoriana, en ejercicio de los derechos humanos colectivos y culturales, la presente publicación tiene la intención de difundir noticias de la hoja de coca en el Ecuador, según los registros históricos y testimoniales.

En este trabajo les participamos:

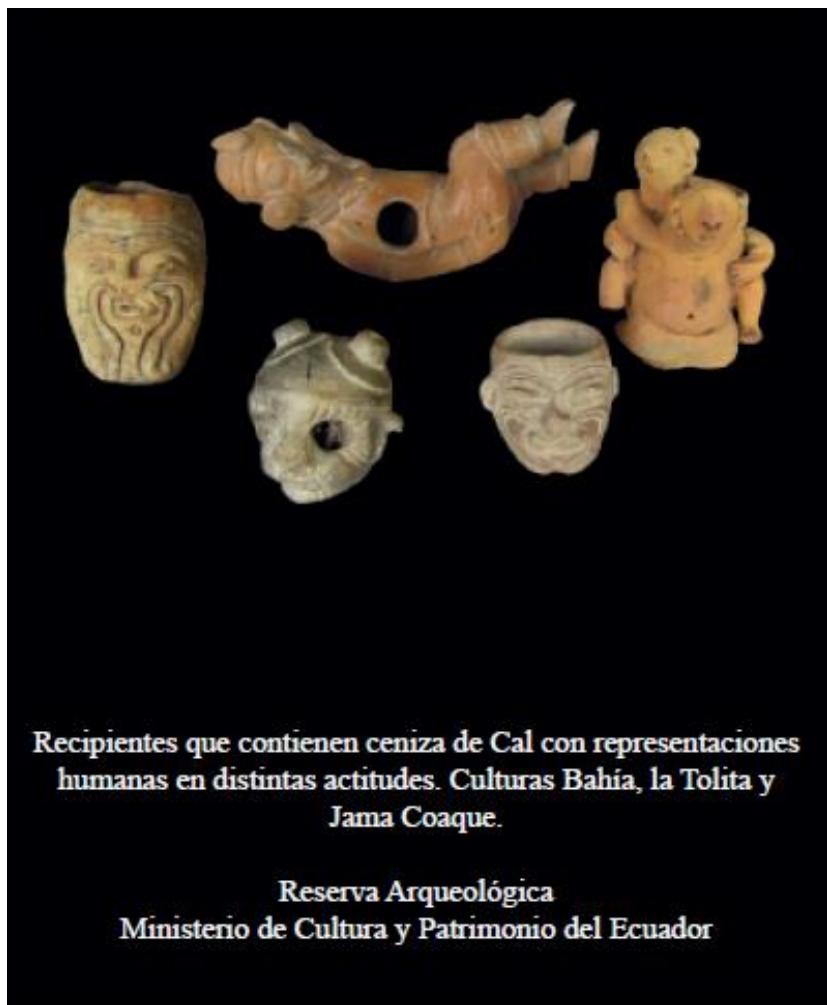
- Una síntesis de las culturas prehispánicas ecuatorianas donde tenemos evidencia de la domesticación, cultivo y uso de la coca gracias a las representaciones humanas denominadas “coqueros”; además de información sobre los utensilios relacionados con la masticación de las hojas.
- La noticia de los cocaleros Cayampis en el Tawantinsuyo de la época de Huayna Capac, cuando mil cayambis con sus familias fueron desterrados como *mitmakuna* o mitimaes a territorio Ancara en la Sierra peruana.
- La historia de la producción originaria de la hoja de coca en los valles del Coangue, el cambio de producción agrícola

cocalera a la caña de azúcar ejecutada por los jesuitas en dicho territorio.

- Recopilación y transcripción de lo que dicen algunos investigadores en la segunda mitad del siglo XX, a más de una visión moderna sobre la coca del sacerdote capuchino Miguel Ángel Cabodevilla, ilustre defensor de los pueblos amazónicos del territorio ecuatoriano.
- La evidente conflictividad vivencial y el abuso para los indígenas en la colonia y república en su producción y comercio.

Este trabajo es un profundo reconocimiento a todos los autores que escribieron sobre la Coca, a los primeros cronistas que arribaron a estas tierras en el tiempo del contacto, a los cronistas españoles, mestizos y los pocos indígenas que desde sus visiones propias, enmarcadas en su época, situación geográfica y religión anotaron sobre la sagrada planta; agradecemos a los viajeros de las épocas colonial y republicana, a los investigadores nacionales y extranjeros del siglo XX, a todos quienes dejaron valiosos datos para que hoy podamos tomarlos y reinterpretarlos.

Figura 1. Recipientes que contienen ceniza de cal con representaciones humanas en distintas actitudes. Culturas Bahía, La Tolita y Jama Coaque. Reserva Arqueológica del Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador.



Recipientes que contienen ceniza de Cal con representaciones humanas en distintas actitudes. Culturas Bahía, la Tolita y Jama Coaque.

**Reserva Arqueológica
Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador**

Fuente: autora.

LA COCA EN LAS CULTURAS ANCESTRALES DEL ECUADOR

Gracias a la existencia del inmenso patrimonio ancestral prehispánico heredado de nuestros antepasados, conservado en las reservas públicas en museos y en colecciones privadas, conocemos la gran cantidad y variedad de los llamados “coqueros”; evidencia irrefutable del uso de la hoja de coca durante miles de años por las sociedades que habitaron nuestro territorio.

La primera certeza indirecta de la domesticación de la coca en territorio ecuatoriano proviene de la investigación arqueológica realizada en Las Vegas (provincia de Santa Elena):

*El entierro H.59 se recuperó una pequeña caracola perforada (*Melongena*) que presentaba manchitas rojas de ocre en el exterior. La perforación muy nítida de un lado no ha tenido la finalidad de convertir la caracola ni en un instrumento musical ni en un pico, y lo más probable es que haya sido un recipiente o cajita similar a las se usaron para la llipta en culturas posteriores, la sustancia alcalina que se mascó con las hojas de coca. (Stothert, 1988, p. 97).*

En Las Vegas se domesticaron productos como la calabaza, el maíz y otros; “quizá incluida la coca como producto de la domesticación de plantas y animales de esta sociedad” (conversación personal sostenida con la Dra. Karen Stothert sobre la coca).

El arqueólogo Jorge Marcos (2005, p. 106) habla del uso chamánico de la coca desde la fase Valdivia 3 en el sitio Real Alto (3.200-2.800 a. C.), tras el hallazgo en el montículo B de cajas de llipta moldeadas en cerámica llenas de carbono de calcio. El uso de la hoja se corrobora gracias al análisis en cálculos dentales de los esqueletos asociados con estas ofrendas. Paralelamente, se encuentran figurinas desde el Valdivia Tardío que ilustran la masticación de la coca. También aparecen pequeños recipientes con cal usados en la masticación de coca desde Valdivia III c 3.400 a. C. (Marcos, 1983, p. 179).

A la cultura Chorrera (1500 a 300 a. C.) pertenecen las representaciones de coqueros en botellas, cuencos, cajas de llipta y estatuillas antropomorfas, todas en cerámica decorada con engobede color rojo, pulimento y bruñido brillante.

La cultura Bahía (500 a. C.-700 d. C.), posee estatuillas de sacerdotes y sacerdotisas conocidos como chamanes y chamanesas, representados en el ritual de la masticación de la hoja de coca. Del sitio Los Esteros, hoy ciudad de Manta, provienen las estatuas humanas más grandes y representativas, los llamados “gigantes”, muchos de ellos “coqueros” por su iconografía al sostener cajas de Ilipta y espártulas.

La cultura Jama Coaque (300 a. C. al 1534 d. C.), posee representaciones de “coqueros”, como personajes de élite o sacerdotes; visten distintivos tocados en variadas formas y figuras míticas, se reconoce en varias representaciones humanas la caja de Ilipta y la respectiva espártula.

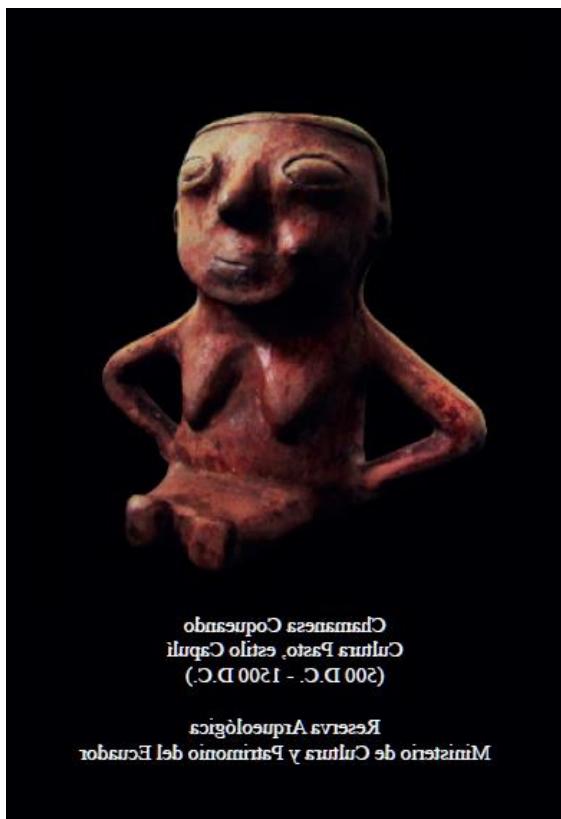
La Tolita se desarrolla en la provincia de Esmeraldas en Ecuador y el departamento de Tumaco en Colombia, hace 2.700 años años aproximadamente. Es una de las sociedades más jerarquizadas y complejas con una definida especialización y división de oficios, así como prácticas religiosas y sacerdotes-jefes de comunidad que gobernarón de manera muy centralizada. En la Tolita encontramos representaciones de personajes adultos y jóvenes que en sus rostros y mascaritas indican una protuberancia, claramente la masticación de la hoja de coca.

De la cultura Cosanga o Panzaleo en los períodos de Desarrollo Regional e Integración (100 a. C.-1.500 d. C.), son las vasijas globurales con cuello antropomorfo con brazos y piernas superpuestas. Las figurillas exhiben en sus rostros los dos carrillos abultados por la masticación de la coca. Estas vasijas con golletes antropomorfos o bordes con cabezas humanas indican con realismo el bocado de coca.

Al norte de la sierra ecuatoriana, Capulí, Piartal y Tusa, forman el pueblo que a la llegada los españoles los conocieron como Pastos, su territorio se extiende desde el norte de la sierra ecuatoriana hasta Nariño en Colombia. Temporalmente son ubicados en los períodos de Desarrollo Regional e Integración con una cronología de aproximadamente de 100 años a. C. hasta 1.500 d. C. es decir 1.600 años hasta 500 años atrás. Sus estatuas y estatuillas antropomorfas se caracterizan por la representación de hombres sentados sobre un

banco alto y rectangular masticando coca, a las mujeres se les representa vestidas con una falda decorada y sentadas en el suelo con las piernas extendidas, varias de ellas masticando coca. Es importante mencionar que algunas de las mujeres son madres lactantes, sentadas en posición “de loto” muestran en su rostro la protuberancia en las mejillas, muestra de la masticación de la hoja de coca.

Figura 2. Chamanesa coqueando. Cultura Pasto, estilo Capulí (500-1.500 d.C.). Reserva Arqueológica del Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador.



Fuente: autora.

Todos los “coqueros” Capulí presentan una apariencia rígida, rostro impasible, con distintas expresiones de meditación y trance, convirtiéndose en íconos del Ecuador prehispánico en relación al “mambeo” o masticación de coca.

Del Tawantinsuyo o período Inca tenemos noticias de que avanzaron al territorio del actual Ecuador por la Sierra en una campaña de batallas, alianzas y negociaciones, en su camino hacia el norte fundaron la ciudad inca de Tumipamapa o Tomebamba (actual ciudad de Cuenca, donde nace el Inca Huayna Capac), llegaron al territorio de Quito y zonas del sur de Colombia, aproximadamente cien años antes de la llegada española; del incario en el Ecuador y su relación con la hoja de coca en el patrimonio prehispánico tenemos cajas de llipta zoomorfas, muchas de ellas talladas en piedra con la forma de auquénidos (llamas), incluso algunas de ellas pese a las centurias transcurridas aún contienen cal.

DESCRIPCIÓN DE LOS ACCESORIOS PARA EL MASTICADO “AKULLIKU, MAMBEO”

Lliptas o cajas de llipta prehispánicas

Los recipientes que sirvieron para contener ceniza de cal, conchas o de vegetales son conocidos como “cajas de llipta”; generalmente son de tamaño pequeño, confeccionados en distintos materiales incluso mate o calabaza, una gran mayoría en cerámica y otras en concha, oro, cobre, piedra, cobre y piedra.

Las cajas de llipta han sido elaboradas en formas cilíndricas, cuadradas, rectangulares, zoomorfas y antropomorfas, entre otras; con representaciones de frutos, rostros humanos, animales; con decoraciones incisas y excisas; con pastillaje, etc. Resaltan las lliptas arqueológicas procedentes de San Lorenzo del Mate, analizadas por Paulina Ledergerber (citada por Gutiérrez); realizadas con polvo de concha “Ostrea” sin quemar, a la que se añadían cenizas de material orgánico procedentes de plantas no identificadas a más de partículas de arena.

Las espátulas o cucharillas

Son instrumentos para tomar la ceniza de cal en la “llipta” e introducirla en la boca; las conocemos elaboradas de mullu o spondylus, de concha blanca o de cobre; con incrustaciones de spondylus, hueso, etc.

Las formas de las espátulas son generalmente cilíndricas en forma plana y en punta. Varias de ellas tienen decorados las terminales superiores con forma de cabeza de animal; las espátulas del Formativo en el caso Chorrera están talladas en concha con forma de *boomerang*.

Las espátulas que sostienen las representaciones de coqueros son generalmente cilíndricas y con punta, rectas y en forma de media luna, todas en posición hacia arriba.

Chuspa o bolsita para transportar las hojas de coca

Ciertas estatuillas de coqueros de las culturas Bahía y Jama Coaque, portan lo que sería una “chuspa” (bolsito); en la actualidad, usadas por personas indígenas y campesinas en Bolivia y Perú para transportar las preciadas hojas de coca; está tejido en telar de cintura con múltiples diseños, decorados en los bordes con variados hilos de colores. Generalmente de forma cuadrada o rectangular, poseen como agarradera un cordón plano o cilíndrico también decorado; cuelgan del brazo o del cuello; muchas chuspas tienen un pequeño bolsillo para portar la llucta o llipta; es decir que transportan en un solo bolso lo necesario para el bocado de hojas de coca.

Vocabulario y accesorios para la masticación de la hoja de coca

Los verbos relativos a la función de masticar son los siguientes:

Acum, acullicuni - comer coca

Acullichini – hacer o dejar comer coca

Castuni– comer siempre coca, traerla en la boca, y para poco tiempo *castuchiel* gran coquero que siempre la come.

González Holguín, señala que "A la ceniza que se come junto con las hojas decían "Liptta" y "Lipttacuni, o lipttactamiccuni -comer la lipta". No faltan voces referentes a la idolatría como "Achik" o "achiycamayok", el hechicero que adivina haciendo saltar la saliva de la mano; o el zumo de la coca, hazia do esta lo perdido"; y "Achini" la acción de adivinar".

Hipólito Ruiz (1952), en el *Índice general de voces indígenas y naturales*, menciona el uso de pequeñas calabacitas llamadas "Iscopurus", destinadas a llevar la cal para el uso de masticar la coca o "Chacchar". Según este mismo autor, un substituto de la coca para los indígenas era la planta llamada Cucacuca, Incapcocam o Coca del Inca (*Polypodiumcapcocom*, un tipo de helecho), la pulverizaban y empleaban para despejar la cabeza, pero no era un masticatorio. Aquí la voz "ehacchar" es un sinónimo de "acullican", operación de meterse en la boca la coca. "Los accesorios necesarios para la masticación son: Lloka sonco, una como bolsilla en la assadura del carnero y sirvense después para guardar la yerua con que comen la coca." "Llukhta: ceniza que hazen de la caña de la quinua, y amasándola después la comen con coca."

Para usos medicinales empleaban una yerba llamada "Akhana" que masticada junto con la coca servía para "arrancar" la tos. Las voces aymara señalan diversas palabras referentes al cultivo o al trueque de la hoja. A la chacra de coca le dan "Quilla Coca Yapu" y a su dueño "Quiljani Yunca"; al mercader de coca "Quiru", y' "Quiruyqui" al que se había enriquecido con su trato."

Según Torres Rubio (1754) "Hachhu es el vagaso de coca o de otra cosa que se masca" e indica la idea de masticar algo que luego no se traga, si no que se chupa.

DATOS DESCritos POR CRONISTAS, VIAJEROS Y CIENTÍFICOS

Cieza de León describe a las cajas de Ilipta así: "... de unos pequeños calabazos sacan cierta mixtura ó confección que ellos hacen, y puesto en la boca, lo traen por ella, haciendo lo mismo de cierta tierra que es á manera de cal". (Cieza de León, 1984, (1553), cap. XCVI, p. 346).

Fray Bernabé Cobo, escribe sobre la llipta definiéndola como “cierta ceniza que hacen de las ramas de la quinua, de huesos, de piedras y de conchas de mar”.

Cabello de Valboa (1586), relata el incidente en el que un oficial golpea al Infante Inca Yupanqui con el “ulti” (donde se guarda la llipta), que termina con la tortura y muerte del agresor y 900 personas más: “...y subcedio que un Señor de aquestos tenia un criado extranero, grandissimo oficial de hacer unos vasillos que los Ingas usavan llamados Ulti, donde echavan la cal, y otras confacciones a que llamauan Llipta, con que comen la Coca...” (p. 300).

Antonio de Ulloa escribe sobre la coca y la llipta:

La coca es una planta muy común en los territorios altos de aquella parte: el modo de usarla es con la tierra llamada Tocca o Llipta, que es una pasta que componen a manera de bollos de chocolate,... preparados con las cenizas de la mazorca de maíz sin granos, y la de algunas otras plantas silvestres, abundantes en sales, lo qual amasan junto, y queda duro quando está seco. Las coqueras que son por lo regular Indias, ministran graciosamente este ingrediente en proporcionada cantidad á los que se la compran... antes de dar principio (al trabajo) se sientan a prepararse, a lo que llaman Acullicar, y poniéndose en la boca una buena porción, con un pedacito de la Tocca , la van humedeciendo y reduciendo a un pelota: quando la tienen bien amasada, la sacan y ponen en la bolsa, ó saquillo donde guardan la Coca y tomando otra porción hacen con ella lo que con la primera: esto lo repiten hasta tener cinco ó seis bolas, que son las que consumen. (1772: p 111).

Wolfgang Bayer Reisenach Peru (Núñez, 1973), refiere que los indios llevan una bolsita en la que meten una hierba que ellos llaman Coca, sin la que ellos no viajan ni trabajan. La conservan ellos en la boca entre los dientes y el paladar, extráenle el zumo, que les da fuerzas. Si esto es una cosa efectiva o sólo existe en la imaginación de los indios es cosa que no voy a averiguar” refiere que también la usan en

infusión para males estomacales. Los que la cultivan “son gente muy rica. (pp. 13-14).

LOS MITMAS CAYAMBIS, COCALEROS EN ANCARA-PERÚ

Waldemar Espinoza Soriano, etnohistoriador peruano, recupera una historia muy importante para los actuales Cayambes; de su investigación sale a la luz la producción de la coca en tiempos prehispánicos y su supervivencia en tiempos posteriores. En su artículo: “La coca de los mitmas Cayambis en el reyno de Ancara, siglo XVI, una información inédita de 1566-1567 para la etnohistoria Andina”, y de su libro: *Etnohistoria Ecuatoriana, Estudios y Documentos* (1999) se desprende que Huayna Capac desterró mil cayambis al valle de Matibamba, como cocaleros pertenecientes al Estado.

Luis Arias, citado por Espinoza, dice que Huayna Capac introdujo colonias diversas en territorio Ancara, entre ellos mil Cayambis tributarios, con esposas e hijos que debieron ser cuatro mil personas. *La prueba que los Cayambis fueron desterrados hacia la tierra de los Ancara* es la declaración de Don Hernando Tomayguacta, curaca del pueblo de Cosme de la encomienda de Hontiveros, declara que: “los dichos indios cayambis del pueblo de Matipamba... son cocacamayos... Y esto sabe este testigo por lo auer oído a sus padres e pasados e por estar poblados en la tierra de este testigo”, es decir, en la de los Ancara o “Angaraes” como pronunciaban los españoles.

Las colonias de mitmas reubicadas en la jurisdicción de los Ancaras constituían verdaderos enclaves que dependían del *tutricut* o gobernador nombrado por el inca. Estas subprovincias organizadas en la parcialidad de los *Chácac*; *Quiguar* instituido por incas de privilegio traídos desde el sur de Cuzco. *Huayllay* con Chancas de Andahuayllas; *Huaro*, con gente llevada de Huarochirí. *Callanmarca* con mitmas trasladados desde Cajamarca; *Chacha*, con gente de Chachapoyas. *Cayampi* con hombres y mujeres desde el noreste de Quito y *Huánucos* de la provincia de los Huamalíes.

Sarmiento de Gamboa (citado por Espinoza Soriano) cuenta por qué fueron deportados los Cayambis, Quiteños, Pastos y Quillacinges, se sublevaron contra el régimen imperial del Cuzco, para cuya pacificación el inca reinante llevó a cabo una expedición especial desde el sur hacia el norte, en la que vencieron la batalla de Yahuarcocha.

Seguramente a raíz de este hecho, Huayna Capac exilió a los Cayambis por diversos lugares del territorio andino “mandando a mil de ellos a Matipampa, tierra ubicada al sur de los Ancara. En el exilio debían dedicarse a sembrar y cosechar coca para el Estado imperial en esa forma Huayna capac lograba dos cosas: “1) castigar a los rebeldes sobrevivientes y 2) beneficiar al estado con el trabajo de los derrotados”. (Espinoza Soriano, 1973, p. 66).

Para los mil tributarios Cayambis, Huayna Capac nombró a Parinango y a Toca como sus curacas que quedaron con jurisdicción territorial, con competencia, civil, penal y económica. Ellos controlaban el proceso para el cultivo, cuidado, cosecha, almacenamiento y conducción de la coca. Vigilaban el trabajo de hombres y mujeres, etc. eran funcionarios para controlar las mitas.

Los Cayambis fueron mitmas “recientes” en Matibamba, porque Parinanco y Toca fueron sus primeros curacas y sus hijos Tucampas y Yampuri lo eran en 1566 y 1567. Apenas dos generaciones incompletas.

Huayna Capac dispuso que en Matipampa se les repartiera para los Cayambis; sitios para sus casas y tupos para sus cementerias, así la llacta de Matipampa fue fundada por Parinanco y Toco. Llacta o asiento. El Inca señaló tres pedazos montuosos para que cultivaran y cosecharan coca; los Cayambis bajo la dirección de los curacas Parinanco y Toco, comenzaron a desmontarlos y a sembrar los tallitos de esta hoja tan preciada.

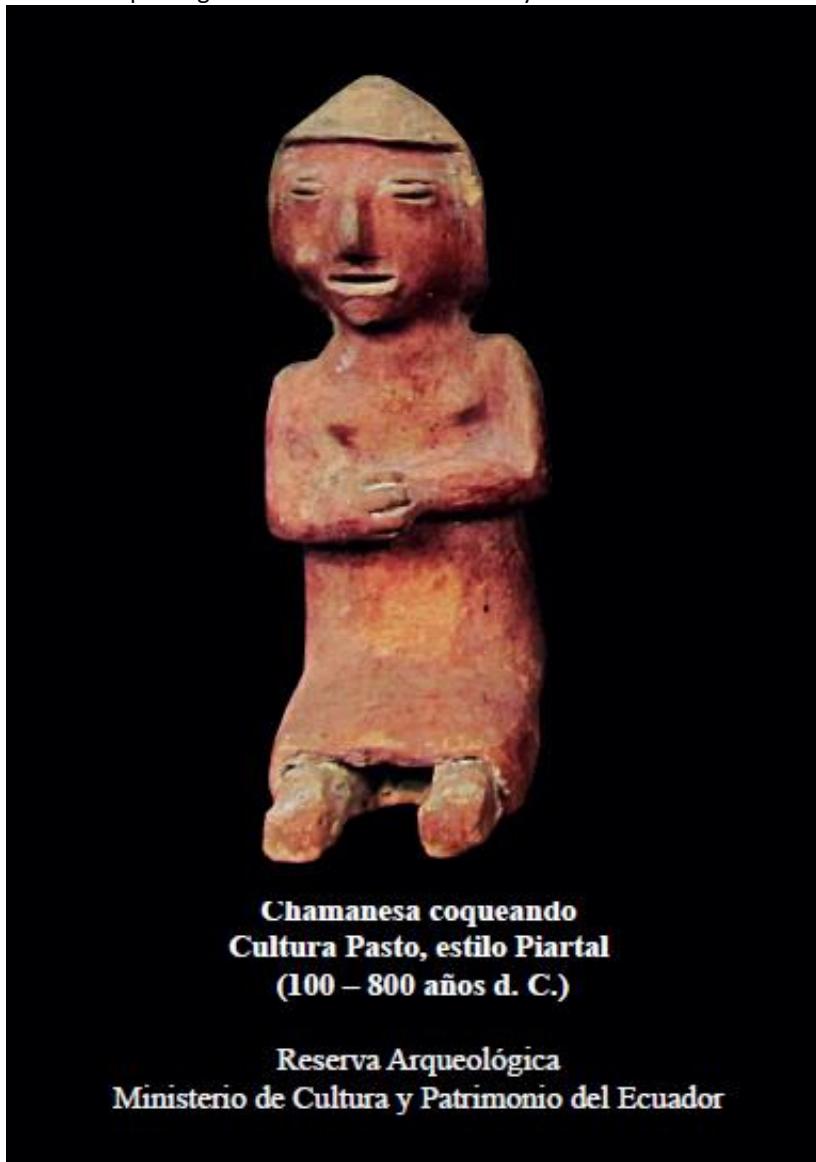
Según la declaración de Juan Cagnache, nativo del pueblo del Cosme, declaró lo siguiente: “el Inga mandó que todos los indios mitimaes e naturales que por allí havia rompieran las dichas tierras para los dichos ingas para que los dichos cayambis cogiesen coca y otras cosas para los ingas”.

Así los Cayambis sembraban maíz, coca, ají, frutas e “otras legumbres”, algodón y fruto; La coca de las tres chacras la aplicaban para pagar su tributo al Estado Inca. En los documentos se aprecia que de todos los vegetales solo la coca era de orden estatal.

En la guerra civil entre Huascar y Atahualpa, los mitmas Cayampis de Matipampa también sufrieron sus estragos. En una batalla que participó Quisquis casi mueren todos. Los testigos Ancaras José Parionacocha y Juan Ichoca aclaran que siempre oyeron relatar a sus padres y abuelos que fue en una batalla de Quisquis. Por este tiempo parece que fallecieron Parinanco y Toca, sucediéndoles en el curacazgo dual don Gonzalo Yampuri y don Francisco Tucampas, quienes heredaron los cargos por descendencia patrilineal.

Una vez iniciado el colonialismo español, los Ancaras y los mitmas Cayambis sufrieron su primer trastorno social, económico y político. Los Cayampis divididos comenzaron a pagar sus tributos por separado, pero sin disgrigar al grupo para lo que tuvieron que hacer un gran esfuerzo con el objeto de conservar su cohesión étnica. De todas maneras hasta 1558 los mitmas Cayampis que vivían en el pueblo de Matipampa poseían las tres chacras de coca como suya.

Figura 3. Chamanesa coqueando. Cultura Pasto, estilo Piartal (100-800 d.C.). Reserva Arqueológica del Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador.



Fuente: autora.

NOTICIAS DE LOS CRONISTAS, ADMINISTRADORES E INVESTIGADORES DE LA COCA EN TERRITORIO ECUATORIANO

Diego de Ortegón

Descripción de la Gobernación de Quijos, Sumaco y la Canela por el Licenciado Diego de Ortegón, Oidor de la Real Audiencia de Quito (1577), 1973 dice: Cuando trata de la “ciudad de baeca” (Baeza, a 100 Km SE de Quito) habla de los naturales que:

los vencedores se sentaban a comer vna yerba llamada coca que a la continua usan dellaques como cumaque y despues que hinchen la boca desta hoja muerden vno o dos bocados de vn bollo como piedra hecho de cenizas e otras confecciones de yerbas y tras aquello (pp. 13-14).

Antonio Bello Gayoso

Relación que embio a mandar Su Magestad se hiziese desta ciudad de Cuenca y de toda su provincia (1582) 1965. Esta relación es importante porque permite apreciar los cultivos que se hacían en Ecuador en el siglo XVI. Se refiere el cultivo de coca en Santo Domingo de Chunchi (p. 285) y en Alausí (p. 289).

Sancho de Paz Ponce de León

Relación y descripción de los pueblos del partido de Otávalo (1582), Tomo 184, 1965, En p. 240 refiere que hay indios de la Audiencia de Quito que tienen tierras en las riberas de los grandes ríos donde hacen chacras de coca.

Anónimo 1593

Relación en suma de la doctrina e beneficio de Pimampiro y de las cosas notables que en ella hay, de la cual es beneficiado el P. Antonio Borja. (1593), Tomo 184, 1965, pp. 248-253. Se proporcionan datos sobre el cultivo de la coca en Ecuador a finales del Siglo XVI, la riqueza y preeminencia de los indios y de los “camayos”.

Juan de Mañosca

El inquisidor cuando se encontraba en Quito por los años de 1626 a 1627, pudo darse cuenta que el consumo de la coca se hacía en gran escala aún entre los frailes Dominicos, profundamente impresionado

por este abuso que los religiosos hacían de las hojas de coca escribió al Rey así:

Toman Señor, en estas dos regiones con gran disolución la coca, yerva en que el demonio tiene librado lo más esencial de sus diabólicos embustes lo cual los embriaga y les saca de juicio, de manera que enajenados totalmente dicen y hacen cosas indignas de cristianos, cuanto más de religiosos. Juzgo si la Inquisición no mete la mano en esta infernal superstición se ha de perder esto.

Juan de Velasco

Jesuita historiador del siglo XVIII, autor la obra *El Reyno de Quito*, en 1879 escribió sobre las características y virtudes de la coca con estas palabras:

Coca, arbusto pequeño, verde claro, con hojas parecidas a los del naranjo, de solo cultivo. El sumo es el mayor corvorante y un alimento que parece increíble, porque si en otra providencia que estas hojas, hacen los indios viajes de semanas, hallándose cada día más robustos y vigorosos. Se hace de ella un gran comercio en casi todas partes.

La coca fue objeto de grandes transacciones comerciales, en tiempos de la colonia llegó a cifras fabulosas pues se exportaba 800.000 pesos anuales de este producto.

Ernest Chartón

Viajero francés que visitó Quito en el siglo XIX, describe las actividades de los indígenas quiteños, su fortaleza para realizar los trabajos pesados y el uso de la coca para su resistencia física:

El peso que cargan así no es inferior a ochenta o cien kilogramos y por la módica suma de un cuartillo (quince céntimos) es por lo que estas pobres gentes van, con frecuencia, a muy grandes distancias, con tan pesadas cargas. Los indígenas son infatigables.

Durante días enteros marchan llevando fardos bajo los cuales se doblegaría una mula; no reposa sino una o dos veces para tomar su alimento, el cual consiste en algunas cucharadas de una harina grosera que deslizan en la boca (el pinol). En

seguida toman algunas hojas de coca, que mascan junto con un poco de cal o de marga Esta planta, estomáquica y fortificante, sostiene su vigor y conserva su salud.

Con frecuencia he encontrado en los alrededores de Quito indios pesadamente cargados que, al despuntar el día, partían conmigo de la posada en que había pasado la noche. Aunque yo iba a caballo,... siempre estaba seguro de encontrar que habían llegado antes que yo al tambo donde debíamos pasar la noche (Charton Ernest, citado por Vásconez, 1997, p. 149).

Federico González Suárez

El sacerdote historiador González Suárez de finales del siglo XIX, (1969, pp 159-160) describe de los rituales: cuenta que cuando los incas estuvieron en tierras del actual Ecuador cada parcialidad y cada familia tenía un objeto de adoración, cada indio tenía en su casa dos ídolos el uno se llamaba “cunchur” y el otro una piedrecita pequeña con algún adorno o señal llamado “chanca”. Cuando quería hacerles alguna consulta efectuaban ceremonias que finalizaban con el sacrificio de un carnero, con cuya sangre se rociaba el ídolo, derramando a continuación un puñado de coca. “Cuando un indio se hallaba en algún trabajo, inmediatamente acudía a su ídolo y le consultaba pidiendo amparo...Tenía para esto, cuidadosamente guardados en dos atadillos o bolsitas de cuero, un poco de coca,...”. “La ceremonia terminaba con el sacrificio...y se concluía derramando sobre el cúnchur y en el suelo un vaso de chicha, un poco de ticte y un puñado de coca...”. “La chuquiragua que arde aún estando verde, la coca que fortifica el estómago y quita el hambre,...eran entre los vegetales, plantas sagradas para los antiguos indios a las cuales les atribuían virtudes secretas maravillosas”. “...al lugar en que se partía el camino, tiraban una piedrezuela, una paja, un bocado de coca...para que les aliviara el cansancio y no les causara daño...” “La taleguilla para la coca que colgaban al lado izquierdo, y las sandalias con colgaban sus pies, tales eran las prendas que completaban ordinariamente el vestido de los indios sujetos al imperio de los incas”.

En la *Historia de la religión en el Ecuador*, dice: "...al pie de los cuales echaban al sacerdote gran fuerza de agua o chicha o coca un poco harina de maíz revuelta en agua caliente y de esto hacen una comida general para todas las huacas..." .

Jacinto Jijón y Caamaño

El investigador más reconocido en el medio académico ecuatoriano por sus excavaciones arqueológicas y aportes a la historia del país, recoge noticias de los cocales, al describir las poblaciones del territorio Pasto y las de la Amazonía (Jijón, 1914) dice: "está tomando asiento con don Felipe Ipxúán, cacique y gobernador de la provincia de Mallama...muchos están puestos en la real corona y poblados en pueblo que llaman Coaquer, hacia la parte que llaman cocales". "Manteníanse principalmente de maíz...servíanse mucho de coca...". "Cultivan en Pimampiro la coca con esmero y para su labranza acudían a gentes de distintas partes del Ecuador, que alquilaban su trabajo en cambio de la preciosa hoja por determinado número de días. Tenían canales para el regadío". "Mantenían comercio con la tierra caliente, trocando, puercos, venados, conejos con algodón y coca". "Gran parte de los cacicazgos indígenas de la sierra norte poseyeron en las partes bajas de la cuenca cálida, en las dos márgenes del río Chota-Mira, extensas chacras de coca que cogen de tres a tres meses...". "...se sabe que en Pimampiro había indios de Pasto, Latancunga y Sigchos que iban en busca para ellos de las preciosas hojas de coca".

John Murra

Investigador norteamericano en su obra *The Historic Tribes of Ecuador En Handbook of South American Indians* (1946, Vol.2, pp. 785-821), dice sobre la coca:

Con la conquista Inca, la coca fue introducida en Ecuador. Asumió considerable importancia en lugares como Pimampiro donde llegaban indios de Pasto y Latacunga. Los indios de Pimampiro llegaron a dejar que otros cultivaran la tierra, limitándose a recoger la renta. En ciertas áreas la coca se añadía a sal y ají, como comida ceremonial.

Plutarco Naranjo

Médico investigador de medicina, de flora y de las culturas indígenas en su libro: *El cocaísmo entre los aborígenes de Sud América, su difusión y extinción en el Ecuador* (1974) dice:

En muchas culturas primitivas algunas plantas tuvieron el carácter de plantas sagradas...plantas psicodélicas, para que el hombre tuviera el medio apropiado de poder entrar en contacto con los dioses...Esto hizo que el hombre primitivo considerara a estas plantas como mágicas y sagradas y su uso se ligara desde tempranas épocas en las diferentes culturas a una serie de mitos y ceremonias.

En el caso de la coca encontraron que era mejor su masticación, acompañada de un poco de ceniza. Según todos los indicios, hallazgos arqueológicos y referencias históricas, la coca, al comienzo fue empleada exclusivamente con fines religiosos y médico-mágicos. Fue después de la conquista de América, que el cocaísmo se difundió entre los aborígenes el antiguo Tawantinsuyo.

Aunque el cocaísmo se ha extinguido completamente en el Ecuador, en la única zona que aún crece la coca, espontáneamente y por cultivo es en la que va a través de la hoyo de Ibarra, desde la cordillera Oriental a la Occidental, particularmente en los sitios abrigados.

En el norte del Ecuador, como se mencionó anteriormente, la coca se convirtió en la planta divina que confiere la potencia sexual al hombre y su uso estuvo reservado, precisamente, a los más fuertes, a los jefes de grupo, a los caciques. Se rendía culto a la virilidad y la procreación. En una época de cerámica muy desarrollada, todo esto se plasmó en figuras que representan al "coquero" con un descomunal pene erecto.

Frank Salomon

Etnohistoriador norteamericano, en su obra: *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas* (1980) entre otras cosas escribe sobre la coca en nuestro medio, citando a varios cronistas y visitadores:

La coca no era importada mayormente de los centros yumbos, sino de ciertas localidades en o cerca de los cañones secos y de los Quijos en la Amazonía. Dos zonas ambas en las orillas de los ríos, se destacan: una es el área de Pimampiro y Ambuquí en el valle de Coangue, conformando parte del río Mira. La otra es el área bañada por los afluentes del río Pastaza, al este y noreste del moderno Ambato.

Gil Ramírez Dávalos (citado por Salomon) ordenó a sus visitadores a que investiguen los siguientes tópicos:

Que orden es la que a tenido los que tienen chácaras o sementeras de coca en el sacar en beneficiar della...desde sus pueblos a la coca e desde la coca a donde ponían en que pueblos e indios son los que la benefician e sacan.

Hubo por lo menos dos sistemas todavía vigentes en la colonia temprana, el uno en Pimampiro, aparentemente aborigen en su origen, y otro en Huambaló y similares sitios en Tungurahua, que parece ser incásicos.

Se conoce una mención tardía de un campo cacical de coca de Nieblí, en los linderos superiores de la región Yumbo norte, bajo el control de un mandatario de Tumbaco (ANH/Q 6a notaría t.2: f. 66r-68r).

En 1605 un informante anónimo encontró que Pelileo albergaba una sección especial cuyos miembros eran "los camayos, que pertenecen a diversas encomiendas y caciques de otras provincias; porque desde el tiempo del Inga están señalados por camayos y hortelanos de los caciques para el beneficio de la coca" (1868, p. 463).

Los yanakuna agricultores de Atahualpa no fueron gente cautiva o humilde, sino los "parientes del Inca Atahualpa venidos del Cuzco para trabajar"; así fue al menos el caso de la plantación real de coca en Pelileo (Oberem 1976a, p. 40). Comparable es el testimonio de Don Pedro Pasto: "este testigo fue yanacona del dicho Atabaliba e le seruia porque este testigo hes hijo de un principal que se dezía mira" (Oberem 1976a, p. 52). En 1597 Beatriz Ango, viuda de "El Auqui", ratificó en su testamento que ella aún mantenía "camayos" que daban de su coca en Tungurahua, sin tener ninguna tierras suyas propias (ACM/Q Sec. Parroquias: caja 1).

La coca también llegó a los Puruháes por medio de una "isla" de kamayukuna, pero las tierras de coca no pertenecían al occidente. Todos los "aillos" mandaban agricultores de coca a Guanbahalo, probablemente Huambaló moderno, un sitio en el valle transverso del río Pastaza, entre Ambato y Baños.

Matienzo (1967, p. 178), explica que la cosecha ("coger") de coca era considerada como una tarea netamente distinta de su cultivo ("beneficio"), y mucho menos prestigiosa. Fue la práctica usual enviar delegaciones separadas al cultivo y a la cosecha de coca, responsabilizando a los *kamayukuna* sólo por el cultivo.

Un informe del valle de Coange declara que:

son estos indios (dueños de los cocales) de muy poco trabajo, por causa del rescate de la coca, porque están enseñados que los indios extranjeros que les vienen a comprar la coca les labren las dichas chacras de coca para tenerlos gratos. Porque no venden la dicha coca a otros indios; y éstos son como feligreses (parroquianos) que dicen (Borja, 1965, p. 249; Oberem 1976b, p. 17).

Si se acepta que una parte de la cosecha de coca pertenecía a los señores locales de los campos de coca, se puede decir por una analogía que los mandatarios Puruháes se habían creado una posición favorable, parecida a aquella de la nobleza Coangue.

Nuño de Valderrama y Gaspar de San Martín.

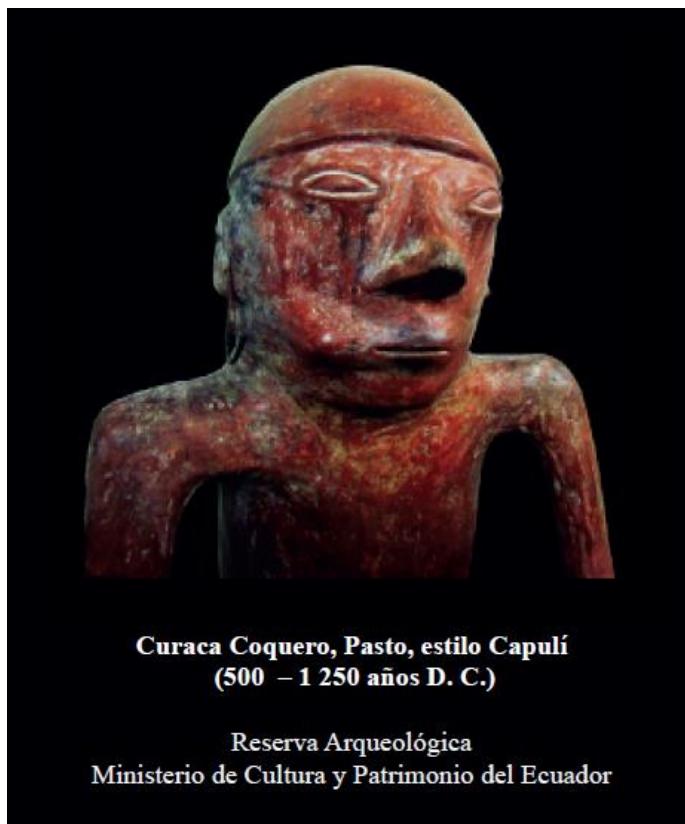
En 1562 los visitadores, Gaspar de San Martín (el coautor de la visita de Quito) y Nuño de Valderrama, apuntaron datos más detallados:

Alcancen tierra caliente templada ni fría en la qual seda algodón e coca e mayz y frizoles e trigo e otras muchas legumbres de que los naturales se sustentan granjean e benefician para sus rescates de que sacan sus tributos...esta el dicho repartimiento a diez leguas e doze e quinze de la ciudad de Quito...los cuales por sus oficios e contratos e granjerias e a vender sus mercaderías sal y coca e ropa e algodon de que son muy aprovechados (AG I/S Cámara 922A pieza 3a: f. 169r-v).

Aún más afortunada fue Quilca: "Tienen mucha coca que cojen de tres a tres meses y mucho algodón de otro valle que ellos tienen dos leguas de su tierra; y éstos están ricos"(Aguilar, 1965, p. 246).

Del valle Chota-Mira sus sitios más importantes fueron Pimampiro, Coange y Ambuqui todos famosos por la coca, y descritos por el P. Antonio Borja (1582-1965) como dotados de una compleja formación de instituciones que gobernaban el acceso a la coca por los extranjeros, hasta un gran asentamiento de Pastos residentes localmente aculturados.

Figura 4. Curaca Coquero. Cultura Pasto, estilo Capulí (500-1.250 d.C.). Reserva Arqueológica del Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador.



Fuente: autora.

Miguel Angel Cabodevilla

Sacerdote, capuchino, conocedor de los pueblos amazónicos del Ecuador y comprometido con la vida de las nacionalidades indígenas en su libro *COCA, la región y sus historias* (1996), citando a otros autores escribe sobre el tema:

La coca hoja de sueños y adivinación esa tierra toda en general es muy cálida y húmeda y toda amontonada de muy grandes arboledas. Está muy baja y honda. Este mismo temple quiere la coca que no sufre la falta ordinaria e agua. Siémbrese en la misma montaña, cortando las arboledas y pegándolas fuego después de secas. Así precisaba Juan de Matienzo en 1567.

Pues cuatro leguas abajo de lo que fue Baeza comenzaba un valle bastante poblado, al pie de una cordillera baja, de laderas cubiertas de chacras de coca, a la vera de un río todavía agreste por esos lados. Los indios naturales se hacían ayudar por trabajadores esclavos, también por indios yumbos o pimampiros de tierras más altas. Es que la hoja aunque consumida sobre todo por indios serranos, quiere los valles abiertos preamazónicos, a salvo de temperaturas extremas, tan beneficiados por la lluvia como salvo de heladas. La planta pide calor, agua, regular, suelo poroso, temperatura entre 15°-20° y una altura por encima de 700 metros hasta otros mil más arriba.

La coca no es arbusto sino árbol, podría alcanzar cinco metros de altura, aunque los indios de ese valle no le dejaban crecer más allá de los tres, para no dificultar la colecta de sus hojas. A los ocho años un cocal alcanza su estado de gracia y mayor producción, ofreciendo hasta una tonelada de hojas húmedas por hectárea. En todo caso el árbol aguanta los cincuenta años, pero en esas laderas habían algunos tan longevos que los indios lo reverenciaban. Por esa parte la brisa brindaba el aroma inconfundible de los cocales, sumergidos en los días quietos en una atmósfera tan densa que un misionero estimó como poco suave. En los meses de mayo y junio las laderas amarilleaban con sus flores pálidas y todo el valle respiraba

el perfume intenso de los árboles prodigiosos. La recolección se repetía tres veces al año por los meses de abril, junio y noviembre.

Cogida la hoja la secan al sol: No ha de quedar del todo seca, porque pierde mucho el verdor, que es muy estimado, y se convierte en polvo; ni ha de quedar con demasiada humedad, porque en los cestos donde la echan para llevarla de una parte a otra se emohece y pudre. Han de dejarla en cierto punto, que participe de uno y de otro”, no era cosa de tratar esas hojas mágicas a la ligera.

La masticación entre ellos tenía ritos venerandos, asociación con la divinidad y la exclusividad que señala José de Acosta:

En tiempos de los reyes incas no era lícito a los plebeyos usar la coca sin licencia del inca o su gobernador. Los señores incas la usaban para cosa real y regalada, era lo más frecuente en sus sacrificios, quemándola en honor a sus ídolos”, nuestros indios la cultivaron, comercializaron y utilizaron a su gusto.

Sin duda la concreta masticación o mambeo, así como la utilización religioso-social, es diferente según los pueblos pudiendo señalar las fronteras precisas entre “serranos” y “selváticos”. Si atendemos la ilustración de los cocaleros cerámicos, hay estatuillas sentadas en bancos ceremoniales que acaso nos señalen personajes de algún relumbre: hechiceros, caciques. Podría adivinarse en ellos una expresión de éxtasis, trance adivinatorio o meditación, pero se le atribuyen también a la hoja otras cualidades como la de atenuar la sed, el apetito o la fatiga.

Ortegón

Recuerda que en Baeza, “cuando las mujeres han dado a luz, sus maridos rehusan la comida, limitándose a tomar chicha, masticar coca y aspirar el humo de hierbas recolectadas para la ocasión”. Asegura que:

después de llenarse la boca de sus hojas, muerden dos o tres bocados de un pedazo duro como piedra y hecho de cenizas y diferentes hierbas. Toman luego un tubo con una masa

espesa, de color tinta, que consiste en tabaco molido y miel de abeja, que lo llevan muchas veces a la boca”.

Esa forma de mezclar el tabaco y la coca recuerda una costumbre que siguen manteniendo los huitotos del Putumayo y Caquetá: muelen la coca, llevan el polvo a la boca y lo mastican junto con la melaza hecha de hojas de tabaco cocinadas. Dicen como los quijos mascaban la coca junto a una especie de *higos llamados conquindos*, ¿podría ser los chontaruros conocidos aún en el Brasil como “coquinos?”.

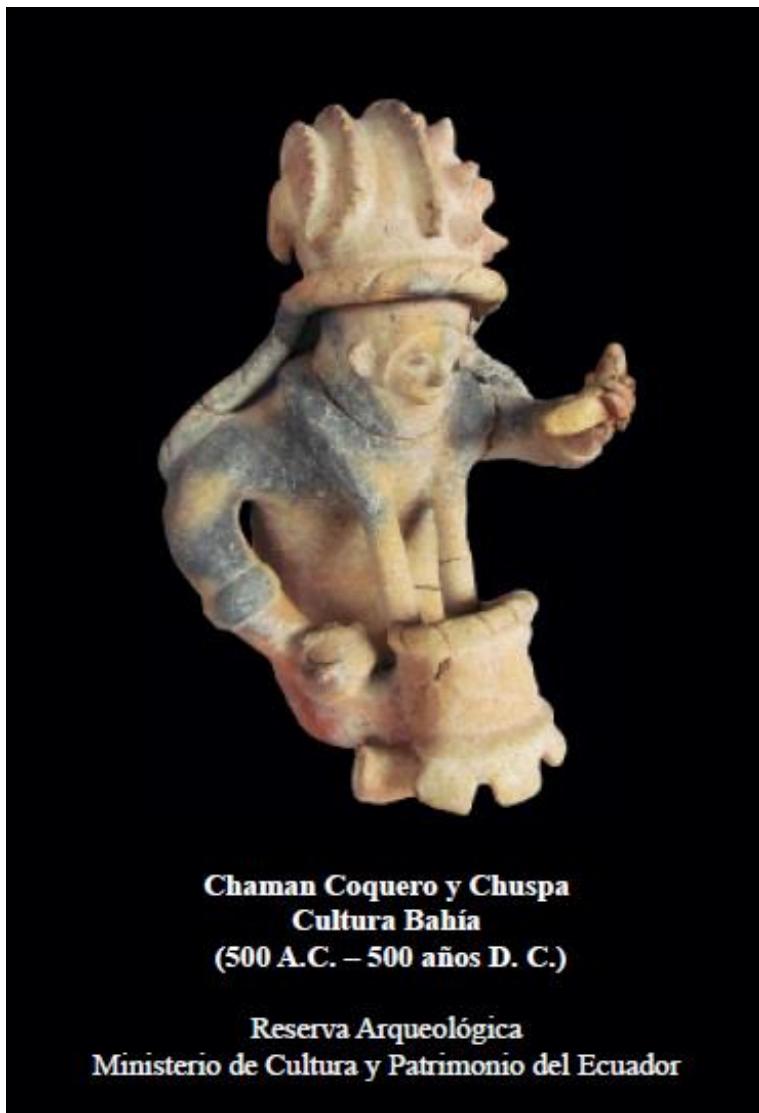
Garcilaso de la Vega

La coca es muy buena para los dientes, alivia el dolor; los curanderos la usan en polvo)..., después de esto, no hará falta encarecer la importancia del cultivo en el valle alto del que, por ello, enseguida será llamado Río de la Coca; sus indios hacían muy buen mercado con la venta en Hatunquijos.

En nuestra zona vimos que el mercadeo de las hojas era precolombino como objeto habitual de intercambio en el mercado de Hatunquijos. Por tanto, no debía ser consumo de unos pocos brujos, sino uso corriente y extendido. Incluso la cita de Jiménez de la Espada hace una relación de 1582 entre los indios de Pimampiro parece apuntar a una antigua costumbre local que sigue de forma autónoma aún después de la conquista:

Tienen sus sementeras de coca, algodón, maíz y otras legumbres. Son estos indios de muy poco trabajo por causa de rescate de la coca, porque están enseñados a que los indios extranjeros que les viene a comprar la coca les abren las dichas chacras de coca para tenerlos gratis, porque no vendan la dicha coca a otros indios y estos son como feligreses que dicen. Son los indios de este valle o por caso del rescate de la coca, les traen a su casa plata, oro, mantas, puercos carneros y todo lo necesario que han menester; por esta causa son estos indios muy malos labradores y los que entre ellos no tienen coca se alquilan por días y semanas para labrar las chacras.

Figura 5. Chamán coquero y chuspa. Cultura Bahía (500 a.C.-800 d.C.). Reserva Arqueológica del Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador.



Fuente: autora.

Terminar con el demonio de la coca

Cabodevilla, plantea el proceso de la erradicación de la coca en nuestro país:

La causa principal para no ser cristianos es el uso que tiene de una yerba que se llama coca, que, so color que les da aliento para trabajar; adoran en ella y para cuantas hechicerías hacen es el principal material; sin ella no saben los hechiceros hacer superstición alguna. Decir que les quita el hambre es falso... No dude S. M. que el demonio fue el inventor de esta yerba, porque tiene mucha ganancia entre esta gente mediante ella”.

... mande que toda la coca se arranque y se queme; aquel indio que de aquí en adelante la plantare sea dado por esclavo toda su vida a alguna iglesia u hospital, y que el que la trajere en su boca o se hallare en su casa, que sea dado por esclavo por tiempo de dos meses o más. Ejecutándose estas penas con rigor en breve se perderá esta mala planta.

Fray Antonio de Zúñiga, con fecha 15/7/1579, citado por Cabodevilla, dice:

En el último dato sobre los cocales Quijos tiene fecha de 1590 y hacia fines de la época colonial su consumo se había perdido prácticamente en todo el Ecuador, incluyendo las tribus amazónicas.

María Rostowroski (1973) dice:

Durante el Incario el empleo de la coca surgió en Ecuador y se cultivó no sólo en Imbabura sino en Cuenca y otros lugares. Es curioso que el uso de masticar coca durante el siglo XVI se generalizara al extremo que los frailes agustinos y dominicos la emplearon libremente, hasta que el inquisidor Juan de Mañosca condenara el hábito por considerarlo como un pecado y obra de sortilegios. Esta campaña fue una de las causas de la extinción de los cocales en el Ecuador durante los siglos siguientes.

LA PRODUCCIÓN DE COCA EN LOS PUEBLOS DE LA SIERRA NORTE ECUATORIANO

Los libros *La confederación al cacicazgo de Cayambe* y *El valle sangriento de los indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita 1580-1700* de Rosario Coronel Feijó, nos presenta datos fehacientes sobre el cultivo y el proceso de cambios en el valle del Coangue, los mismos que sintetizamos a continuación:

Información de los pueblos indígenas de la sierra Norte que producían coca, algodón, maíz, ají, y otros, dice que Señoríos y Cacicazgos indígenas del Valle Prehispánico del Chota-Mira, poseyeron en las partes bajas de la cuenca cálida, en las dos márgenes del río Chota-Mira, extensas chacras de coca "que cojen de tres a tres meses" y mucho algodón (RGL T. III, p. 246).

En el tiempo del Tawantinsuyo los incas habrían transportado población mitma ubicándola en Guachalá, Guayllabamba y El Guanca. Su objetivo era también controlar los enclaves de coca y maíz en Guayllabamba, los auquénidos en Cayambe y en general, controlar la zona e incanizar a los locales.

El testamento de Lorenzo Anrrango del pueblo de Pimampiro, en 1625, describe la existencia de camellones en las tierras cercanas al río Chota:

así de tierras y chacaras de cocales que tenía en el lugar llamado Yromina en el término del valle de Amboquí que tendría de seis o siete pedacos de tierra y chacaras de cocales, ansi de camellones y los demás rinconadas (AHBC/I, Paquete NQ 16, 1685-1692).

De las transacciones entre indígenas, cita: "Declaro que la una chacra (coca) llamada Quinchoguracpuela la tengo prestada a un indio llamado Martín Acala por tiempo de dos años por cuatro pesos de oro en polvo que me dió..." (AHBC·r. Paquete Nº).

El combate al cultivo de la coca sostenido por la Iglesia influyó a que muchos estancieros aumenten momentáneamente su variada producción, mientras el mercado interno indígena, sin capacidad de

compra, se había reducido por efectos de la crisis de la región centro-norte.

En la Visita a Otavalo en 1562, Gaspar de Valderrama decía: "Alcanzan tierra caliente... en la cual se da algodón e coca e maíz e frisoles e trigo e otras muchas legumbres de que los naturales se sustentan granjean e benefician para sus rescates..." (Auto del Número de la gente de la Visita del Repartimiento de Otavalo de Nov/1567 por Gaspar de Valderrama, AGI, Sevilla, microfilm IOA).

Al respecto, en las *Relaciones Geográficas de Indias* (T. III, p. 249), se encuentra que estos indígenas "son grandes carníceros, amigos de comer carne,... digo estos que tienen coca". Las nuevas formas de vida, son similares a la que llevaban los españoles, es evidente en las citadas Relaciones Geográficas (T. 111, p. 251): "todos los indios que tienen rozas de coca, tienen yeguas en que andan caballeros y van y vienen a sus rozas..." .

La fundación de la Villa de San Miguel de Ibarra en 1606, fue clave en el propósito estratégico de los españoles de tomarse la cuenca productora de coca y algodón. La construcción de la ciudad requirió de gran cantidad de mitayos para obras públicas, cuestión que obligó a una fuerte presión de los españoles sobre los Señoríos locales para la entrega de fuerza de trabajo. Además, zonas claves para la producción de coca, como Ambuquí, fueron objeto de violentas destrucciones, en disputa por el elemento vital, el agua.

La coca ya no era alternativa. Pronto los españoles advirtieron que el negocio con perspectivas rentables era la caña de azúcar; muchos estancieros comenzaron ya en la etapa de transición a sembrar caña, instalar ingenios y hasta comprar negros.

LOS COCALES DE LA SIERRA NORTE SE CONVIRTEN EN HACIENDAS AZUCARERAS DE LOS JESUITAS

Los Jesuitas de la Compañía de Jesús, en sus latifundios ecuatorianos tenían en Pimampiro, haciendas de más de veinte leguas de circuito, donde tiene un cañaveral grandioso de miel, de que proveen a toda esta ciudad y a la villa de Ibarra, con muchos negros e indios de servicio; y muy grandes cocalas de que sacan de grandísimo aprovechamiento (Jouanen, 1860, p. 137, citado por Salomon).

Coronel Feijó nos proporciona un estudio minucioso en archivos administrativos presentando una amplia información de la producción agrícola andina y española y el proceso de cambio de la producción nativa por caña de azúcar implantada por los Jesuitas.

La siembra y cultivo de la caña se adaptó fácilmente al clima y suelo del valle. Desde los últimos años del s. XVI sus resultados fueron exitosos; se mencionaba en 1582 que su tierra brindaba "... trigo, maíz, papas... garbanzos, frisoles, cañas dulces, pepinos y maní" (RGI: T. Ifl, p. 246).

Los Jesuitas contaron con poderosos protectores, su habilidad para granjearse la confianza de indígenas, españoles y mestizos convertidos en ocasiones en donantes de sus bienes. Estas características apoyaron a la conformación de una sólida empresa económica, capaz de crear y administrar el complejo hacendario del Chota-Mira y la creación de nuevos e importantes mercados como el de Quito.

De la Conformación de Tierras de la Compañía de Jesús en el Valle Chota-Mira

La Visita de Antonio de Ron de 1692-96, citado por Coronel, nos da información de dos períodos de conformación: 1610-1680, con un mayor control sobre las tierras del Chota-Mira, años de presión de hacendados y estancieros sobre las tierras de Caciques e indios del común, la Compañía de Jesús adquiere tierras en el Valle alto del Chota.

1680-1740, continúa el proceso de expansión de tierras jesuitas, pero en mayor escala, con la compra de grandes estancias a los particulares en las tierras bajas del Mira.

La venta de tierras de indios y caciques, en su mayoría efectuadas en los primeros años del s. XVII tiene relación con dos mecanismos de traspasos de tierras indígenas:

- 1) Tierra de Caciques muy concentrada en manos de los Caciques locales, y su temprana venta o arrendamiento de las tierras de este Valle, en especial la de los cocaes. Ejemplos de ello tenemos: el citado caso de la Cacica Doña Ana Velásquez o, la venta del Cacique Lucas de Alor, en 1625, a la Compañía de Jesús de las tierras más tarde conocidas como el Hato de Alor de la hacienda Caldera, (ANH-Q, TEMP, C. 16, ff. 111r-v).
- 2) Tierras de indios del común, altamente perjudicados, quienes por pago de tasas fijas tributarias, el servicio de mitas o la violencia generada por los españoles en tierras como las de Ambuquí que sufren el destrozo de sus cocaes IAHBC-I, Paquete N2 6, 1661), deben desprenderse paulatinamente de las pocas chacras de su propiedad.

La Compañía de Jesús aprovechó de esa situación eficientemente para comprar a los indígenas "varias tierras" del Valle de Pimampiro en "diversos tiempos" (ANH-Q, TEMP., C. 16 ff II2r). La compra del ganado comunal complementó la adquisición de tierras.

No se encuentran expropiaciones forzosas entre indígena y Jesuitas sino "papeles simples" de venta o, dicho en términos jurídicos, "títulos onerosos", que les sirvió para el dominio y derecho sobre las tierras del Coangue, como consta en documentos del remate de la hacienda Caldera, que en tiempos de los Jesuitas "las tierras como son aquellas de los algodonales y cocaes... ". (ANH-Q, TEMP., C. 16, ff 114v).

Todas las estancias vendidas en remate a los Jesuitas, excepto Chorlaví, poseían trapiches y cañaverales. (CVG, Secular, T. XIX; ANH-Q, Hac. C. 2).

SITUACIÓN DEL AGUA DE RIEGO EN LA CUENCA DEL CHOTA-MIRA (SIGLO XVII)

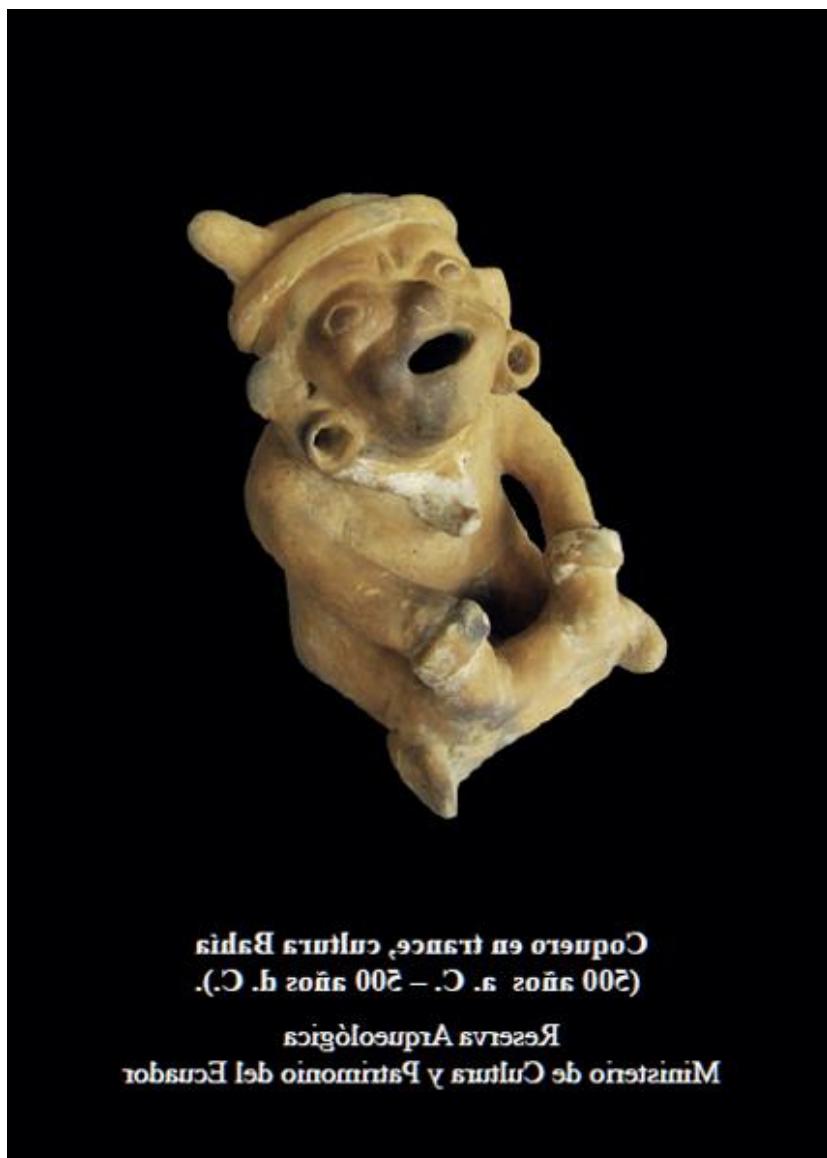
El inmenso e impresionante sistema de riego montado durante largas generaciones por los indígenas para sus cultivos de coca, algodón y ají, defendido por más de un siglo por sus legítimos dueños, pasó finalmente a manos de los hacendados tras un largo proceso de conflictividad:

Desde tiempos prehispánicos hasta 1610, en que la producción de coca y algodón aún florecían, el riego de la zona era de exclusividad de los Señoríos locales, el agua de riego para la cuenca Chota- Mira estuvo manejada communalmente y organizada por los señores naturales. Varios testigos indígenas declaran, en un pleito iniciado en 1614. "Desde cien años a esta parte que dichos indios y sus antepasados han estado en posesión y costumbres de regar las dichas su haciendas". (AHBC-I, Paquete NQ 6, 1661)39.

El agua que sirvió para el riego de los cultivos comenzó a regar otros productos de los estancieros españoles: frutales, uva, caña y la introducción de tecnología europea como molinos y trapiches que se instalaban junto a las acequias. Ejemplo de ellos es la citada gran estancia de la Concepción que poseía "tierras, trapiches, cañaverales, guertas, cocales... ganados..." (AHBC/I, CSJ, Libro]Nº 37, ff 393).

En 1648, en que cuarenta y tres Caciques se reúnen a nombre de los indígenas de los pueblos de San Pablo, Tontaqui, Cotacachi, Urcuquí, Tumbaviro, Salinas. Tulla, Muenala y a través de su gobernador y Cacique principal Don Lorenzo Ango de Salazar, efectúan una petición al Rey, oponiéndose al nuevo "repartimiento de los indios... así en esta provincia como en la Villa de Ibarra, para gañanes y ganaderos de las haciendas de los españoles (ANH-Q, Indígenas. C. 5).

Figura 6. Coquero en trance. Cultura Bahía (500 a.C.-500 d.C.). Reserva Arqueológica del Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador.



Fuente: autora.

EL RÍO Y LA CIUDAD DE “EL COCA”.

En nuestro país tenemos un río con el nombre de “Coca”, en la cuenca de este río está la ciudad con el nombre oficial de Francisco de Orellana, pero más conocida por los ecuatorianos como “El Coca”.

Noticias del río Coca encontramos en las peripecias de los buscadores de canela; los caneleros se movían entre montañas selváticas, no muy altas en el filo de dos cuencas distintas: la del río Coca y los afluentes izquierdos del Napo.

Al río que corría por el valle de la Coca, le llamaron Río Grande de Santa Ana que viene de los Quijos. Al Napo le decían el Río de la Canela hasta su desagüe en el paraje que hoy es Coca.

La población del Coca originalmente fue un sitio de “aduanillas”, cabecera parroquial del cantón Aguarico. El primer asentamiento humano denominado Coca fue de autoría de los pueblos indígenas, luego fueron apropiándose los colonos y ahora es una pujante ciudad que alberga inclusive a migrantes de los países vecinos.

El pueblo de Cocanigas

El pueblo de Cocanigas antiguo, fue un centro importante de los Niguas, muy cerca de la región de los Yumbos, está muy probablemente cerca de la unión de los ríos Mulaute y Cocanigas al norte de Alluriquín. Este pueblo en especial es considerado en el área de Santo Domingo de los Tsáchilas la antigua capital de los Tsátschelas (“Colorados”) y su hallazgo es de interés popular en aquel sector (Ronald Lippi, 1983, p. 74).

El cucayo o cucabi de las poblaciones indígenas y campesinas

Según Plutarco Naranjo (1974), coca en aymará quiere decir “comida o alimento de viajeros o de trabajadores”, una ración de coca, parece que era un *cocay*. Del aymara pasó al kichwa deformándose en *cuc...* de allí probablemente derivan otras palabras kichwas como *cucahui* o *cucayo*: fiambre, *cucayana*: hacer el fiambre”.

A nivel popular lo que nos queda del nombre de la coca son dos acepciones kichwas utilizadas para designar a la comida frugal que se

lleva fuera del hogar cuando se va a trabajar o a realizar otras actividades fuera del hogar.

Cucayu.- Nombre utilizado en la sierra central, propio de los pueblos indígenas y campesinos y que se ha extendido a la población urbana.

Cucabi.- Nombre utilizado por la población indígena de la provincia de Imbabura y norte de Pichincha para la comida frugal a comerse fuera del hogar.

LA COCA DESDE EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA: CRONISTAS, VIAJEROS Y CIENTÍFICOS

El libro *Inventario de la Coca*, de Ramiro Castro de la Mata (2003), es uno de los trabajos más completos sobre la coca, posee información desde su composición química, su simbología religiosa y la situación actual como alcaloide, pasando por el uso de los pueblos de nuestro continente visto por los primeros españoles; compuesto de varios artículos de los cuales tomamos las noticias de los españoles de contacto y de la colonia de donde referiremos la información mejor detallada escrita por múltiples autores para acercarnos a las noticias hispanas sobre la coca: el autor Castro de la Mata muy prolífico, escribe sobre la coca y afirma que Colón ya la describió. En otra oportunidad con motivo de la misma publicación se concluye con que es un “testimonio que afirma la existencia de lo que era la coca”

- La planta de la coca llegó a Europa en 1750 y fue llevada por el naturalista Joseph de Jussieu.
- La coca era la ofrenda más preciada por los indios en sus sacrificios a las huacas. (Polo de Ondegardo, Garcilazo, Murúa, Cobo Villagómez y los Molina).
- La racionalización del consumo masivo de la coca en el tiempo de los incas, lo afirman Acosta, Toledo, Murúa, Cieza, Pedro Pizarro Ondegardo y Betanzos.
- La coca, al ser un producto sagrado, fue restringida para el pueblo.
- Durante la colonia el comercio de la coca fue uno de los negocios más lucrativos. Los españoles vieron en su

cultivo una de las entradas más ricas del reino y lo aumentaron considerablemente.

- La gente foránea de los cultivos, podían resistir aproximadamente un mes, esto fue una práctica desde los incas, por eso permitieron solamente el trabajo durante 24 días al año. La ordenanza española no fue cumplida, por lo que murieron miles de personas en el cultivo de esta planta, fueron llevados gente de las zonas frías que no resistieron el clima caluroso donde se cultivaba la coca.

El cultivo y la producción de la coca

En cuanto a su cultivo Juan de Matienzo (1910, 91) describe:

de ordinario siémbrese en la misma montaña cortando las arboledas y prendiendo fuego después de secas pónese primero en almástigos. El fruto es la misma hoja y por eso no se poda, cógese un año tres veces, y aún en catorce meses cuatro.

Los mercados ancestrales y la hoja de coca

Desde miles de años atrás en la Amazonía, hasta la llegada de los españoles, la población de Hatunquijos ubicada en el camino de Papallacta a Baeza en las faldas del Antisana servía de mercado fronterizo o feria semanal a donde llegaban individuos de varias nacionalidades con sus productos para el intercambio desde los valles alto-andinos hasta los selváticos.

“Hubo en Hatunquijos, una plaza donde se intercambiaban géneros agrícolas serranos con la coca producida en los cálidos valles de abajo, hacia el río...”. “...Allí llegaban con frecuencia los vecinos del Alto Coca con sus cargas de hojas...” (Cabodevilla, 1996).

“En Otavalu hay ayllos que controlan camellones y recursos lacustres, otros que controlan algodonales, cocales y tierras de labor, etc; permitiendo un fluido intercambio complementario entre ayllos, organizado por las unidades domésticas”.

Las labores de los "yndios mercaderes" otavaleños fueron dirigidas por la administración cacical; trabajaron extraterritorialmente y con exención tributaria. Sus operaciones probablemente se centraban en los valles productores de coca, y directa o indirectamente parecen

haber alcanzado las tierras bajas tanto al este como al oeste (Salomon, 1980).

"Hacían de la pasta de la coca unas figurillas de perros y otros animales y las vendían en sus mercados..., y en esto adoran, o les sirven como a ídolos".

En la "Relación y descripción de los pueblos del partido de Otavalos" (*Relaciones Geográficas* T. I1I, p. 117) hay mención de las grandes chacras de coca y de algodón que tenían y ambos productos tenían los naturales para hacer sus trueques con sus vecinos. Lo mismo sucedía con los indios de Quilca del Ecuador (p. 125) que cogían cada tres meses la coca, y con los de Pimampiro que se consideraban ricos, gracias al cultivo de la coca que trocaban por todos los demás productos necesarios. Igualmente, los indígenas de Cuenca poseían sus plantaciones de coca.

LA COCA EN LOS INCAS Y EN EL MUNDO ANDINO

Juan de Betanzos (1880, p. 84) en su obra *La batalla de Ucovilca* dice: "Cuando el Inca Yupanqui reunió a su gente para repartir los despojos les obsequió a los caciques mandolos que se sentasen y les hizo sacar mucha cantidad de coca".

Matienzo (1967, pp. 168-169) dice:

esta preciada yerba que llamamos coca, se usaba y coxía en toda la comarca de los Andes y era manjar de los señores y caciques, y no de la gente común...y la aplicaron para el Inga y para las huacas y adoratorios... y el les repartía y daba a los que tenían cargos de los cuerpos de los ingas y al Sol y a los que él quería.

José de Acosta (1894, p. 381) dice "... en tiempo de los Reyes Incas, no era lícito a los plebeyos usar la coca sin licencia del Inca o su gobernador". En el tiempo del Inca Maita Capac, la Coya fue llamada Mama Coca por la importancia sagrada de esta planta.

Bernabé Cobo (1893, pp. 473-477) describe así:

En recogiendo la echan debajo de techado en un pieza limpia y regada, donde está una noche, y otro día la ponen a secar al sol tendida en unas esteras. Sécanse en dos o tres días, y

después la ponen a la sombra hasta que se humedezca un poco, para que no se quiebre al encestalla. Luego le meten en unos cestos largos y angostos llamados "chipas", que hacen de cañas grandes hendidas y cubren con las mismas cáscaras de las cañas, que son como badanas pequeñas y las lían en unas sogas hechas de las cortezas de un árbol llamado "pancho", que son muy correosas. Nacen de ordinario estas cañas y árboles de que se hacen las "Chipas" en las mismas tierras que la coca. Pesa cada hoja cada chispa diez y ocho libras y cuatro la chispa que viene a ser veintidós.

Ortiz de Zúñiga, en 1562, dice: "... Se detuvieron Juan de Mori y Hernando Alonso en el pueblo de nombre Pachancha que es de mitimaes yaros, son cocamayos y tiene en sus pueblos sus sementeras que se les dio el Inga".

LA COCA EN LOS MÍTOS ANDINOS

Juan de Betanzos en su obra *Suma y Narración de los Incas* (1551), 1987, refiere como en tiempos de la fundación del Imperio Inca, Mama Huaco, mujer de Ayar Oche, mató a uno de los indios que cultivaban coca, "...dio a un indio de los deste pueblo de coca un golpe con unos aylllos y matóle y abrióle de pronto y sacóle los bofes y el corazón, y a vista de los demás del pueblo, hinchó los bofes soplándolos..." el resto huyó y de ellos proceden los que benefician la coca de Gualla (p. 20).

Anónimo quechua (fin del Siglo XVI, citado por Castro de la Mata)

Dioses y Hombres de Huaro chirí (Traducción y prólogo de José María Arguedas, 1966). Es el único texto quechua popular conocido de los Siglos XVI y XVII que ofrece un cuadro completo y coherente de la mitología, de los ritos y de la sociedad en una provincia del Perú antiguo, ceremonias o su uso por indicación de los dioses en circunstancias especiales.

Sobre el origen de la coca contaban los indios del Cuzco, la leyenda siguiente:

(Antes que) estuviese como ahora está en árboles, era mujer muy hermosa y que por ser mala de su cuerpo la mataron y la

partieron por medio y la sembraron, y de ella había nacido un árbol, al cual llamaron Imaimacoca (sic) y cocamama y desde allí la comenzaron a comer, y que se decía que la traían en una bolsa, y que esta no se podía abrir para comerla si no era después de haber tenido cópula con mujer, en memoria de aquella, y que muchas pallas hanhabido y hay que por esta causa se llamaron coca, y que esto lo oyeron decir a sus pasados los cuales contaban esta fábula y decían que era el origen de la dicha coca. (Información comenzada en el valle de Yucay- el 2 de julio 1571 En: Don Francisco de Toledo por Levyllier. T. 2, p. 172, recopilado por Rostworowski).

El Dr. Naranjo aporta en el tema de la coca con la descripción de “El mito más primitivo de origen aymará” (Osborne, 1968; Pardal, 1937):

cuando los primitivos aymarás bajaron a las yungas y quemaron la selva para dedicar la tierra al cultivo, el humo fue tan denso que al subir hasta los picos más altos –el illimani y el illampu–que constituían la luminosa morada del dios Cuno (dios de las nieves, las nubes, los truenos y las tempestades) disgustó tanto a este ser divino que para acstigarlos y asilarlos de la capital, el gran Callao, levantada a orillas del lago sagrado de Titicaca, donde oficiaba el dios Huiracocha (o viracocha; ser Supremo increado), ordenó que se abriera las puertas de la tormenta (Curoca), desencadenándose la tempestad. Mas la tormenta convertida en diluvio destruyó todo: viviendas, sembradíos; todo se inundó. Los sobrevivientes se refugiaron en cuevas en los declives andinos, y cuando después de varios días pasó la tormenta y pudieron salir de sus refugios, débiles y hambrientos, probaron a comer las plantas que hallaron a su alcance y al poner en la boca y masticar las hojas de un arbusto sintieron que el hambre desaparecía, que volvía, las fuerzas y así pudieron volver al altiplano y comunicar el milagro a los sabios y viejos (auquis) y desde entonces la planta fue llamada coca y tenida por divina.

Mito de Gutierrez (1967), citado por Naranjo:

Manco-Capac el primer monarca inca, hijo del Sol, quien descendió desde la morada de los dioses para difundir su sabiduría y trajo consigo la planta divina que “consuela al afligido”, “da fuerza al cansado y sacia al hambriento” y además permite a los sacerdotes adivinar, ver el futuro y aún ver a los propios dioses.

En la historia Acerca de los Ingas, Montesinos (1882, pp. 197-198) dice:

Y cerca del origen que tuvo, seis testigos que dicen que entre los naturales se trataba que la dicha coca, antes que estuviese como ahora está, en árboles, era mujer muy hermosa, y que por ser mala de su cuerpo la mataron y la partieron por medio , y della había nacido un árbol, el cual llamaron Mama Coca o Coca Mama, y que desde allí la comenzaron a comer; y que se decía que la traían en un bolsa y que esta no se podía abrir para comerla, sino era después de haber tenido cópula con mujer en memoria de aquella; y que muchas pallas ha habido y hay que por esta causa se llamaron Coca; y que esto lo oyen decir á sus pasados , los cuales contaban esta fábula y decían que eran el origen de la dicha coca.

EL TRIBUTO DE COCA AL INCA

María Rostworowski (1967, pp. 7-61) habla de una colonia de mitmaq en Quivi (Perú), por orden de Tupac Yupanqui...Entre sus obligaciones figuraban la de cultivar las plantaciones a título de coca-camayos y cobrar tributos para el Inca. En tiempos incaicos producían estas tierras al soberano unos 150 o 160 costales de coca al año.

En la visita de Juan de Rengifo (1953, pp. 58-69) en 1571 a Guancayo, Maca y Guarayní "...preguntado que tributo daban los indios de este repartimiento de Guancayo al dicho Inca y en qué cosas y en qué cantidad y qué servicios de indios y que declarén en particular lo que daban, dijeron que cada Pachaca le daban al dicho Inga en cada un año de las pachacas de Guancayo que eran nueve...Cinco cestos de coca grandes..." .

La coca como moneda

Bartolomé de Las Casas, en su *Apologética Historia Sumaria*, se refiere al uso de la coca como moneda en el Perú, lo hace también para los indios de Cumaná (1909, 181) “... en lugar de moneda que usan es cierta yerba que llaman en su lengua coca,... Yo la he visto traer continuamente...”.

En el diccionario de Bertonio (1956, parte II, p. 198) se encuentra la voz “Quiru” para designar al mercader de la coca que va con frecuencia a los yungas. Matienzo (1967, p. 164) nos informa que “La coca es moneda de los indios de esta tierra y con ella contratan los indios entre sí, y no con plata y oro”.

Figura 7. Cajas de Ilipta y espátula confeccionadas en concha. Cultura Bahía (100-800 d.C.). Reserva Arqueológica del Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador.



Fuente: autora.

La coca como ofrenda ritual

Collapiña, Supno y otros quipocamayos

Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas (1542), 1974. Publicada también como *Relación de los quipocamayos a Vaca de Castro*, Tomo III, pp. 3-56. En esta breve relación la mención a la coca se hace en el contexto de la antigua religión: "...y de la coca porque esta fue la principal y el primer instrumento de los sacrificios y hechicerías y cosas de idolatrías y sin ella no hacían cosa, quemándola en sacrificios y ofrecimientos a los ídolos.

José de Acosta

En su obra *Historia natural y moral de las Indias*, nos cuenta:

En el Perú dáse la coca, que es otra superstición harto mayor, y parece cosa de fábula.... Usan cuando van de camino, echar en los mismos caminos o encrucijadas, en los cerros y, principalmente, en las cumbres que llaman apachitas, calzados viejos y plumas, coca mascada, que es una yerba que mucho usan, y cuando no pueden más, siquiera una piedra; y todo esto es como ofrenda para que les dejen pasar, y les den fuerzas.

Jamás les faltan ceremonias que hacer, todas dirigidas al demonio, sol, y luna, para que aquel edificio sea más fijo y durable; y en remuneración y paga que el falso ingañador (con quien muchas veces hablan), apareciéndoles en formas diferentes, les da, sacrifican animales de los más estimados que tienen, como son venados vivos, carneros de la tierra, cuies y coca, sacando a estos animales, estando vivos, los corazones, los cuales juntamente con la sangre ante todas cosas le ofrecen y luego se los comen crudos, y con la sangre untan las paredes de la casa y con maíz blanco molido y con la coca.

En el Perú usaron sacrificar coca, que es una hierba que mucho estiman, y maíz, que es su trigo, y plumas de colores, y chaquira, que ellos llaman mollo, y conchas de la mar, y a veces oro y plata, figurando de ello animalejos; también ropa fina de cumbi, y madera labrada y olorosa, y muy

ordinariamente sebo quemado. Eran estas ofrendas o sacrificios para alcanzar buenos temporales, o salud, o librarse de peligros y males.

En los eclipses de Luna y de Sol prorrumpían en clamores, pensando que estaban los astros enojados y caerían sobre ellos; tenían sus ayunos y se absténian de la sal y mascaban coca obedeciendo órdenes de sus hechiceros” (Vargas, p. 388).

Anónimo y sin fecha (¿1563-1564?)

Parecer acerca de la perpetuidad y buen gobierno de los indios del Perú (1563-1564?, Tomo III, en p. 150) se refiere su uso en adoratorios y cruces de caminos así como su empleo para aplacar el hambre, la sed y el cansancio. También la colocaban “por las puertas de la casa de un demonio que ellos llaman Pachacama en su grande oráculo quesPachacama, cuatro leguas de la Ciudad de los Reyes». Luego, dice (p. 156) “antes no eran señores de gozar de aquella yerba supersticiosa que tengo dicho que llaman coca sino sólo el Inga y agora ninguno hay ni chico ni grande que ande sin ella, en cuyo trato se han hecho y hacen ricos muchos españoles”.

Polo de Ondegardo (1916, pp. 192, 193) informa que:

Es cosa común entre los indios adorar la tierra fértil derramando en ella coca...y para el mismo efecto en tiempo de arar la tierra suelen ofrecer coca. También hazen sacrificio de... coca cuando hacen casa nueva... cuando el año es estéril por falta de lluvia o llover demasiado, suelen pedir ayuda a las huacas al sol, a la luna, ofreciéndoles sacrificios de coca.

Garcilaso (1829, p. 36) habla de las ofrendas a los dioses así: “ninguna llegaban en estimación al que se hacía de la coca, la cual le ofrecían de muchas maneras, unas veces la quemaban entera, y otras de haberla mascado”. Indica que “lo que más usaban en sus sacrificios eran animales...y la yerba que tanto estiman llamada coca”.

Molina el Almagrista dice: “No dejaré de decir que todas la veces que los indios comían coca, ofrecen al sol y si se hallan junto del fuego la echan en él por manera de adoración con gran reverencia”.

Guamán Poma (1944, pp 265-269, 271-328) cuenta que adoraban a Illapa quemando coca; al tigre otorongo (jaguar) se le ofrendaba del mismo modo. Los Antisuyos adoraban la planta de coca: "Aci mismo adoran los árboles de la coca que comen ellos y aci le llaman cocamama". Lo mismo hacía los Chinchaysuyos Collasuyos al enterrar al inca "... le enterraban con mucha baxilla de oro y plata... y le hacían abrir la boca y le soplaban con coca molida hecho polvo".

En la Relación de Fray Gerónimo de Aguilar (1897, pp. 39-50) en los ritos y ceremonias de los naturales de Cahuasqui y Quilcay la de la ciudad de Loxa utilizaban la hoja de coca.

De la Peña Begué, dice de las ofrendas: "De estas hacían sus conopas en forma de muñecos revistiéndoles respectivamente de panojas de maíz, quinua y coca (p. 292).

Cristóbal de Molina

Relación de las fábulas y ritos de los Incas (1572), Tomo I, pp 3-103, 1916: Hay...ofrecimiento a las huacas de unos cestos llamados paucarquintu "*a manera de coca*" (p. 37) y ayuno de coca por los turpuntaes, sacerdotes (p. 43).

María Rostworowski de Diez Canseco

En la obra *Señoríos Indígenas de Lima y Canta* (1978, pp. 197-264) se publica el extenso expediente compilado por Pedro de Avendaño en 1557 referente a las Encomiendas de Nicolás de Ribera. "Hacchu -la coca mascada que echan de la boca hacchucatatha -traer coca en la boca, y mascarla hacchucatatha -pegar coca mascada con las manos en las apachitas y mochaderos. Es grandisima superstición".

Observamos la costumbre de traer la coca en la boca y que era la forma corriente de ofrecerla, particularmente a los adoratorios, y para ello aplicaban lo masticado a un lugar que se quería reverenciar. También pegaban la coca o el sebo en lo alto de las peñas de la cueva donde dormían para evitar que éstas cayeran mientras descansaban. Los hechiceros, por su parte, derramaban las hojas a modo de ofrenda.

La coca como medicina

La hoja perfecta es la que después de seca, queda con su color verde, tiesa y lisa. Su temperamento es caliente y seco, con muy buena

estipticidad; mascada de ordinario, aparta de los dientes toda corrupción y negujón, y los emblanquece, aprieta y conforta. Á mí me sucedió, que llamando una vez á un barbero para que me sacara una muela, porque se andaba y me dolía mucho, me dijo el barbero que era lástima sacarla, porque estaba buena y sana; y como se hallase presente un amigo mío religioso, me aconsejó que mascase Coca por algunos días. Rícelo así, con que se me quitó el dolor de la muela y ella se afijó como las demás.

El zumo de la Coca conforta el estómago y ayuda á la digestión; quita toda la ventosidad y mal de ijada. Los polvos desta hoja, tomados de ordinario y que á dos partes dellos se eche una de azúcar, son contra el asma ó ronquera del pecho. La semilla de la Coca tomada en sahumerio, dicen los indios que estanca todo flujo de sangre de narices; y el cocimiento della, bebido con miel de abejas y yerba buena, aprovecha á la relajación del estómago y contra los vómitos.

El cocimiento de la hoja bebido de ordinario, vale contra las cámaras, deseca las llagas y las mundifica; los polvos mezclados con sal y clara de huevo, consolidan y aprietan toda fractura y disolución de hueso; y echados en poca cantidad en las úlceras, las desecan y encoran; y el mismo efecto hacen en las llagas de los disciplinantes, como el polvo del arrayán.

La descripción de sus usos medicinales

“Su temperamento es caliente y seco con muy buena estipticidad...” y la recomienda para la dentadura con ejemplos de lo que a él mismo le ocurrió, en la digestión, la ventosidad y el mal de ijada, contra el asma y la ronquera del pecho. De la semilla, como sahumerio para las hemorragias nasales y el cocimiento, con miel de abejas y yerba buena para la relajación del estómago y los vómitos. El cocimiento de las hojas “...vale contra las cámaras, deseca las llagas y las mundifica.” Los polvos para las fracturas las úlceras y las llagas. “Finalmente, entra la coca...por su estipicidad, en los vinos y cocimientos estípticos, y hace su confortación como los demás constipantes y confortantes” (Cobo, 1964). “...Comen los indios con ella la Coca. Su cocimiento con un poco de alumbre es bueno para las llagas de la boca; y tomado caliente en ayunas con alfeñique, aprovecha contra

la tos y asma y ablanda y limpia el pecho y el estómago. Allende desto, aplicado su cocimiento al rostro, quita las pecas, y si se hace con vino, quita las nubes de los ojos".

En la obra *Apologética Historia Sumaria*, López de Gómara, describe las costumbres de los indios de Paria (p. 638):

Desque llegan los muchachos a los 10 o 12 años, traen todo el día, si no es cuando beben o comen, en la boca dos bocados del tamaño de una nuez,..., son las hojas que en el Perú llaman coca, que en tanto precio, según es notorio, tanto las estiman. Estas hojas les fortifican los dientes y muelas de tal manera, que nunca en toda su vida se les pudren ni sienten dolor en ella, pero páranles toda la dentadura como una azabaja muy negra.

Garcilaso de la Vega, Inca.

Comentarios Reales (1609), 1973. En el capítulo XV del libro VIII, (pp. III 109-112) atribuido a Blas Valera, trata de la descripción de la planta, aprecio que de ella tienen los indios, uso como coqueo, usos médicos (en polvo para llagas, huesos quebrados, para sacar el frío del cuerpo, para llagas con gusanos).

La coca como augurio

Miguel Cabello Valboa (1586), 1951.

Calificado por Porras Barrenechea como "colecciónador de datos curiosos" Cabello Valboa relata la abstinencia del uso de la coca durante el duelo (p. 199), compara el uso de la coca con el del betel por los habitantes de las Indias Orientales. También se refiere a su uso como adivinadorio: "...Otros auia que en la Coca, y en el Tabaco, y en otras yervas conocían y adivinaban los futuros acontecimientos" (p. 288).

Pablo José de Arriaga

Extirpación de la idolatría del Pirú (1621), 1968 (p. 191-277). Las referencias al uso de la coca en las ceremonias indígenas aparecen a cada paso. En el cuestionario para determinar la existencia de idolatría se hacen preguntas específicas sobre uso de la coca, lo que indica la importancia que se le otorgó en relación con las prácticas mágico religiosas de la época.

Y tras aquello traen un cañuto, con un betún de tabaco molido e miel de abejas, negro, como tinta, y métenlo en la boca aquel betún, por muchas veces. Son grandes agoreros y hechiceros; y de ordinario en esta coca, mascándola y bebiéndola a sacar de la boca, miran en los palillos que se levantan y en los colores que hacen, y dicen que por allí, ven todo género de lo que quieren saber.

Murúa (1964, p. 120):

Otra especie había de sortilegios, que decían los que estaban por venir mascando sierta coca, y echauan el sumo con la saliva en la palma de la mano, y tendían los dos dedos mayores, y si caía igualmente por ambos el suceso había de ser bueno y si caía por uno solo, era malo y siniestro.

Guamán Poma (1944, pp. 154-280) dice de lo que hacían los hechiceros:

...La usaban los hechiceros para hablar con los demonios...toman zebo de carnero y coca y lo queman. Considera como vicio al decir: "no dexan el uicio el mal costumbre cin provecho porque quien la tiene la toma solo en la boca ni traga ni lo come, aunque no lo amester el cuerpo humano lo toma".

Polo de Ondegardo (1916, p. 197):

Quando oyen cantar lechuzas, búhos, buitres, gallinas y otras auesestrañas i aullar perros lo tienen por agüero malo y pronóstico de muerte, para sí o para sus hijos o vecinos, y particularmente para aquel en cuya casa cantan o áullan... Y suele ofrecerles coca... pidiéndoles que maten o dañen a sus enemigos y no a ellos.

Molina el Cusqueño (1943, p. 42)

Al escribir sobre la huaca de Huanacauri, indica que los hechiceros llamados virapiricos quemaban en el fuego coca en sus ritos, prediciendo lo que habría de suceder por ciertas señales que ellos interpretaban.

El comercio de la hoja de coca en la colonia

No había puesto valor ni tasa por autoridad pública en estos rescates (así llaman en esta tierra á estas suertes de trueques ó compras): los días de fiesta salen las mujeres á rescatar á las plazas, trayendo cada una la mercadería que tiene: unas sacan fruta, otras maíz, otras carne guisada, otras pescado, carne cruda partida en piezas, sal, coca, ají, y deste tono las otras cosas en que contratan... trueque de lo que tenían de sobra.

José de Acosta en su obra *Historia natural y moral de las Indias* dice de la obtención de la coca:

Dase la hierba o árbol que llaman coca, que tan estimada es de los indios y tanto dinero vale su trato. Como en las provincias de Méjico usan de cacao, y con ella rescatan lo que quieren. En el Perú sirve de lo mismo la coca, que es una hoja que los indios precian mucho.

Y en verdad que no es mal rato de entretenimiento para los españoles que se hallan presentes, ponerse á mirar cómo se conciertan estos contratos y trueques, en que observa esta gente un modo bien particular, Manta Cura y Matna Cora, de unos; Mama Coca ú Cuca, de otro. (Cobo, 1964).

Un mindalá en la provincia del Carchi en los 1560, disponía de grandes cantidades de "coca y chaquira" (Grijalva 1937, p. 81). La permanencia de mindaláes en Amboquí, cerca de los famosos cocales de Pimampiro, sugiere que los mindaláes seguían activos en el comercio de coca hasta bien entrado el siglo XVII (10A10 1645) (Salomon, 1980).

EPÍLOGO

Recabar información sobre la hoja de coca en las distintas publicaciones, de conocer los distintos puntos de vista en los tiempos del contacto con los españoles nos ha enseñado la compleja dinámica cultural, social y económica de la población de ese tiempo en relación a esta planta.

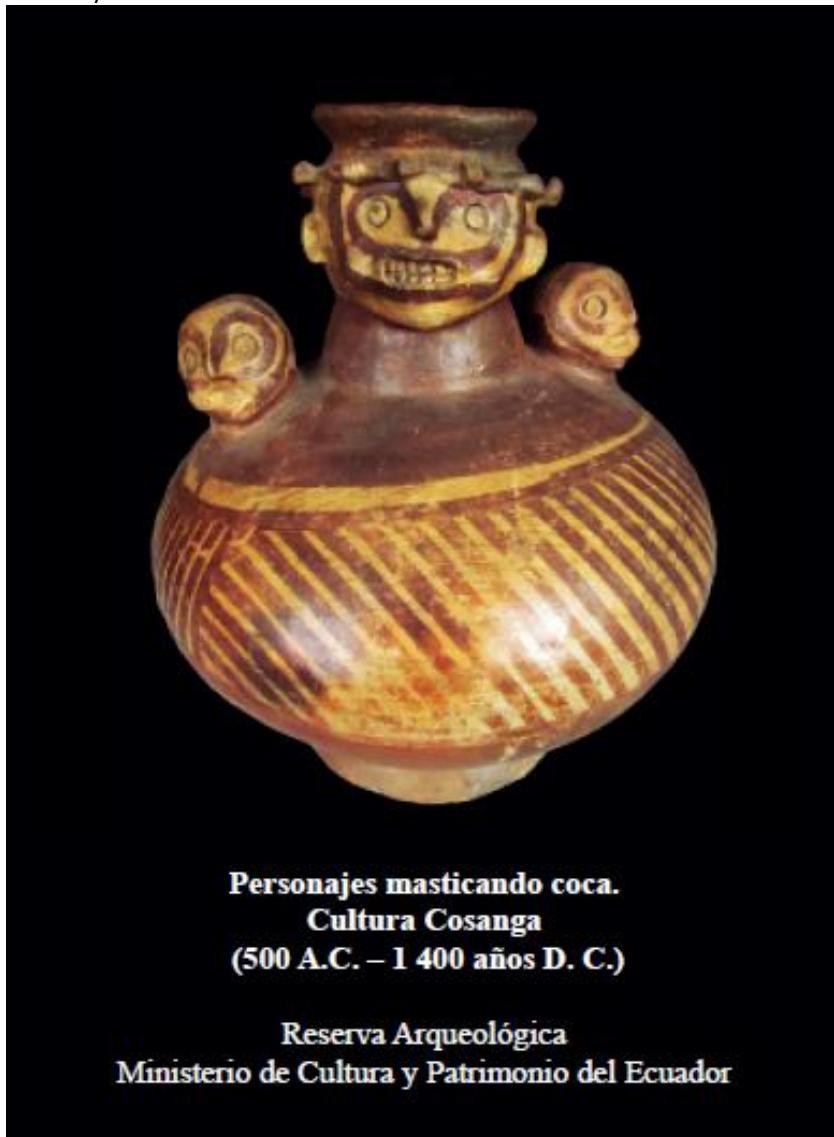
Hemos aprendido que durante los tiempos de cultura originaria desarrollada en este territorio, la hoja de coca se manejó dentro de su cosmovisión propia, con el cuidado que requiere la producción, cosecha, comercio y sobre todo y su uso ritual y restringido para la población.

Se evidencia que con la llegada de los españoles se expandió la siembra, la cosecha y el control de la misma para luego su uso; utilizada como estimulante para incrementar el rendimiento en el trabajo forzado de los indígenas, para provecho y enriquecimiento español.

Durante la preparación de este trabajo, hemos analizado el patrimonio ancestral prehispánico, bienes con representación de los coqueros y cajas de Ilipta, donde hemos tenido la oportunidad de mirar con nuevos ojos a estos bienes culturales. Reconociendo que nos indican lo esencial de las hojas de coca para las culturas milenarias del Ecuador, que entre sus características posee la vida y la muerte de los seres humanos, que manejadas para la vida religiosa ceremonial ha sido controlada durante el largo tiempo ancestral por nuestros antepasados.

Es un derecho para la ciudadanía el acceder a la información de este legado patrimonial y una obligación para todos, reflexionar sobre la hoja de coca, para tener una posición definida frente a la misma.

Figura 8. Vasija con representación de personajes masticando coca. Cultura Cosanga (500 a.C.-1.400 d.C.). Reserva Arqueológica del Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador.



**Personajes masticando coca.
Cultura Cosanga
(500 A.C. – 1 400 años D. C.)**

**Reserva Arqueológica
Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador**

Fuente: autora.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Archivo Nacional de Historia Quito, ANH/Q, Informaciones recopiladas por varios investigadores del sigo XX.
- Acosta, José de (1894[1550]). *Historia Natural y Moral de las Indias*. Madrid.
- Aguilar, Fray Gerónimo de (1897). *Relación de la Doctrina de Cauasquí y Quilca en 1582*. Relaciones Geográficas de Indias, editada por Marcos Jiménez de la Espada, Tomo II, pp. 124-127. Madrid.
- Andagoya, Pascual de (1938). *Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila en las provincias de Tierra firme o castilla de oro, y de lo ocurrido en el descubrimiento de la Mar del Sur y Costas del Perú y Nicaragua*.
- Betanzos, Juan de (1880). *Historia Natural y Moral de las Indias*. Madrid.
- Bravomalo de Espinoza, A. (2006). *Ecuador Ancestral, Ecuador Historia, Ecuador Arqueología*. Quito: Ed. Softpro S.A.
- Cabodevilla, M. A. (1996). *Coca. La región y sus historias*. Ecuador: CICAME Coca.
- Casas, Fray Bartolomé de (1909[1559]). *Apologética Historia de las Indias*. En Historiadores de Indias, Tomo I. Madrid.
- CASTELLANOS, Juan de (1944[1589]). *Elegías de Varones Ilustres de Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- Castro de la Mata, R. (2003). *Inventario de la coca*. Lima: Academia Nacional de Historia, CEDRO.
- Cobo, Fray Bernabé (1890[1653]). *Historia del Nuevo Mundo*. Notas e ilustraciones de Marcos Jiménez de la Espada, Tomo I. Sevilla.
- Cobo, Fray Bernabé (1952[1653]). *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo II. Madrid.
- Cieza de León, Pedro (1941). *Crónica del Perú, el señorío de los Incas*. Biblioteca Ayacucho.
- Constitución de la República del Ecuador (2008). Dejemos el pasado atrás, Publicación oficial de la Asamblea Nacional del Ecuador. R. O. 449, el 20 de octubre del 2008.
- Coronel Feijó, R. (1991). *El valle sangriento de los indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita 1580-1700*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Colección Tesis 4. Quito: Flacso, Abya-Yala.
- De la Peña Begué, R. (1971). El uso de la coca en América, según la legislación colonial y republicana. *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 6. Madrid.
- Dollfus, O. & LAVALLE, R. (1973). Ecología y ocupación del espacio en los Andes tropicales durante los últimos veinte milenios. *Bulletin de l'Institut Français de Études Andines*, Vol. II, No. 3. Lima.

- Echeverría, J. & Uribe, M. V. (1995). *Área septentrional andina norte, Arqueología y Etnohistoria*. Colección Pendoneros Quito: Ediciones Banco Central del Ecuador.
- Espinoza Soriano, W. (1973). La coca de los mitmascayampis en el reino Ancara. Siglo XVI. *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú*, 2. Huancayo.
- Espinoza Soriano, W. (1963). La Guaranga y la Reducción de Huancayo: Tres documentos inéditos de 1571 para la etnohistoria del Perú. *Revista del Museo Nacional de Lima*. Tomo XXII, pp. 8-80. Lima.
- Garcés, J. A. (1935). *Colección de Cédulas reales dirigidas a la Audiencia de Quito 1538-1600*. Quito: Publicaciones del Archivo Municipal.
- Garcés, J. A. (1936). *Colección de documentos Inéditos relativos al Adelantado capitán Sebastián de Benalcázar, 1535-1565*. Quito: Archivo Municipal.
- Garcilaso de la Vega, Inca (1829[1604]). *Conquista del Nuevo Mundo. Primera Parte de los Comentarios Reales de los Incas*. Tomo II. Madrid.
- Golte, J. (1970). *Algunas consideraciones acera de la producción y distribución de la coca en el estado Inca*. Expedientes del XXXVIII Congreso de Americanistas. Munich.
- González Suárez, F. (1969). *Historia General de la República del Ecuador*. Tomo I. Quito.
- Guamán Poma de Ayala, P. (1944[1611]). *Primera Crónica y Buen Gobierno "Codex Peruvianus Illustré"*. Publicada y anotada por Arthur Ponsaski. La Paz.
- Gutierrez Usillos, A. (2011). *El Eje del Universo Chamanes, sacerdotes y religiosidad en la cultura Jama Coaque del Ecuador Prehispánico*. Ministerio de Cultura y Museo de América, España y Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador.
- Jerez, Francisco de (1853[1534]). *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo XXVI. Madrid.
- Jijón y Caamaño, J. (1914). *Contribución al conocimiento de los Aborígenes de la Provincia de Imbabura en la República del Ecuador*. Madrid: Blass y Cía. Impresores.
- Juan, J. & Ulloa, A. (1918). *Noticias Secretas de América* (2 vols). Madrid: edit. América.
- Velasco, Juan de (1894[1674]). Geografía y descripción Universal de las Indias. Publicado por don Justo Zaragoza. Establecimiento tipográfico de Fortanet, Madrid.
- Machado, C. E. (1972). Género Erythroxylum en el Perú. *Raymondiana*, Vol. 5, pp. 5-101. Lima.

- Matienzo, Fernando de (1957[1567]). *Gobierno del Perú*. Edición de Guillermo Lohmann. París: Instituto de Estudios Andinos.
- Molina, Cristóbal de. (1943). *Fábulas y ritos de los Incas*. Los pequeños grandes libros (1574) de Historia Americana. Serie I, Tomo IV. Lima.
- Monardes, N. (1574). *La historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina*. Sevilla.
- Monge, C. M. (1953). La Necesidad de estudiar el problema de la Masticación de las Hojas de Coca. *América Indígena*, vol. XIII. México.
- Montesinos, F. (1882). *Memorias Antiguas Historiales y Políticas del Perú, Seguidas de las informaciones acerca del señorío de los Incas, por mandato de Don Francisco Toledo, Virey del Perú*. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta.
- Murúa, Fray Martín de. (1964[1605]). *Origen y genealogía real de los Reyes Incas*. Edición y Prólogo de Ballesteros. Tomo II. Madrid.
- Naranjo, P. (1974). EL cocaísmo entre los aborígenes de Sud América. Su difusión y extinción en el Ecuador. *Etnografía e Historia, Separata de América Indígena*, Vol. XXXIV, N°3.
- Ontaneda, S. & Espíndola, G. (2003). *El uso de la Coca en el Antiguo Ecuador*. Catálogo de exposición. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Ortiz de Zúñiga, I. (1967[1562]). *Visita de la provincia de León de Huánuco de 1562. Documentos para la Historia y Etnología de Huánuco y la Selva Central*. Tomo I: Visita de las Cuatro Guaranga. de los Chupacho, Huánuco-Perú.
- Ots Capdequí, J. M. (1967). El indio en el nuevo Reino de Granada durante la etapa histórica de la dominación española. *Revista de Indias*, año XVII, No. 67. Madrid.
- Polo de Ondegardo, L. (1916). *Informe acerca de la religión y gobierno de los Incas*. Colección de Libros (1571) y documentos referentes a la Historia del Perú. Tomo III. Lima.
- Ricketts, C. A. (1952). El cocaísmo en el Perú. *América Indígena*, XII, México.
- Rowstworoski de Diez Canseco, M. (1967). Etnología del valle Costeño durante el Tahuantinsuyo. *Revista del Museo Nacional de Lima*. Tomo XXXV, pp.7-61. Lima.
- Rowstworoski de Diez Canseco, M. (1970). Mercaderes del valle de Chincha. *Revista Española de Antropología Americana*, 5, pp. 135-177. Madrid.
- Rowstworoski de Diez Canseco, M. (1973). Plantaciones Prehispánicas de coca en la vertiente del Pacífico. *Revista del Museo Nacional*, XXXIX, Lima.

- Salomon, F. (1980). *Los señores Étnicos de Quito en la época de los Incas.* Colección Pendoneros. Serie Etnohistoria. Instituto Otavaleño de Antropología: edit. Gallocapitán.
- Santillán, F. de (1950). *Relación del origen, descendencia y gobierno de los Incas.* Asunción.
- Stothert, K. E. (1988). *La Prehistoria Temprana de la Península de Santa Elena, Ecuador: Las Vegas.* Miscelánea Antropológica Ecuatoriana, Serie Monográfica, Museos del Banco Central de Guayaquil.
- Trujillo, Diego de (1948). *Relación del descubrimiento del Reyno del Perú.* Edición, prólogo y notas de Raúl Porras Barrenechea. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Vásconez, M., Carrión, A., Goetschel, A. M. & Sánchez N. (1997) *Breve historia de los servicios en la ciudad de Quito.* Quito: Municipio Metropolitano de Quito.
- VELASCO de, Juan (1789). *Historia del Reino de Quito. Historia Antiguadrigida y dedicada al Excelentísimo Sr. Don Antonio Porlier, del Consejo de Su Majestad.* Quito: Edit. Casa de la Cultura.

RITUALES EN LAS CIUDADES ANDINAS. EXPERIENCIA DE SACRALIZACIÓN DE LUGARES DEL ESPACIO PÚBLICO DESDE EL YUMBU WAÑUCHIY AKNANAY Y KUCHI JAPIY AKNANAY EN QUITO⁵

Freddy Simbaña Pillajo
Universidad Politécnica Salesiana
fsimban@ups.edu.ec

INTRODUCCIÓN

Sentidos territoriales y abordajes

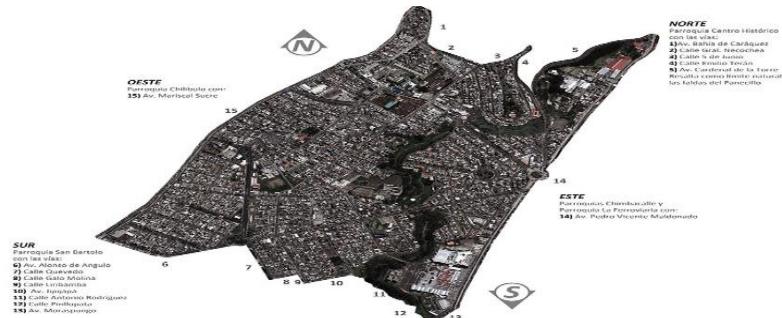
La investigación se desarrolla en la provincia de Pichincha, cantón Quito, parroquia La Magdalena y San Isidro del Inca, espacios territoriales marcados por factores sociales, étnicos, políticos y económicos, los mismos que han incidido históricamente en la conformación y proceso urbano de la ciudad y en la cotidianidad de las prácticas sociales y culturales de sus habitantes.

La Magdalena está ubicada al sur occidente de la ciudad de Quito.

Anteriormente habitada por una comunidad indígena llamada Machangarilla, pueblo dedicado a la agricultura, ganadería y a las actividades de comercio e intercambio. En 1546 dicho sector constituía una doctrina suburbana de indios organizada por los españoles (Simbaña, 2011).

⁵ El documento se enmarca en el proyecto: Caracterización patrimonial y lingüística kichwa en las Yumbadas de San Isidro del Inca y la Yumbada de La Magdalena en el Distrito Metropolitano de Quito (DMQ). Convocatoria Pública Nacional para Proyectos Artísticos y Culturales 2017-2018 impulsada por el Instituto de Fomento de las Artes, Innovación y Creatividades. El equipo técnico del proyecto estuvo conformado por Janneth Bolaños, psicóloga; Alex Panizo, antropólogo y Edgar Fueres Perugachi, lingüista.

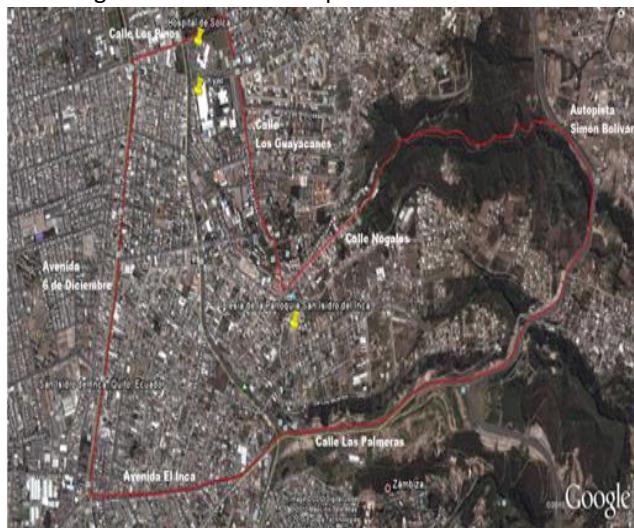
Figura1: Límites de La Magdalena.



Fuente: <https://www.pinterest.com/pin/536069161870160318/>

Al respecto, la parroquia de San Isidro del Inca está ubicada al noreste de Quito. Desde tiempos pre-Incas dicho espacio territorial utilizado para la agricultura y crianza de animales, esto debido a la riqueza mineral y fertilidad del suelo. La expansión territorial de la parroquia fue aprovechada para predio de haciendas y comunas en función de la Iglesia.

Figura 2: Límites Parroquia San Isidro del Inca



Fuente: <https://sanisidrodelinca.wordpress.com/2013/10/21/conozcamos>

El *Yumbu wañuchi aknanay*⁶ y *Kuchi Japiy aknanay*⁷ son las ritualidades de las yumbadas de La Magdalena y San Isidro del Inca, estas actividades, para Simbaña (2011), expresan diversas dramatizaciones de roles sociales y sexuales entre los danzantes. Por ello, son expresiones sancionadas positivamente en la fiesta popular (Andrade, 2007). Para Coba son la constitución de un típico ritual de inversión (Coba, 2007, p. 8), igualmente de negociaciones múltiples (Viteri, 2007). Así pues, se trata de sistemas de relaciones y prestigio en el espacio urbano quiteño.

El documento fue dividido en tres momentos: el primero, se circumscribe a la reconstrucción bibliográfica, en torno a fuentes secundarias, éstas facilitaron la contextualización y caracterización de los actores y sujetos de investigación y nos acercó a los enfoques investigativos en función de la cultura yumbo; el segundo, es de investigación-acción, se ejecutó por medio de la etnografía y trató de sintetizar las palabras o expresiones rituales; tercero, en este apartado mostramos las reflexiones finales en cuanto al proceso cultural denominado yumbadas y su realidad urbana.

Al respecto, el método etnográfico para Guerrero (2002) permite al investigador mediante técnicas cualitativas como “la observación participante, la entrevista a profundidad y la historia de vida, se pueden obtener datos descriptivos significativos para el análisis de las lógicas y sentidos de los procesos sociales” (Guerrero, 2002, p. 18).

De este modo, la investigación tuvo carácter cualitativo, mediada por técnicas propias de la antropología, la observación participante y entrevista. A través de éstas pudimos acercarnos a los integrantes de las yumbadas con la intención de comprender el sentido de la cultura yumbo en sus vidas y registrar los rituales.

⁶ Expresión kichwa: Ritual muerte del yumbo.

⁷ Expresión kichwa: Ritual atrapar al cerdo.

Yumbos en la ciudad

Figura 3: Yumbos del pueblo de Nanegal en el Distrito Metropolitano de Quito.



Fuente: Archivo FONSAL (1920)

El término yumbu proviene del idioma quichua y significa brujo. Durante la época colonial, esta palabra fue utilizada para identificar a las etnias de dos regiones completamente diferentes en su origen, lengua y cultura (Velasco, 1979, tomo III). Esta demarcación toponímica aplicaba a cualquier cultura o etnia tropical o selvática.

En tal sentido, para Jara (2007) hace 4.000 años a.C. existieron civilizaciones en los sitios donde hoy se conoce como los yumbos; pero, a causa de la erupción de los volcanes Pichincha y Pululahua, desaparecieron. Después de 400-500 años d.C., viene el segundo período de asentamiento, denominado como los yumbos⁸.

De igual forma, para Simbaña (2018) el pueblo yumbo tuvo movilidad de ascenso por los valles fluviales, hasta las llanuras y por las

⁸ Revisar en Freddy Simbaña Pillajo (2018). *La danza de la Yumbada en el barrio La Magdalena, Quito; Abya Yala.*

estribaciones de la cordillera que se hallan por encima de esas elevaciones de los andes, hasta la costa litoral ecuatoriana. Los límites septentrional y meridional del área que estamos tratando de delimitar son relativamente imprecisos y dependen, en parte, de la información que se dispone, como estudios clásicos y contemporáneos, referidos a la distribución de grupos indígenas de la Sierra y la Costa ecuatoriana. Esos estudios son los de Jijón y Caamaño (1941), Carvalho-Neto (1964), Lippi (1998), Salomon (1997), Costales (2002) y Jara (2006).

Figura 4: Tulipe y la Cultura Yumbo. Código: 930.1



Fuente:<http://www.mindomariposarionathaly.com.ec/html/historia.html>

De las evidencias anteriores, los indios yumbos del noroccidente de Quito fueron reconocidos e incorporados a la administración del Cabildo desde 1534, cuando la autoridad ejercía su gobierno en los pueblos de las cinco lenguas de la ciudad.

De la misma forma, desde los tiempos de la colonia temprana, los yumbos y su hábitat fueron descritos y analizados por innumerables cronistas, misioneros y autoridades coloniales. Es por esta razón, la imagen y representación que apareció en los diarios de viajeros del

siglo XIX, en las primeras geografías del Ecuador, como de Manuel Villavicencio y Teodoro Wolf.

Por consiguiente, debido a las erupciones del volcán Pululahua (450 a.C.) y del volcán Pichincha (1660 d.C.) los pueblos yumbos debieron abandonar sus territorios. Debido a esto, existen vestigios étnico-culturales de los yumbos, a través de rituales como la yumbada, que anualmente escenifican y dramatizan para sus descendientes, tanto del norte como del sur, de la ciudad de Quito.

Quito y su visión mono cultural

El discurso de modernidad y progreso que se propagó sobre la naciente ciudad de Quito conllevó en palabras de Simbaña (2011) a destruir el pasado (al que hay que olvidar) y sus formas de convivencia y de relacionamiento cuestionadas y negadas desde el progreso (Simbaña, 2011, p. 33). Estas ideas significaron en palabras de Kingman (2006) el control de territorios, administración de poblaciones indígenas y su mano de obra.

De este modo, para Larraín (2018) el principal obstáculo para el progreso en las sociedades de América Latina fue la idea racial que emergió hacia grupos étnicos, sobre todo indígenas y negros. Sin embargo, en dichas sociedades la propuesta se impregnó e impuso un sistema mono cultural, fundamentado en sociedades occidentales, en Ecuador, esto dio paso a la invisibilización y minimización de otros grupos étnicos, como los indígenas o afroecuatorianos. Además, para Espinosa (2012) Quito construyó una taxonomía social y moral para los diversos grupos etnoscociales a partir del criterio de decencia y cholero.

Así pues, la gente decente contenía a los ricos con linaje, identificados con la cultura; entretanto los cholos fueron los ex indios, individuos que perdieron ciertas señas externas de identificación. Debido a esto, para Espinosa (2012) la taxonomía era una suerte de desindianización y reactivación del viejo proceso de mestizaje cultural, es decir, cruzar la frontera de separación étnica entre indios y no-indios para adquirir el estatus de mestizo.

Para tal efecto, los años treinta hasta la década del sesenta del siglo pasado la ciudad trascendió un complejo proceso que Kingman (2006) denominó la ciudad moderna. En este periodo de tiempo la modernización se circunscribió a cambios tecnológicos y económicos, mismos que no conllevaron una modernidad en términos socioculturales, por ello Kingman se refirió como la modernidad temprana o periférica, es decir, se relacionó con el ornato, la especulación y el consumo suntuario.

En relación con las implicaciones, la mano de obra indígena seguía orientada a su condición racial, es decir, la sociedad quiteña siguió utilizando indígenas para el servicio personal como para el cuidado de la urbe. Por otra parte, la ciudad atravesaba por un reacondicionamiento de la vida social, misma que se completaría hacia la década del setenta y en varios aspectos hacia la década del ochenta y noventa. Sin embargo, este proceso implicó la constitución gradual de sectores sociales modernos, como el obrero (Kingman, 2006) y para la década de los noventa la conformación y surgimiento del movimiento indígena (Barrera, 2002, p. 92).

Festividad y ritos

La fiesta es una instancia para comprender las relaciones de jerarquía y los rituales, muchas de ellas están relacionadas con el ciclo anual de la agricultura y evidencian principios básicos de la cosmovisión andina. En efecto, para Bajtín “las festividades siempre han tenido un carácter esencial o un sentido profundo, han expresado siempre una concepción del mundo...han estado ligadas a periodos de crisis, de trastorno, en la vida de la naturaleza, de la sociedad y del hombre” (Bajtin, 1990, p. 14).

De este modo, Simbaña (2011) sostiene que la fiesta crea o quiere crear sociedades momentáneas, en las que interactúan personas perfectamente desconocidas hasta entonces, de ahí que, el nexo que presta la fiesta es de carácter temporal. Asimismo, establece, sanciona o renueva un compromiso entre el grupo y sus individuos.

Es así como Pujol (2006), recalca que la fiesta sirve también para que emerjan las contradicciones y los antagonismos, no siempre es una

instancia armónica y pacífica, en ocasiones la lucha y el conflicto de la cotidianidad aflora en ellas. Por ello, para Ramón (1993, citado en Simbaña 2011) la fiesta es un catalizador de una diversidad de supervivencias culturales.

Al respecto, para Borja (2016) las fiestas son instancias en las que perviven indicios de la cultura andina ancestral, como el *ayni* (reciprocidad), el *waki-waki* (prestamano), la solidaridad y la convivencia, mediados por la noción de paisajes vivos.

De las evidencias anteriores, para Borja (2016) los paisajes vivos son categorías interculturales que intentan dar cuenta de la compleja realidad de una ciudad.

Conllevan a comprender la percepción sinestésica de una ciudad como un todo unitario, que integran el conjunto de las relaciones espaciotemporales, sociopolíticas, económicas, culturales, afectivas, identitarias, simbólicas y comunicacionales; relaciones en la cual subsisten rezagos de culturas ancestrales en medio de un discurso que demanda la globalización (Borja, 2016, p. 276).

Mientras tanto, el rito para Chamorro (2011) es el medio por el cual los pueblos pueden contactarse con la divinidad, lo desconocido y lo inalcanzable. Permite que las creencias del grupo se unifiquen y se manifiesten por medio de una ceremonia religiosa y pagana, aquí se liberan de lo cotidiano y acceden a un tiempo y espacio sagrados.

Debido a esto, las funciones sociales que se puede evidenciar en el ritual de la yumbada siguiendo a Simbaña (2011) es la creación de un consciente aprendizaje, explorar sensaciones, nacimiento, peleas, confrontación, ceremonias, riesgo, purificación, agonía, sanación, muerte, resucitación y viceversa.

Figura 6: Limpieza espiritual.



Fuente: Elaboración propia

Por lo tanto, el rito para Girard (1972) integra también el acto sacrificial, es decir, mantiene una dosis de violencia y conlleva un aspecto preventivo “busca siempre reanudar con la mayor paz que conozca la comunidad, aquella que, tras el asesinato, resulta de la unanimidad en torno a la víctima designada” (Girard, 1972, p. 155).

Mientras tanto, rito de la matanza del *yumbu wañuchi* y la persecución del cerdo *kuchijapi* permite reconocerse, arrepentirse, entregarse como pecadores en la comunidad. Por otro lado, estos actos rituales urbanos posibilitan el retorno de un nuevo orden, de la normalidad y la disciplina en el grupo y comunidad (Simbaña, 2011), por ello Salomon (1992) sostuvo, la matanza del *kuchijapi* al igual que la Pasión de Jesús simboliza la salvación a través de los diezmos, primicias y conversión, es decir, representa la salvación de todos los sufrimientos y crisis económicas.

Finalmente, los trabajos de investigación relacionados a declaratorias de patrimonio intangible y lingüístico en función de las yumbadas son escasos. No obstante, la investigación de Andrade (2016) nos muestra el proceso realizado por parte de los pobladores de Cotocollao al norte de la ciudad, en función de declarar el rito de la yumbada como patrimonio intangible, proceso que finalmente dio

marcha atrás, por la posible institucionalización de la fiesta y rompimiento de las relaciones y dinámicas internas sujetas al ritual

Sacralización de lugares

Figura 7: La Yumbada en la calle.



Fuente: Elaboración propia

En la reciente investigación, Simbaña (2011), recalca:

Para la yumbada lo sagrado es real (juego, drama, matanza y vuelta a la vida) y, lo profano, es irreal (la ciudad señorial y central). El ideal de la yumbada es abolir el tiempo profano y que todo se sacralice, porque vive en un tiempo verdadero en la danza ritual (guañuchiy). Mientras más dura el tiempo y se consolida el "juego-drama", se vive la danza como algo real, para cientos de familias indígenas y mestizas en los barrios. (Simbaña, 2011).

Es así como, la Yumbada es la "traductora" entre el barrio (axis mundo) y la ciudad central (lo profano) y en tal sentido, la Yumbada dignifica sus lugares convertidos en asfalto con símbolos de religiosidad andino-amazónica y elementos totémicos y con ello pretenden olvidar a la "ciudad señorial". Aquí, la calle, las escalinatas y el asfalto constituyen el espacio vivido de Yumbada que se transforma en sagrado.

El espacio público de la ciudad se constituye entonces en una suerte de escenario, en donde aspectos de la vida privada de los sujetos –sus creencias y sus prácticas religiosas– literalmente se ponen en la calle” (Portal, 2009, p. 60).

Más aún, la estrategia simbólica religiosa de la Yumbada es una forma peculiar de apropiación y significación del espacio público, la cual consiste en la activación de la Yumbada (por parte priostes, adultos mayores, mujeres, niñez y adolescencia y habitantes de los barrios) con participación de rituales, lugares de conversación; aprovisionamiento de comida; gratuidad de frutales, bebida de chicha, peregrinaciones grupales que permiten otra manera dimensionar esos lugares de pertenencia comunitaria y memoria.

En particular, para Aramburu (2008) el problema de la concepción liberal del espacio público es que se trata de un concepto muy idealista que esconde las restricciones de acceso a los grupos menos favorecidos de la sociedad y que al mismo tiempo margina otras formas de vida pública diferentes a las dominantes (Aramburu, 2008, p. 144).

Definitivamente, las familias vinculadas a la red “Yumbadas” representan a un mismo clan o familia, auto representándose, adorándose y problematizándose con sus visiones de grupo y diferenciándose de otros sectores en la ciudad. Con sus sistemas de prestigio y poder buscan y recrean maneras de explicar, sentir, vivir, sobrevivir y morir en el Quito moderno.

Los gestores de la Yumbada, tanto al norte y al sur de la ciudad, materializan una llamativa intervención sobre la religiosidad popular y andina amazónica en el paisaje urbano, como una manera de apropiación, resguardo y protección –individuales y colectivas– que se traducen en una sacralización simbólica del espacio público y que, mediante la instauración de rituales públicos, procuran generar lugares de sentido y memoria en barrios percibidos como desordenado, violentos e inseguros en la ciudad de Quito.

Tal vez, el tejido de la Yumbada es realmente importante para la resignificación y socialización del espacio público y de la representación social. De igual modo, el uso que hace la comunidad

de éste y la manera de recuperar lugares en conflicto y prejuiciados históricamente.

Para Tuan (1997) el espacio y lugar están relacionados:

...el significado de espacio comúnmente se confunde con el de lugar. Espacio es más abstracto que “lugar”. Lo que comienza con un espacio indiferenciado se vuelve lugar en la medida en que lo conocemos mejor y le asignamos un valor. El lugar acota espacio, le proporciona límites y lo dota de materialidad particular a la comunidad. La valoración del lugar se vuelve parte integrante del mismo (Tuan, 1997, p. 6).

El barrio en sí no son paredes, ladrillos y asfalto, lo que hace que cada barrio sea único es la interacción social de sus habitantes, los vecinos o la vecindad son los que proveen una significación física y simbólica al espacio social común. Por ello, se resignifica mediante la Yumbada y deja de ser un conjunto aislado de viviendas, para convertirse en un barrio que recoge las formas, modos y experiencias de vida de sus habitantes.

En definitiva, la Yumbada mantiene una representación simbólica que trasciende históricamente en la colectividad quiteña. Frente a esto, las experiencias de los cabecillas de las yumbadas promueven, mecanismos de participación comunitaria, la apropiación y usos del espacio público en celebraciones religiosas y/o en celebraciones agrícolas son acciones que aportan a promover a largo, corto y mediano plazo los vínculos comunitarios barriales en la calle.

Yumbu wañuchi y aknanay y Kuchi Japiy aknanay en Quito

La Yumbada de La Magdalena actualmente está conformada por alrededor de 100 danzantes, el grupo etario que predomina esta entre los 8 a 70 años de edad, existe una fuerte presencia de niños iniciándose como yumbos.

Figura 8: Ritual en el espacio público.



Fuente: Elaboración propia

Paralelamente, los danzantes de la Yumbada de San Isidro del Inca aproximadamente suman 40 danzantes, el grupo etario que predomina es de 12 a 55 años de edad.

Figura 9: Yumbada del Inca.



Fuente: Elaboración propia

Así mismo, los personajes distinguidos al interior de las yumbadas son: el *yumbu umapuk* (cabecilla), *yumbu hatun tayta* o mejor conocido como Saracay, *yumbu pushak* (yumba guiadora), el tambonero o *mamaku*, el yumba gobernadora o *apuk*⁹ y el prioste. Estos roles de acuerdo con René Lugmaña (yumbo cabecilla de La Magdalena) y Carlos Males (Yumba gobernadora de San Isidro de Inca) son adquiridos hereditariamente de padres a hijos.

Figura 10: Pampamesa de la Yumbada del Inca.



Fuente: Elaboración propia

De modo que las yumbadas dramatizadas en un mundo urbano moderno, reviven el pasado ancestral de los habitantes de las citadas parroquia, acción que toma cuerpo en una nueva relación de convivencia y poder (Simbaña, 2011) en el marco de festividades netamente judeo-cristianas del Pase del Niño de la Navidad en la

⁹ Palabra kichwa que significa venerable.

parroquia La Magdalena y en la celebración de la Virgen de la Merced en el mes de septiembre, en la parroquia San Isidro del Inca.

Así mismo, el rol de madre y esposa es fundamental en las yumbadas, ellas son las encargadas de vestir, maquillar y pintar a su/sus hijos y esposos. Paralelamente, adornan y limpian las *wallka* y *shikra* que son parte de la estética de los yumbos. Prueba de ello, una madre susurra en el oído a su hijo “bailaras con fuerza y siguiendo los pasos de tu papá...gritando *charicharmozo*¹⁰...”.

Enseguida delinearé el *Yumbu wañuchiy aknanay* y *Kuchi Japiy aknanay*, además conjugaré la redacción con el registro lingüístico kichwa de las dos yumbadas.

Los yumbos de La Magdalena fueron citados el 25 de diciembre a las 7:00 a.m. a la calle Cojitambo, ubicada al sur de Quito, barrio Marcopamba, lugar para el desfile en honor al Niño Jesús de La Magdalena, mismo que terminará en la plaza central de la parroquia.

Así pues, los yumbos al arribo al barrio Marcopamba pronunciaron ¡*Kawsankichu* compañero!, varios de ellos respondían con un apretón de manos, otros se acercaban y abrazaban al yumbo. Con el grito de ¡*Sinrupi, sinrupi!*¹¹ producido por Saracay, motivó para que los yumbos se coloquen en fila para el baile y procesión.

Sin embargo, el trabajo de campo permitió observar a los adultos mayores a más de dirigir y disciplinar a los yumbos, al mismo tiempo, hacen uso de la lengua kichwa, no obstante, inmediatamente se dirigen al resto de danzantes en castellano.

¹⁰ Esta expresión propia en la yumbada de La Magdalena es voceada como *charicharmozo*, término lingüístico que se ha descifrado como *chariy chariy mozo*. Este grito se asume como sinónimo de prestar atención, estar alertas y danzar bien despierto.

¹¹ Esta expresión se utiliza para pedir a los yumbos mantener el orden y fila durante la trayectoria de la comparsa.

Figura 11: Ritual de la muerte del yumbo.



Fuente: Elaboración propia

En consecuencia, con danzas y a la voz de ¡*Puesto muyurishun...Kuska yankishun*¹²! los yumbos de La Magdalena desfilan por las calles Marcopamba, Secoya, Balzapamba, Gualleturo, avenida Mariscal Sucre y calle Viracocha, a lo largo de estas calles los pastores y duendes regalan a los asistentes caramelos, chocolates y chupetes. Asimismo, el yumbo (J. I.) gritó a sus compañeros de danza ¡*Shuyay, shuyay!*¹³, inmediatamente los yumbos lentamente bajaron el ritmo de la procesión.

Por otra parte, la misma dinámica de recorrido y visibilización ocurrió con los danzantes de San Isidro del Inca, igualmente varios personajes y roles se repiten en la yumbada.

En particular, una diferencia que llamó profundamente la atención fue la presencia de mujeres ejerciendo el rol de yumbas, mientras que, los danzantes de La Magdalena son hombres que ejercen el papel de mujeres en función de la yumbada.

¹² Expresión españiolizada que se maneja en la yumbada de La Magdalena para pedir que cambien de lugar a los yumbos danzantes.

¹³ Se utiliza dicha expresión para solicitar a los danzantes tiempo de espera, lapso que es utilizado para ordenar a los integrantes de la yumbada, entre tanto los yumbos utilizan dicho tiempo para refrescarse y arreglar sus vestuarios.

Para tal efecto, en la Yumbada del Inca mediante la yumba gobernadora encabezó la guía de danzantes. También, la voz de órdenes y disciplina para los danzantes es en kichwa y luego generaliza en castellano.

En consecuencia, las dos yumbadas fueron acompañadas con música de bandas de pueblo, familiares y amigos de los danzantes, además, otros actores de la yumbada como son: monos, capariches, yumbo mate y tambonero-pingullero.

Igualmente, con silbadores y gritos de *¡kapari, kapari wawakuna!*¹⁴ anuncianaban la llegada de los yumbos de La Magdalena al parque central de la parroquia. Varios puestos de comida asentados a lo largo de la calle Viracocha mostraba el empuje de la economía local que brinda esta festividad. Una vez ahí, los yumbos danzan por algunos minutos y sus gritos de *¡Kapari, kapari...chacharamoso!*, después fueron a la parte posterior de la iglesia de Santa María Magdalena, para hacer los preparativos del *Yumbu wañuchiay aknanay*.

Así, por ejemplo, el ritual de la matanza del yumbo es una representación de traición entre pueblos, así nos confirma el yumbo (L. Q) "...es cuando la yumba le traiciona al yumbo, aquí muere una yumba y mata el cabecilla mayor..." (Quishpe, 2017). Luego, una vez consumada la traición entre el yumbo y la yumba a sus respectivas parejas, el yumbo traidor huye ante su acción y se esconde entre los yumbos, quienes los esconden para evitar el enfrentamiento entre el cazador y el traidor, sin embargo, el yumbo fue aprisionado y llevado al centro de la plaza.

Por otro lado, el ritual de la matanza para los yumbos de San Isidro del Inca es una representación de venganza y daños, así nos relata (C.M) "la matanza quiere decir, el yumbo convertido en puerco entra en la hacienda de un compañero a dañar, a estropear lo que ha cosechado, por eso el yumbo o dueño de la hacienda va en busca del puerco para matarlo..." (Males, 2018). En efecto, frente al daño

¹⁴ Es un grito que proviene desde los cabecillas de la yumbada y al unísono los danzantes contestan Charicharmozo, lo cual se ha interpretado como chariy chariy mozo.

provocado por el puerco, éste huye y se esconde entre la yumbada, sin embargo, es detenido y llevado al centro de la Yumbada.

Figura 12: Ritual la persecución del puerco.



Fuente: Elaboración propia.

Por otra parte, entre los danzantes de La Magdalena con los gritos de “*Chutariy, chutariy*”¹⁵ accionó el despliegue dinámico de la yumbada, la danza aceleró el ritmo de baile como augurio a la violencia pública que se avecinaba. En tal sentido, el cazador simulaba asesinar con su lanza al yumbo traidor, una y otra vez la chonta aparentaba ingresar en la espalda de R. L, quien hizo el rol de yumbo traidor o *wañuchiyy*. De este modo, se desarrolla la matanza con las lanzas alzadas al unísono del grito ¡*Chunta hawachiy!*!¹⁶

¹⁵ Palabra kichwa interpretada como abrete, ábrete. En la yumbada de La Magdalena esta expresión se utiliza para que los yumbos corran o aceleren el paso en la comparsa.

¹⁶ Esta expresión indica alzar las chontas, puesto que, la lanza es el arma de los yumbos para defenderse no solo de lo material, sino también, espiritual, por lo tanto, alzar la chonta demuestra el poder y la valentía de los yumbos.

Debido a esto, los yumbos más adultos se acercaban al cuerpo sin vida del yumbo *wañuchiy*, por un reducido tiempo danzaron a su alrededor. Finalmente, juntaron el cuerpo para levantarla y llevarlo ante los priostes. No obstante, el resto de la yumbada danzaba con energía y vitalidad, asimismo, auguraban el momento mágico que se aproximaba. Es así como los *aya uma*¹⁷ atraparon al yumbo cazador y llevaron ante los priostes el cuerpo del yumbo traidor. Para concluir, pidieron al yumbo “Saracay” que reviviera al yumbo muerto y ajusticiado.

Por otro lado, los disfrazados de monos en la yumbada de San Isidro del Inca frente a la muerte del *kuchijapiy* tuvieron un rol fundamental. Por ello cubrieron el cuerpo sin vida del puerco ajusticiado con una manta blanca y en la mitad forman un falo, alrededor de este iniciaron una parodia de erotismo. Debido a esto, comenzó el juego con el cadáver hasta que sea resucitado. Para concluir, pidieron al yumbo cazador que reviviera al “puerco” ajusticiado.

En consecuencia, las hierbas, el licor y las lanzas se conjugaron en el *pichayhampi*¹⁸, es decir, los conocimientos ancestrales y las plantas medicinales, consideradas símbolos sagrados renacen a las dos yumbos, *Kuchijapiy* y *Yumbu wañuchiy*. En tal sentido, una vez de pie los yumbos sacrificados alzaron los brazos y se abrazaron mutuamente entre el cazador y la víctima. Debido a esto, el acto del abrazo fraternal permitirá nuevamente a danzar con los yumbos los próximos años.

Por consiguiente, la yumbada recibió al nuevo yumbo retornado del cielo con el grito de ¡*Tushuriy*¹⁹, *tushuriy!* Así es como, entre risas, lágrimas y abrazos los yumbos siguen bailando. En efecto, minutos después las yumbadas terminaron su participación en la festividad religiosa.

¹⁷ Literalmente este término significa: cabeza de diablo.

¹⁸ Es una palabra que demanda dar inicio al ritual de la resurrección, acto en el cual se emplean plantas naturales o medicinales consideradas sagradas.

¹⁹ Expresión utilizada en las yumbadas para pedir a los yumbos que empiecen a bailar, también se utiliza para pedir a los yumbos bailar con la misma energía con la que se empezó a bailar.

CONCLUSIONES

El *Yumbu wañuchi y aknanay* y *Kuchi Japiy aknanay* tanto en La Magdalena y San Isidro del Inca y sus manifestaciones tuvieron evidente conciliación étnico-cultural-religioso. Además, son espacios simbólicos construidos con distintas relaciones de participación dentro del espacio urbano y festivo. Además, lugares donde renacieron distintas identidades, acción que permitió cohesionar momentáneamente a la sociedad y al barrio.

La resignificación del espacio público de la *yumbada* conformada por gestores hombres y mujeres generan nuevos modelos de gestión barrial, encaminados al fortalecimiento de la identidad barrial apuntaron a la valorización territorial y memoria de la ciudad de Quito.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, J. (2003). Identidades en el Ecuador. Un balance antropológico. En *Antología. Ciudadanía e identidad* (pp. 83-142). Quito: Flacso.
- Andrade, S. (2016). La construcción del discurso sobre patrimonio inmaterial y las políticas culturales en el Ecuador. *Revista PUCE*, 102, 3-34.
- Aramburu, M. (2008). Usos y significado del espacio público. *ACE: Architecture, City and Environment = Arquitectura, Ciudad y Entorno*, 143-151.
- Bajtin, M. (1990). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza Universidad.
- Balandier, G. (1969). *El poder en escenas De la representación del poder al poder de la representación*. Buenos Aires: Paidos.
- Barrera, A. (2002). El movimiento indígena ecuatoriano: entre los actores sociales y el sistema político. *Nueva sociedad*, 90-105.
- Basabe S., S. (2012). *Sistema de información, de administración y gestión de justicia para la seguridad ciudadana en el Distrito Metropolitano de Quito. Estudios de seguridad ciudadana 2010-2012*. Quito: Observatorio Metropolitano de Seguridad Ciudadana DMQ.
- Borja, K. (2016). Criar paisajes vivos, una manera de aprehender y (re) pensar la ciudad. *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo*, 9(18), 276-291.
- Borja, X. & Calderón, E . (2013). *Análisis semiótico del rito de la Yumbada de Cotocollao*. QUITO: UPS.
- Costales, P. P. & Costales Samaniego, A. (1983). *Los señores naturales de la tierra*. Texas: Xerox.
- Chamorro, D. (2011). *El Patrimonio inmaterial, parámetros para una declaratoria de patrimonio cultural inmaterial de la nación. Estudio de caso: La Yumbada de La Magdalena*. Quito: Universidad Internacional SEK.
- Eleade, M. (1972). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Madrid: Alianza Editorial.
- Escobar, M. (2015). *Urbanización y afectación a las relaciones de convivencia entre nuevos y antiguos habitantes: el caso de la Parroquia San Isidro del Inca*. Quito: Flacso.
- Espinosa, M. (2012). *El cholero y la gente decente. Estrategias de blanqueamiento y mestizaje en Quito. Primera mitad del siglo XIX*. Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio.
- Espinosa, M. (2012). *El cholero y la gente decente. Estrategias de blanqueamiento y mestizaje en Quito. Primera mitad del siglo XX*. Quito: Abaya Yala.
- Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.

- Goffman, E. (1995). *Estigma La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Guerrero, P. (2002). *Guía etnográfica. Para la sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de las culturas*. Quito: Abaya Yala.
- Guerrero, P. (2002). *Guía etnográfica. Para la sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de las culturas*. Quito: Abya Yala.
- Hammersley, M. & Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. España: Paidós.
- Kingman, E. (2006). *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito: Flacso.
- Lacarrieu, M., Carman, M., & Girola, M. (2009). Mónica Lacarrieu, María Carman. *Cuadernos de Antropología Social Nº 30*, pp. 7–16.
- Larraín, J. (2018). *Modernidad e Identidad en América Latina*. Recuperado de <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2013/01/130115.pdf>
- Males, C. (23 de marzo de 2018). Ritual de la Matanza. (F. Simbaña & A. Panizo, Entrevistadores)
- Murra, J. (1978). *La organización económica del Estado inca*. México: Siglo XXI.
- Portal, A. M. (2013). El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios en la Ciudad de México. *Alteridades*, 23, 53-64.
- Portal, M. (2009). Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación en la ciudad de México. *Cuadernos de Antropología Social Nº 30*, pp. 59–75.
- Pujol, A. (2006). Ciudad, fiesta y mundo contemporaneo. *Estudios Sociales y humanísticos*, 2, 36-49.
- Quishpe, L. (23 de diciembre de 2017). Significado de la matanza. (F. Simbaña, & A. Panizo, Entrevistadores)
- Rodríguez, F. (2004). Modernidad e identidad cultural en América Latina. *Káñina, Revista de Artes y Letras*, 237-255.
- Salomon, F. (1980). Las Llajtakuna. En F. Salomon, *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas* (págs. 103-141). Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio.
- Salomon, F. (1992). La "Yumbada"; un drama ritual quichua en Quito. En E. Kingman, *Ciudades de los andes. Visión histórica y contemporánea* (págs. 457-480). Quito: CIUDAD.
- Silva, A. (2014). *Imaginarios, el asombro social*. Quito: Universidad Externado de Colombia.
- Simbaña, F. (2011). *La Yumbada de la Magdalena y su violencia ritual*. Quito: Flacso.

Tuan, Y. F. (1997). *Space and Place: The Perspective of Experience.* Minneapolis: University of Minnesota.

UNESCO. (2017). *Aportes para la consolidación de la política pública sobre el patrimonio cultural inmaterial del Ecuador.* Quito: UNESCO.

FONDOS DOCUMENTALES

(AMQ) Archivo Histórico Municipal de Quito

AHMQ 1934 Libro Primero de Cabildos de Quito. Tomo I. Publicaciones del Archivo Municipal. Quito.

AHMQ 1934 Libro Primero de Cabildos de Quito. Expediente de señalamiento de tierras. 1800-1815 Publicación del Ilustre Cabildo de Quito.

AHMQ 1943 Libro Primero de Cabildos de Quito. Oficios y Solicitudes dirigidos al Presidente del Consejo Señalamientos de estancias para algunos conquistadores y de ejidos al norte y al sur de la villa. Tomo 1800-1815.

AHMQ 1941 Libro de Proveimiento de Tierras, cuadras, solares, aguas, etc. Por Los cabildos de la ciudad de Quito 1583–1594. Quito

AHMQ 1993 Actas de Cabildo Colonia San Francisco de Quito de 1658 a 1663. Quito.

LOS MONTÍCULOS EN CAMPOS DE CAMELLONES, NORTE DEL ECUADOR

Francisco Germánico Sánchez Flores

Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Ecuador

INTRODUCCIÓN

El presente estudio se centra en analizar y comparar lo obtenido de los montículos en las excavaciones realizadas en las ex haciendas Tajamar y La Tola en el sector de Cayambe por Villalba (1997) y en la ex hacienda La Vega en dos oportunidades, una en 1997 por Bolaños *et al.* y otra en 2016 por Sánchez. Ahora con denominación de La Rinconada 3 Sector Noroeste.

Una de las situaciones que tienen en común, es que estos montículos se encuentran en campos de camellones, ~~por lo que~~ el propósito fue investigar la relación que existía entre ellos, para lo cual era necesario revisar con detenimiento lo que se encontró en cada uno, tomando en cuenta que la hipótesis planteada estaba orientada a que los montículos sirvieron para realizar ceremonias.

De antemano se conocía que: a) La sociedad Caranqui fue agroalfarera, b) Los montículos pertenecen a la época de Integración Tardío (1250 d.C.-1525 d.C.) y c) Como sociedad andina las festividades estaban alrededor del calendario agrícola.

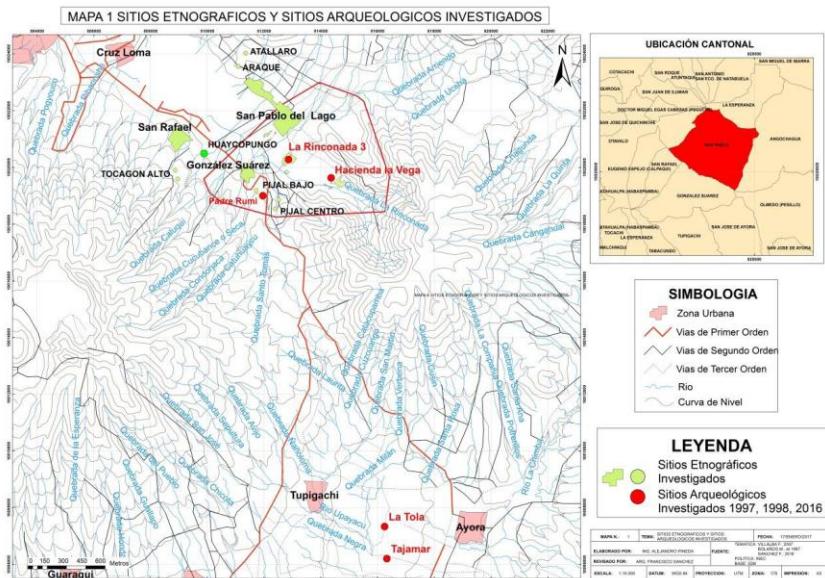
Hay estudios formales sobre tolas y montículos en otras zonas demostrando características espaciales y contextuales, pero no se han realizado ni estudios comparativos ni reinterpretación de investigaciones anteriores.

Se plantean tres fases de investigación: una primera bibliográfica que localiza los estudios realizados, en los que se identifica objetivos, rasgos y objetos; una segunda de tipo comparativo en la que se trató estratos, objetos y espacios y una última relacionada a la reinterpretación de estos estudios con el sitio La Rinconada 3.

El estudio determina que los montículos sirvieron para ceremonias y que en ellas se realizaron rituales en los que se depositaron ofrendas, utilizando objetos no alóctonos.

Ubicación de los sitios donde se registraron los montículos excavados

Figura. 1 Sitios arqueológicos excavados



Fuente: IGM, INEC modificado por Sánchez (2016)

Investigaciones de los sitios Ex hacienda la Tola, Tajamar y La Vega

Las excavaciones en el sitio de la ex hacienda La Tola se realizaron con el objeto de conocer la función y las características estratigráficas de los camellones, en un muro interior y dos montículos. Para el presente estudio solamente se consideró las excavaciones efectuadas en los dos montículos.

En la ex hacienda Tajamar se hizo excavación en un área con evidencias de restos cerámicos, con el propósito de determinar la funcionalidad y la situación ocupacional (Villalba, 2007) excavación que se tomó en cuenta para este trabajo.

En la ex hacienda la Vega se efectuaron excavaciones de un camellón, un montículo y una tola con rampa. El camellón se excavó para determinar construcción y estructura interna del mismo, mientras que la tola y el montículo se excavaron para determinar secuencia ocupacional (Bolaños y Moreira, 1997). Para esta investigación se consideró el montículo.

Contextos y ocupaciones: estratos, rasgos y objetos

Ex hacienda La Tola

En el montículo 1 hay tres estratos, definiéndose el E2 como un basural, que tiene 65 cm. de ocupación y está conformado por cerámica, lítica y carbón vegetal en cantidades importantes. Este relleno está sobre el canal del camellón. En este rasgo se recuperó una vasija completa y cuatro siluetas, además de nueve bordes diagnósticos que corresponden a diferentes formas.

El investigador concluye que la cerámica, la lítica y el carbón vegetal podrían haber sido parte de un basural que fue utilizado posterior al abandono del camellón. En esta concentración se recuperó importante material de cerámica compuesta por una vasija completa y cuatro siluetas, además de nueve bordes diagnósticos que corresponden a diferentes formas. El análisis morfo-funcional determinó formas de ollas globulares de contorno compuesto con cuello alto trapezoidal, cuencos, platos, cántaros; además el investigador distingue tres tipos de acabado superficial en la cerámica: alisado natural, baño de engobe ocre y pulido en líneas sobre engobe rojo (Villalba, 2007). En cuanto al material lítico se localizaron nódulos de basalto. El arqueólogo concluye que este conjunto de vasijas se relaciona a la preparación de alimentos y bebidas que probablemente cumplía una función secundaria como ofrenda o basural (*Ibid.*).

En el montículo 3 de la Unidad 1 se definieron 5 estratos hasta los 275 cm., de los cuales solamente el E1, que va hasta los 120 cm. bajo superficie, tiene cerámica, carbón y lítica. En la Unidad 2 se definieron dos estratos, de los cuales solamente el E1 contenía material cultural; en este se determinó el Rasgo 6 de la Unidad 1 que contiene

cerámica, carbón y lítica. En este rasgo se encontraron además: 86 tiestos, un fragmento de base, un fragmento de obsidiana, dos fragmentos de basalto, tres manos de piedra de moler y dos cantes rodados.

En la unidad 1, en el E1, hay una concentración de fragmentos de cerámica dispuestos en forma circular y todos colocados de filo en posición vertical invertido, es decir boca abajo. Debajo de esta vasija aparece un fragmento de mano de piedra de moler y luego otra vasija similar a la anterior orientada de Norte a Sur con la boca hacia el norte. El informe señala que una vez construido el montículo estas vasijas fueron puestas de acuerdo a los estratos estudiados. Se registraron 266 fragmentos de cerámica, veinte bordes de los cuales tres son diagnósticos, dos bases, un caracol pequeño, cuatro lascas de obsidiana, once fragmentos de basalto, seis posibles percutores y tres manos de piedra de moler (*Ibid.*). La cerámica encontrada se asocia a ollas esferoidales con cuello trapezoidal y con acabado de baño de engobe rojo. En la Unidad del montículo 2, se localizaron 41 fragmentos de cerámica, posiblemente asociados al período Tardío, estos tienen acabado pulido sobre engobe rojo (*Ibid.*).

Ex hacienda Tajamar

La única unidad excavada fue de 1,5m. x 1,5m., que se ubicó en la esquina Suroeste de la hacienda, a 20 metros al Este de la única tola que existe actualmente. Se determinó un solo estrato cultural, con dos secciones, una en la que el suelo estuvo removido con material cultural disperso (200 fragmentos de cerámica aproximadamente) hasta los 40 cm. de profundidad y una segunda sección con suelo sin remoción, la presencia de fragmentos de cerámica disminuye considerablemente y empiezan a aparecer cerámicas enteras, entre los 50 cm. y 110 cm., y define íntegramente la disposición y forma de un conjunto de vasijas de cerámica completa e incompleta con fractura y sin fractura, recuperando 16 vasijas enteras, dos siluetas completas y tres fragmentos grandes de bordes con puntos característicos; además de los 1.365 fragmentos de cerámica en todos los niveles excavados (*Ibid.*).

El estrato tenía dos depósitos, el uno con suelo removido y con fragmentos de cerámica que va desde la superficie hasta los 40 cm. bajo superficie y el otro con suelo no removido hasta los 110 cm., donde se define un conjunto de vasijas de cerámica, recuperándose 16 vasijas enteras entre otros fragmentos de cerámica.

Sobre los objetos encontrados, el autor menciona que en la parte superior hasta los 50 cm. aparecen varios fragmentos de cerámica, pero a partir de esta profundidad se define un conjunto de vasijas de cerámica completa e incompleta con fractura y sin fractura, colocadas intencionalmente en un aparente orden y también unas sobre otras (Villalba, 1997). El análisis permitió definir ocho categorías morfo-funcionales: ollas globulares de cuello medio trapezoidal, ollas globulares de cuello corto y base anular, ollas globulares de cuello corte y base convexa, ollas trípodes, cuencos, compoteras y cántaros.

Ex hacienda La Vega

En el montículo se realizaron tres unidades. La primera unidad en la parte más alta del montículo; la segunda hacia el sureste de la primera y la tercera al interior del montículo dos metros hacia el Este de la segunda, esta última con la finalidad de determinar la secuencia de evidencias arqueológicas, en este caso un muro construido quizás para retención de agua. Además de estas unidades, se excavó un pozo de sondeo de 1m² en el Noreste del montículo para establecer fases de construcción (Bolaños y Moreira, 1997).

Con respecto a la cerámica, se realizó el trabajo de laboratorio involucrando a todos los estratos como que todos estuviesen en un solo momento o pertenecían a un evento cultural, por lo que el estudio cerámico es general, tal como se demuestra en el informe. En relación a las formas cerámicas, son con y sin engobe rojo y con presencia de las formas típicas del conjunto local como ollas globulares y semi globulares para almacenamiento, trípodes, platos, cuencos, compoteras, ánforas o botijuelas, pondos, figurines y torteros. Con respecto a objetos de hueso, se localizó un fragmento de flauta de hueso. En lítica un artefacto de piedra tipo mortero. Además, se tiene la presencia de cerámica Cosanga o Panzaleo con

decoraciones de pintura roja y negra, evidencias que arqueológicamente para el caso forman parte del período de integración (*Ibid.*).

Interpretación de los sitios por los investigadores

De acuerdo a lo encontrado en la ex hacienda La Tola, la llanura húmeda estuvo habilitada a la actividad agrícola intensiva mediante la construcción de camellones y más elementos en los que se incluye montículos. El investigador menciona que en el Montículo 1 cumplía una función secundaria como ofrenda o basural y era un complemento para la producción agrícola; mientras que en el Montículo 3, localizó dos concentraciones de cerámica, una de ellas con vasijas superpuestas; es de notarse que estas dos están con orientación hacia el cerro Pamamarca y al nevado Cayambe, suponiendo que el montículo servía para una función ritual (Villalba, 2007).

En relación a lo encontrado en la ex hacienda Tajamar, Villalba (2007) dice que posiblemente existieron sitios de almacenamiento como el caso de este, en el que se encontró un conjunto cerámico de 16 vasijas enteras con un aparente orden intencional.

En la ex hacienda La Vega se excavó un montículo y una tola con rampa y los investigadores señalan: aunque no se tiene evidencias completas de viviendas existe un conglomerado habitacional en los montículos evidenciado por grandes cantidades de restos de cocina: fragmentos cerámicos utilitarios con restos de hollín, carbón, huesos animales, granos de maíz y otros (Bolaños y Moreira, 1997).

Hay una ocupación continua en el sitio ex hacienda La Vega, no así en los sitios ex hacienda Tajamar, ex hacienda La Tola y Tajamar, que tienen un solo estrato ocupacional.

Por lo indicado, se podría considerar que el Montículo 1 y Montículo 3 de la ex hacienda La Tola y ex hacienda Tajamar son ocupaciones tardías del período de integración, sin tener estratos con ocupaciones tempranas, no así el montículo de la Vega, que tiene varias ocupaciones sucesivas haciendo presumir que se trata de

ocupaciones tempranas y tardías correspondiente al mismo período de Integración.

De acuerdo a los objetos encontrados en los montículos 1 y 3 de la ex Hacienda La Tola, correspondería a un basural de un sitio habitacional, pero por la ausencia de huellas de poste no localizadas esto pertenecería posiblemente a un sitio ceremonial. Similar situación ocurriría con el sitio Tajamar, los objetos encontrados en este sitio solamente corresponderían a la ofrenda de un ritual, por la colocación de los objetos de cerámica en un espacio no apto para ser habitacional (parte lateral de la tola).

Sitio la Rinconada 3

Con la finalidad de comparar lo encontrado en las ex haciendas Tajamar, la Tola y La Vega, se describe lo efectuado en la Rinconada 3, por este investigador en el año 2016.

Se efectuaron excavaciones en el centro de un montículo y en las esquinas y bordes de la chacra con la finalidad de evidenciar ritualidad en campos de camellones. Se excavaron cuatro unidades, que corresponden a 11.50 m².

Para determinar la ritualidad, se utilizaron los parámetros que Renfrew y Bahn (1993) establecen sobre contextos, materiales y actividades, así: 1) La captación de atención en la que hay sitios inmuebles y muebles como bancos, altares y restos arqueológicos iconográficos, 2) La zona fronteriza entre este mundo y el otro que pueden estar dentro o fuera de una arquitectura; al agua y al fuego como elementos principales de las ceremonias, 3) Participación y ofrendas relacionadas a los rezos y reverencias en los que incluye bailes, música y estimulantes y que la comida y bebida puede ser utilizada para consumo, quemada o colocarla en el sitio escogido; en ocasiones sacrificios de animales o de humanos y 4) Los sitios especiales para colocar la ofrenda. Parámetros demostrables por los rasgos que evidencien temporalidad corta y posición de los objetos de forma intencional.

La calidad de información del dato del montículo es superior a la información que se obtuvo de las esquinas, por cuanto los

camellones fueron y son modificados constantemente, porque estos tienden a desconfigurarse; entonces, hubo transformaciones profundas en época pre Inca, Inca, Colonial y Republicano, sin embargo, quedan testigos (cultura material) de la utilización de los espacios centrales, esquineros y laterales durante la época de integración tardío.

El material cultural fue recuperado y registrado, incluyendo muestras de suelo con el propósito de analizar la presencia de macro y micro restos para identificar los alimentos consumidos y los que se utilizaron como ofrenda.

En el laboratorio se trabajó en: inventario del material obtenido en formularios pre diseñados; determinación del material diagnóstico, no diagnóstico y hallazgos especiales, aplicando normas establecidas; estudio morfo-funcional de cerámica y lítica para determinar tipos, aplicando Geneste (1991) y Shepard (1980); comparaciones de cerámica y lítica de La Rinconada con otros grupos definidos de la cultura Caranqui y estudio botánico para identificar las especies comestibles utilizadas.

En el sitio La Rinconada 3, se evidenció:

- a) Un montículo preparado para la ceremonia, construido en una sola época, porque los depósitos denotan el mismo contenido excepto la arena en el Depósito 2, por exposición a la superficie por mayor tiempo,
- b) El fuego se evidencia en los seis rasgos de la Unidad 1, Depósito 2 a través del carbón, asociada a la comida y a la presencia de dos figurillas de cerámica en el rasgo más grande, rasgos que fueron definidos como fogones, determinándose presencia de material cultural ritual;
- c) En la Unidad 4, Depósito 2, esquina Noroeste de la parcela, se evidenció un rasgo extenso en sentido vertical y horizontal con lítica utilizada y quemada, en contexto con carbón y algunos tiestos, lo que demuestra que estuvieron expuestos al fuego por actividad humana;
- d) En la unidad 3, en la esquina Suroeste, Depósito 3, se localizó carbón, tierra quemada y cerámica confirmando que hubo actividad humana relacionada al fuego.

También se realizó un trabajo etnográfico en las comunidades de las parroquias de González Suarez, San Rafael de la Laguna y San Pablo del Lago, con el objetivo de interpretar mejor el dato arqueológico. En el estudio etnográfico se realizaron 13 entrevistas a informantes clave, cinco del sector de comunidades Cayambis y ocho de Otavalos. No se ejecutaron en el mismo número porque los Cayambis fueron más explícitos en sus versiones.

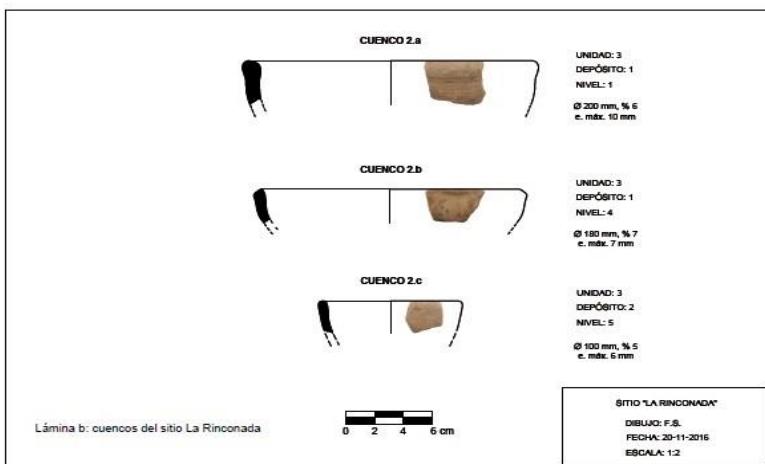
En el trabajo etnográfico se obtuvieron ceremonias de matrimonio, el *huasipichay* y las *mingas*; las fiestas autóctonas como el Coraza, los Pendoneros, y las fiestas andinas de la siembra y la cosecha presentes en el *paukar raymy*, *inty raymy*, *cuya raymy* y *capak raymy*. En cada una de estas se encontraron rituales que todavía perduran a pesar de las conquistas Inca y española.

La contrastación de lo etnográfico con lo arqueológico concluyó que en los rituales, los objetos y la comida son los mismos que utilizaron los Caranquis y las que utilizan los Cayambis y Otavalos; y que los espacios ya no son los mismos porque los predios con camellones pasaron a propiedad de los españoles en un principio y a los criollos posteriormente. Se definieron espacios, objetos y comidas utilizados en los rituales por los Caranquis antiguos y por los Cayambis y Otavalos actuales (Sánchez, 2017).

La cerámica

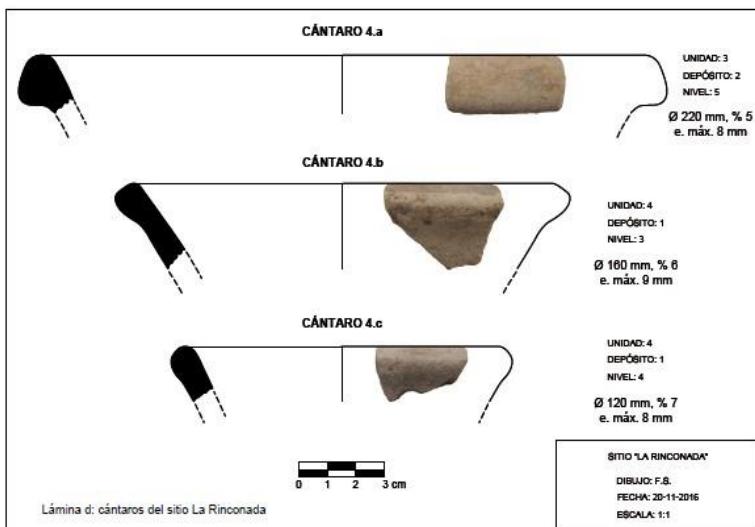
En las unidades 3 y 4 de los vértices de la parcela Suroeste y Noroeste, se localizaron bordes que pertenecieron a tres tipos de cuencos (figura 2), a tres tipos de cántaros (figura 3) a un tipo de plato (figura 4) y a un tipo de olla (figura 5).

Figura 2. Cuencos



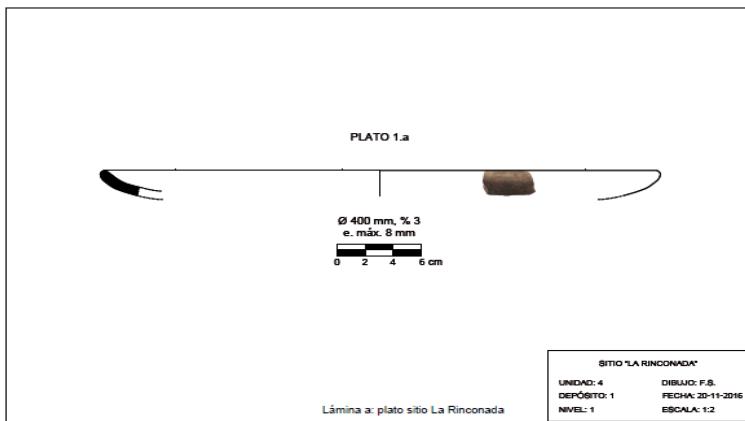
Fuente: autor

Figura 3. Cántaros



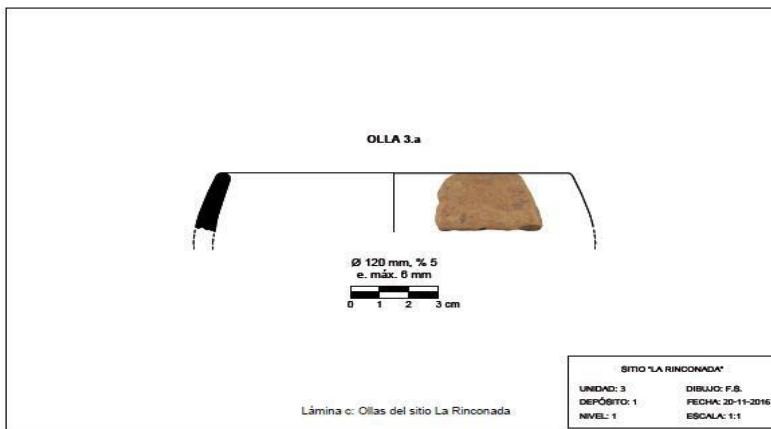
Fuente: autor

Figura 4. Plato



Fuente: autor

Figura 5. Olla



Fuente: autor

En relación a los acabados, se determinaron algunas categorías como burdo, pulido y alisado y en los decorados engobe rojo, café y negro.

Este material localizado en las esquinas del predio, son similares a los encontrados por Bray (2003) cuando hizo la clasificación de la vajilla Caranqui para el período Tardío y por el material encontrado por

Athens (1980) en Socapamba, pero este mejor conservado que en La Rinconada 3.

En resumen, no hay bordes que hayan pertenecido a platos, vasijas y cuencos en el centro del montículo, por lo que posiblemente no se está utilizando cerámica para rituales en el centro. Esto se localizó en las unidades 3 y 4 ubicado en los vértices de la parcela, demostrando actividades con cerámica. Estas formas son similares a las encontradas por Bray (2003).

En el caso de las dos figurinas antropomorfas de cerámica, una tenía huellas de hollín; las cabezas de ambas en forma de T. Debido a la erosión y a un trabajo poco consistente, no se aprecia engobe, solamente un acabado rústico. Las cabezas son sólidas y los rasgos como ojos, boca y nariz son producto del modelado. Estas dos cabezas se encontraron en el montículo en la unidad 1, depósito 1 en el último nivel, como parte superior del fogón Nº 1, depósito 2 (figura 6). Estos son similares a las que encuentra Bray en la cultura Caranqui, pero sin contextos estratigráficos (2003).

Figura 6. Figurinas Unidad 1, Depósito 1, Nivel 4



Los objetos cerámicos no son procedentes de ninguna otra región, de acuerdo a Bray (2003) y Athens (1980) son artefactos utilitarios, excepto los figurines que aparecen solamente en las tolas, tal como se comprueba en la excavación de los montículos de los sitios de la ex hacienda La Vega y de La Rinconada 3.

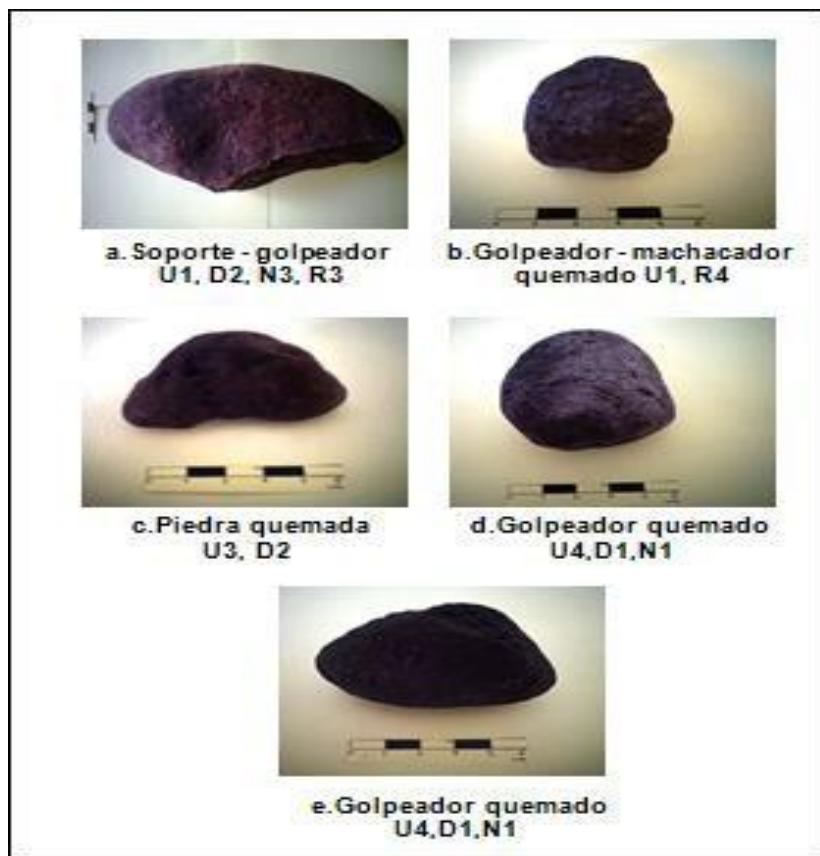
Por el contexto en que fueron encontradas las figurillas, sobre el fogón del rasgo 1 del depósito 2 en el montículo, se sugiere que las figurinas que no tiene rasgo de sexo definido podrían simular la unidad entre ser humano y naturaleza, en el compartir y complementar principios que manejan estas comunidades.

Líticos

En el montículo se encontraron solamente dos piedras grandes, en los rasgos 3 y 4 depósito 2, mientras que en el vértice Suroeste del predio se ubicaron 3 objetos líticos y en la esquina Noroeste 13 piedras en diferentes depósitos y niveles. Esto demostraría que:

- 1) Se estaban haciendo diferentes actividades, unas en los montículos y otras en las esquinas de los predios y
- 2) Que las piedras que se encuentran en la unidad 2 depósitos 1 y 2 son utilizadas para algunas actividades principalmente para machacar-moler y golpear siendo estas piedras no modificadas, pero sí utilizadas (figura 7).

Figura 7. Soportes y golpeadores



Es importante anotar que todos los elementos culturales como piedras y cerámica tienen alguna huella de fuego, especialmente las piedras que se localizan en las esquinas del predio.

En la Unidades 3 y 4 en todos los depósitos se encontraron carbones asociados a los demás restos culturales como cerámica con hollín, tierra y piedras quemadas (figura 8).

Figura 8. Piedras y golpeadores quemados sitio La Rinconada 3



Fuente: autor

Otros objetos

Los seis rasgos localizados en el montículo tienen evidencia de carbón en todo el depósito 2. Hacia la extensión Sur se encontró carbón en el depósito junto a hueso, un trozo cerámico y piedra quemada. En las Unidades 3 y 4 en el depósito 2 y 3, así como en el depósito 4 del montículo se localizaron piedras totalmente quemadas.

Espacios

Del estudio realizado en La Rinconada 3 se desprende que hay dos espacios grandes: los montículos (figura 9) y los camellones (figura 10); en ellos hay otros subespacios que son el centro del montículo, los bordes y las esquinas de la parcela.

Figura 9. Montículo de La Rinconada 3



Fig. 10 Camellones en la Rinconada 3



Reinterpretación de los montículos estudiados

Con lo evidenciado en arqueología, etnografía y algunos apuntes sobre etnohistoria relacionado al sector de La Rinconada 3 y en las comunidades de las parroquias de González Suárez, San Rafael de la Laguna y San Pablo del Lago, se observa la necesidad de realizar una reinterpretación de lo investigado en las ex haciendas Tajamar, La Tola y La Vega.

Villalba (2007) dice que el Montículo 1 en la ex hacienda La Tola cumplía una función secundaria como ofrenda o basural, por lo que sería interesante hacer la definición de estos dos términos. La ofrenda es un conjunto de productos para solicitar o agradecer algún beneficio, mientras que el basural es un conjunto de desechos de productos como cáscaras, semillas y otros y, que pueden provenir de diferentes usos como restos de consumo diario, consumo masivo, de un festín de comida o de un mediano. Por estos conceptos el basural puede ser efecto de una ofrenda de un ritual y no dos cosas distintas como percibe el investigador, porque quizás la idea de este era el mencionar que ofrenda es producto de un ritual y el basural es producto de un sitio habitacional. Pero lo importante de esta discusión es que existe una nueva posibilidad de interpretación de esas dos concentraciones de cerámica.

Con respecto a la hacienda Tajamar y ante la localización de 16 vasijas enteras con un aparente orden intencional, podría tratarse de una ofrenda para la *pachamama* en uno de los laterales de la tola, tal cual como se realiza en el lago Titicaca con el objeto de aplacar las heladas (van Kessel y Enríquez, 2004).

En la ex hacienda La Vega no hubo objetivos específicos de investigación, todos fueron generales, por ello las interpretaciones fueron generales. Se menciona que es un conglomerado habitacional (donde se incluye el montículo y la tola con rampa excavadas), haciendo entender que las tolas son habitacionales por la cantidad de restos de comida encontrados; pero aquella comida pudo ser producto de un festín, o quizás producto de un mediano por el depósito de comida en el centro del terreno o tola destinado para aquello.

El material obtenido en los tres sitios excavados corresponde a cerámica (objetos completos y fragmentos), lítica (completos y fragmentos), obsidiana, fragmentos de huesos fáunicos y carbón. La lítica es importante por cuanto podría servir para destazar animales como parte de una ofrenda en un ritual.

Otra situación que hay que considerar es que el material que se encuentra en los montículos y en la tola con rampa (ex Hacienda La Tola y ex Hacienda La Vega) es diferente en su forma, contenido y contexto con los de Tajamar. En esta, hay un grupo de objetos cerámicos completos y en disposición boca abajo, mientras que en los otros dos sitios se tiene material incompleto fragmentado sin disposición aparente. Se menciona el contenido porque en este sitio se encuentra solo material cerámico y en los dos sitios hay diferente material como cerámica, lítico, hueso fáunico, obsidiana y carbón, lo que indicaría que la función era distinta.

En relación al contexto en la ex Hacienda Tajamar, se encontró un conjunto de vasijas cerámicas asociadas en un mismo espacio con un mismo patrón de disposición, mientras que en los otros sitios hay una contextualización por estrato, se puede observar de manera similar restos de cerámica, lítica, obsidiana, hueso fáunico y carbón, como un conjunto de objetos que formaron parte de un evento.

Hay que tomar en cuenta que elementos como cerámica (para colocar chicha y granos), huesos fáunicos (restos de un festín o para ofrenda), carbón (restos de fogatas) y fragmentos de instrumentos líticos coincidirían con elementos para rituales desde lo encontrado en lo etnográfico en el año 2016 por Sánchez.

DISCUSIÓN

Relación de los objetos con los espacios

En los sitios arqueológicos excavados de las ex haciendas La Tola y La Vega se excavaron en el centro de los montículos, mientras que en Tajamar se hizo en uno de los laterales de la tola.

En el centro de los montículos 1 y 3 de la ex hacienda La Tola y en el centro del montículo de la ex hacienda La Vega, así como en el lateral del montículo de Tajamar se encontraron ollas globulares y esferoidales.

En el centro de los tres montículos pertenecientes a La Tola y La Vega se localizó lítica, no así en Tajamar (tabla 1).

Tabla 1 Relación de los objetos con los espacios en los sitios arqueológicos

	Ex hacienda La Tola	Ex Hacienda La Tola	Ex hacienda Tajamar	Ex hacienda La Vega	La Rinconada 3
Estrato 1					
Objetos	Centro del montículo 1	Centro del montículo 3	Borde del montículo	Centro del montículo	Centro del montículo
Ollas					
globulares o esferoidales	x	x	x	x	x
Cuencos	x		x	x	x
Platos	x			x	x
Cántaros, áñforas o botijuelas		x	x	x	
Trípodes			x	x	
Figurines				x	x
Golpeadores de basalto	x	x		x	x
Lascas de obsidiana		x			x
Flauta de hueso				x	

Huesos de animales no definidos		x
Caracoles pequeños	x	

Al obtener los objetos identificados en etnografía se abre la posibilidad de comparar con objetos recuperados en arqueología, en este caso se hará con los objetos de los tres sitios estudiados y con lo encontrado en La Rinconada, y se verá entonces más similitudes que diferencias (tabla 2).

Tabla 2 objetos identificados en etnografía y arqueología.

Objetos	Datos etnográficos	Datos arqueológicos
	Otavalos y Cayambis	La Rinconada
Cuencos de cerámica	x	x
Platos de madera	x	x
Escudilla de cerámica	x	x
Pondos de cerámica	x	
Ollas de cerámica	x	
Figurines		x
Carbón	x	x
Golpeadores	x	x
Flauta de totora	x	

Existe similitud de los objetos etnográficos con los arqueológicos, excepto la presencia de la flauta.

En relación a los objetos cerámicos, las escudillas pueden ser también cuencos pequeños. Una de las costumbres que posiblemente ha desaparecido es colocar los figurines como ofrenda, no así los otros objetos.

En los golpeadores puede haber alguna diferencia, sin embargo, son los mismos instrumentos no modificados los que se evidencian tanto

en etnografía como en arqueología; en unos casos son definidos como golpeadores y percutores, en otros como morteros y en otros como machacadores. En el caso de las lascas de obsidiana estas sirvieron posiblemente para cortar o raspar carne o madera.

El carbón es recurrente en todos los sitios etnográficos y arqueológicos estudiados: Ex Hacienda Tajamar, Ex Hacienda La Tola y Ex Hacienda La Vega y La Rinconada.

En el dato etnográfico hay evidencia de cerámica como ollas, cuencos y platos, y en el dato arqueológico es más diversa como botijuelas, cántaros, cuencos, trípodes, platos y ollas. De lo que se obtuvo en La Rinconada se hizo una comparación con el dato etnográfico encontrando algunas semejanzas entre los cántaros-pondos y cuencos-escudillas.

CONCLUSIONES

Se hicieron rituales en el período Tardío de Integración en los montículos en los campos de camellones, que estaban basados fundamentalmente en el fuego como limpieza de los ambientes para siembra y a manera de ofrenda compartían con la madre naturaleza comida como calabaza, frijol, maíz, papas y ají, y colocaban dos figurinas representando a la naturaleza por un lado y a los Caranquis por otro, para que la solicitud sea efectiva, evidenciándose complementariedad, reciprocidad y pertenencia, como se puede apreciar en lo encontrado en los sitios de la ex hacienda La Vega y La Rinconada 3.

El carbón es recurrente en todos los montículos analizados, y estos se encuentran en varios espacios: centro del montículo, esquinas y bordes de las chacras. Por lo encontrado en La Rinconada, el carbón se encuentra disperso en toda la chacra, situación que también aparece en los sectores que no fueron analizados. El dato etnográfico corrobora este hecho en que cualquier sitio de la chacra puede ser utilizado para realizar las fogatas como se evidencia en el sitio arqueológico de Atallaro y en los restos de fogatas de Isoloma en Pijal Centro y Bajo.

Los montículos que construyeron los Caranquis adjunto a los camellones durante el período de Integración Tardío, tenían como función la realización de rituales por las evidencias encontradas como: fogones temporales, figuras antropomorfas, cerámica decorada y no decorada, lítica utilizada, presencia de huellas de altas temperaturas y ollas colocadas boca abajo; y por los datos etnográficos de los rituales de la siembra en las chacras actuales como el *huacchacaray*, el mediano, el enterramiento de la olla, así como el de prender fuego para limpiar el ambiente, quemar el rastrojo para matar bichos para calentar el ambiente y evitar heladas, utilizando en ambas épocas (Integración y actual) el fuego que para los Caranquis fue y es sagrado. Esto se ratifica con el dato de la ex Hacienda Tajamar, sitio que se localizaron 16 ollas colocadas boca abajo hacia un borde del montículo. Situación similar ocurre actualmente en el altiplano boliviano y peruano en el que también colocan ollas colocadas boca abajo con el objetivo de aplacar heladas (van Kessel y Enríquez, 2000).

Los objetos utilizados durante los rituales de siembra son pocos, de acuerdo al dato etnográfico: una olla con chicha y un plato o escudilla con comida para enterrar como ofrenda a la madre tierra; esto se evidencia en el sitio arqueológico de La Rinconada 3 con escasos materiales cerámicos decorados con engobe rojo, café y negro. Los materiales líticos encontrados sirvieron probablemente para golpear o machacar. Mientras que en los montículos de los sitios Ex Hacienda La Tola, Tajamar y La Vega son ollas globulares, semiesféricas, platos entre otras formas.

Por los datos etnográficos, la comida consumida en los rituales de siembra como el mediano y el enterramiento de la olla de chicha en la chacra son actualmente maíz, choclos, cuy, gallina, papas, ají, chicha de maíz, entre los principales; también se utilizaron estos mismos alimentos en el período de integración, esto por las evidencias encontradas en La Rinconada: maíz, calabaza, frijol, papa, guacamollo y posiblemente ají y cuy como principal sustento vitamínico, criado en las unidades habitacionales, situación similar debió haber ocurrido en los otros sitios, lastimosamente no hubo análisis de este tipo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Villalba, F. (2007). Estudio Funcional de los Camellones de Cayambe, sistema agrícola Precolombino, en el sector La Tola, de la Sierra Norte del Ecuador, Período de Integración. Tesis de grado previo a la obtención de título de Licenciado en Arqueología. Guayaquil.
- Bolaños, M. y Moreira, M. (1997). *Excavaciones realizadas en terrenos de la ex Hacienda La Vega, propiedad de la compañía Vegaflor*. Quito: INPC.
- Renfrew, C. & Bahn, P. (1993). *Arqueología, Teorías, Métodos y Práctica*. Madrid: Akal.
- Geneste, J. M. (1991). L' approvisionement en matières premières dans les systèmes de production lithique: la dimension spatiale de la technologie. *Treballs d'arqueologia 1*, pp. 1-36.
- Shepard, A. (1980). *Ceramics for the Archaeologist*. Washington: Carnegie Institution of Washington.
- Sánchez, F. (2017). *Etnoarqueología: Ritualidad y cultura andina en camellones en el sur del Lago San Pablo, Otavalo, Imbabura*. Guayaquil: ESPOL.
- Bray, T. (2003). *Los Efectos del imperialismo incaico en la Frontera Norte*. Quito: Abya-Yala-Marka.
- Athens, J. (1980). *El Proceso Evolutivo en las Sociedades Complejas y la Ocupación del período Tardío-Cara en los Andes Septentrionales del Ecuador*. Otavalo: IOA.
- van Kessel, J. & Enríquez, P. (2004). *Señas y señaleros de la Santa Tierra, agronomía Andina*. Quito: Abya Yala.
- van Kessel, J. & Enríquez, P. (2000). *La expansión de la frontera agrícola andina hacia arriba, la lucha contra las heladas y granizadas*. Iquique: IECTA.

**ASTRONOMÍA MILENARIA EN LOS ANDES SEPTENTRIONALES.
METODOLOGÍA PARA ESTUDIO ASTRONÓMICO EN LA MITAD DEL
MUNDO**

Andrés Alejandro Ayala Quinatoa

INTRODUCCIÓN

Una de las grandes interrogantes planteadas para la investigación en los Andes es la premisa de que: “Si todo ritmo tiene tiempo; entonces... ¿Cómo medían los tiempos nuestros ancestros?”

Al encontrarnos en el centro del Mundo contamos con un laboratorio complejo y completo que nos enseña sobre las diversas ciencias que la humanidad ha contemplado en su historia. Partiendo de la observación a los diversos elementos que le rodea, con la necesidad de asegurar supervivencia como especie y estirpe, el ser humano aprendió a entender las señales que el cosmos, plantas, animales, el clima y otros elementos le emiten constantemente, para advertir a los sabios sobre sus cambios y lo que ello significa para la vida misma.

Deberemos partir desde la visión de que los seres humanos tratamos de entender nuestro entorno; que desarrollamos la religión, música, el diseño, la literatura, la poesía, las matemáticas, la astronomía y demás como formas de traducir el universo que nos rodea. Un lenguaje conformado por elementos icónicos de determinado sitio, de determinado pueblo, en determinado tiempo. En los inicios del siglo XXI, “los relojes mediante los cuales medimos el ritmo de nuestras actividades cotidianas nos dan una imagen deformada del modo en que los espacios temporales estimados dependen de las circunstancias que se revelan en el cielo” (Aveni, 2005, p. 11). “La unidad básica de un calendario es el día, como no podía ser de otro modo. El ciclo diurno, con sus períodos respectivos de luz (día) y oscuridad (noche) marca la vida de prácticamente todos los seres vivos” (Vicente, 2017, p. 1).

Desde los centros ceremoniales en la Isla de la Tolita hasta las nieves del Cayambe, los seres humanos han determinado la importancia de

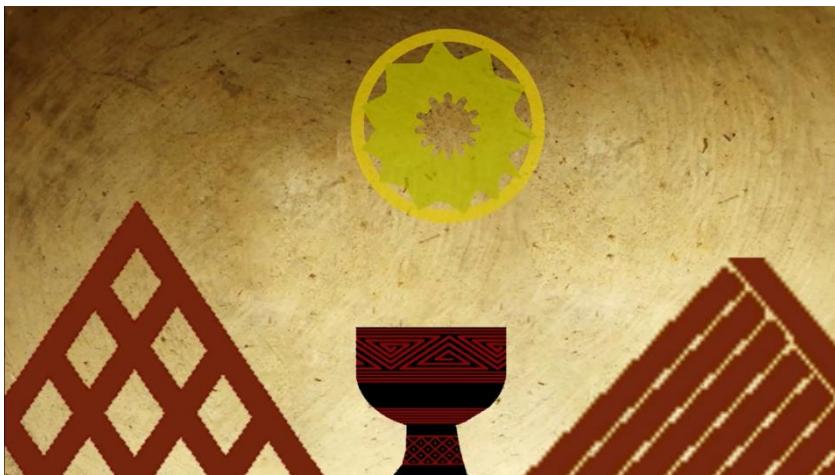
vivir en la mitad del planeta dejándonos una gran cantidad de testimonios en sus estudios y tecnologías presentes en las diversas piezas que ahora conforman nuestro patrimonio precolombino. Quienes habitamos en los Andes Septentrionales, tenemos acceso a uno de los laboratorios más grandes y completos del planeta, con una gran cantidad de pisos altitudinales que van desde el Océano Pacífico hasta las nieves en los Andes, en increíble cercanía y cargados con una gran variedad de microclimas de constante interrelación. Estos elementos decantaron en que en los territorios del Ecuador y Colombia exista una explosión gigantesca de fauna y flora; un verdadero paraíso para asentarse y crecer.

Los seres humanos intentando perder el miedo a lo que nos rodea mediante el entendimiento de lo que sucede, comenzamos a analizar los distintos fenómenos que ocurren a nuestro alrededor. Se le dieron personalidades al Sol, la Luna, a las estrellas, al rayo, la tierra, el agua y demás; se otorgaron nombres atribuyéndoles cualidades supernaturales, estudiándoles posiblemente con el intento de usar sus poderes en nuestro beneficio como especie. Al igual que en nuestra era, cada grupo humano contó con miembros geniales, de elevadas capacidades intelectuales, de esos seres capaces de cambiar su entorno y el pensamiento de su pueblo. Desde hace milenios, estas y estos “científicos” han estudiado entre otras materias al cosmos, determinando sus movimientos, aprendiendo de matemáticas y proporciones, generando “piezas - documentos” prueba de sus investigaciones y avanzados conocimientos. Este cuerpo de especialistas, como bien reflexiona Milla, únicamente pudieron provenir de una organización educativa-social muy bien estructurada, que tuviera la capacidad de generar investigadores, sacerdotes, orfebres, músicos y demás; con el fin de poder enfrentar esta necesidad de descubrir, compartir, alimentar, experimentar e inmortalizar el conocimiento de lo que nosotros en los inicios del siglo XXI conocemos como sociedad (Milla Uribe, 2004).

Los pobladores de los Andes Septentrionales, una vez que descubrieron la agricultura y pesca, las utilizaron como base de su economía, fortaleza y pináculo evolutivo social. Entonces tuvieron que aprender a leer las señales en los cielos, el océano y la tierra

(Milla Uribe, 2004, p. 3). Señales que permitan alimentar a sus habitantes, mantenerlos sanos y bien nutridos, dotarles de mejores herramientas en la lucha por la supervivencia, conquistando entonces desde el océano hasta los Andes.

Figura 1. Fotorama: “Los Instrumentos del Calendario Luni–Solar en la Mitad del Mundo”.



Fuente: Ayala (2016).

LO QUE SABEMOS A INICIOS DEL SIGLO XXI

Nuestros ancestros aprendieron de proporciones y matemáticas observando los caminos trazados por los astros en los cielos (Trujillo, 2016, p. 11), partiendo de esta premisa creemos firmemente que varias piezas que conforman el patrimonio precolombino del Ecuador y el sur de Colombia son parte de una tecnología orientada al estudio del cosmos.

Los antiguos habitantes de estas latitudes, se dieron cuenta de la ventajosa posición para practicar astronomía en los territorios ecuatoriales; puesto que mientras menos atmósfera actúe sobre la luz proveniente de los astros menor es la interferencia sobre su apreciación; por ello los Andes se convirtieron en poderosos y venerados observatorios planetarios y estelares. “Los componentes

de la atmósfera se encuentran concentrados cerca de la superficie, comprimidos por la atracción de la gravedad. Conforme aumenta la altura la densidad de la atmósfera disminuye con gran rapidez” (Serra-Ricart, 2017, p. 31).

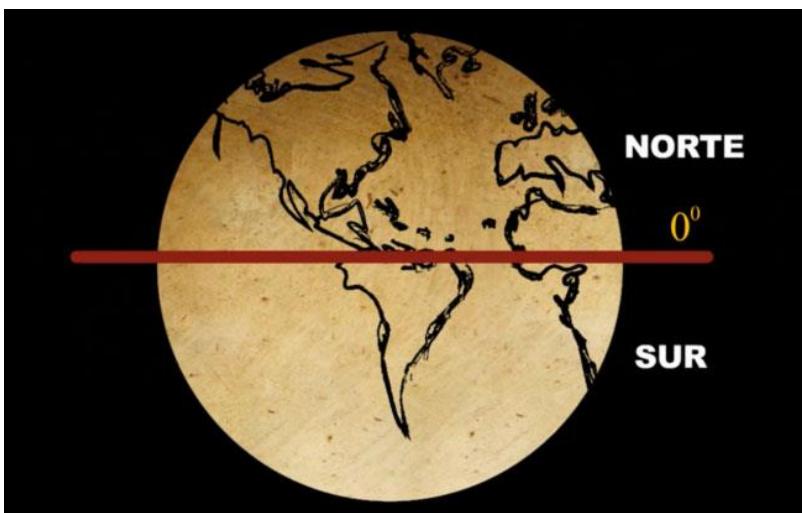
Utilizaremos la mecánica celeste y su apreciación única desde el centro del planeta al explicar el uso y desarrollo de calendarios cósmicos tanto diurnos como nocturnos. Para poder exponer esta danza cósmica, partiré explicando la Astronomía Milenaria en los Andes Septentrionales, desde los Instrumentos del Calendario Luni-Solar (Ayala Quinatoa, 2016).

La Tierra (Pacha Mama)

En los inicios del siglo XXI, se ha determinado la forma de la tierra como Geoide (Díaz, p. 7), de forma irregular, con deformaciones en los polos y un ensanchamiento de 21 kilómetros aproximadamente en la zona ecuatorial. La Tierra es el tercer planeta del sistema solar y su superficie está cubierta de agua en casi tres cuartas partes. Al ser el planeta más denso del sistema posee una capa de gases (atmósfera) que facilita la existencia de la vida.

Los habitantes de los Andes Septentrionales, vivimos sobre o cerca de la línea Equinoccial o Ecuador, la línea imaginaria que atraviesa la tierra donde es más lejana la superficie terrestre al centro del planeta, le divide en dos Hemisferios (Norte y Sur); debemos recordar que dada nuestra posición en el planeta somos quienes estamos más cerca del sol en el día y en los puntos más externos en la noche (Ayala Quinatoa, 2016).

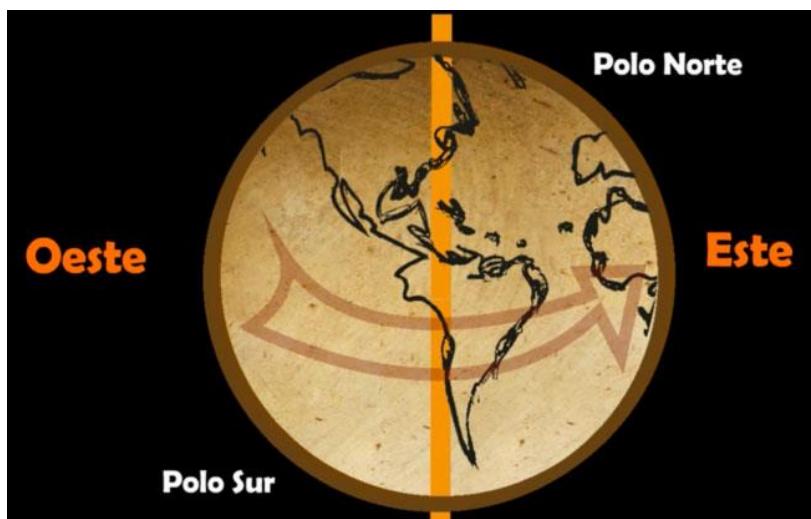
Figura 2. Fotorama: “Los Instrumentos del Calendario Luni–Solar en la Mitad del Mundo”.



Fuente: Ayala (2016).

La tierra gira sobre su propio eje cada 24 horas aproximadamente; este movimiento es conocido como rotación y es el responsable que tengamos el día y la noche; si tomamos los polos como eje giramos de Oeste a Este, es decir, si lo vemos como si estuviéramos sobre el polo norte lo veríamos como si girara en sentido contrario a las agujas del reloj. Por eso parece que la luna, el sol, las estrellas y cometas giraran alrededor de nosotros. A esto le llamaremos Visión Aparente (Soza, 1984, p. 9).

Figura 3. Fotorama: “Los Instrumentos del Calendario Luni–Solar en la Mitad del Mundo”.



Fuente: Ayala (2016).

El Sol (Punchao o Inty Tayta)

El Sol se valora como una enorme fuente de energía que los seres terrestres recibimos en forma de luz y calor, con un radio aproximado de 695.500 kilómetros es una estrella en el centro del sistema solar.

Se encuentra a 150 millones de kilómetros de la Tierra... contiene más del 99,8% de toda la materia de su sistema. Ejerce una fuerte atracción gravitatoria sobre los planetas y los hace girar a su alrededor. Junto con los asteroides, meteoros, cometas... forman el sistema solar.” (Astronomía.com, 2016).

El movimiento realizado por el planeta alrededor del sol se llama traslación, donde el caminar de la tierra alrededor del sol forma una elipse; el movimiento tarda 365 días aproximadamente, que es un año solar. El gran camino del sol tiene cuatro puntos de importancia para los seres humanos: Los equinoccios y los solsticios; un equinoccio sucede cuando el sol se encuentra en el punto más cercano y más directo con relación a la tierra, los rayos del sol son tan rectos que al medio día casi no existe sombra (Ayala Quinatoa, 2016).

Figura 4. Fotorama: Equinoccio: La tierra y el sol se encuentran alineados dentro del plano de la eclíptica y sus rayos son perpendiculares. “Los Instrumentos del Calendario Luni–Solar en la Mitad del Mundo”.

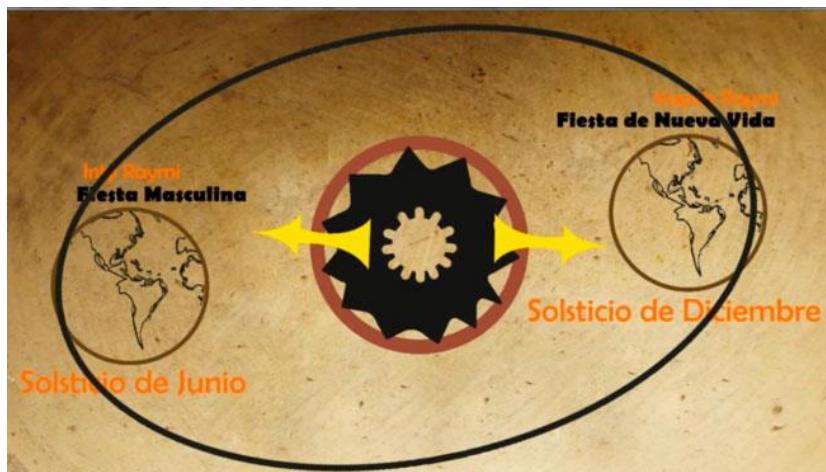


Fuente: Ayala (2016).

Tenemos 2 equinoccios: uno en marzo, para quienes vivimos en los Andes *Mushuk Nina* o fuego nuevo. ¡Es el año nuevo andino masculino! Y otro en septiembre o *Quilla Raymi* Fiesta Femenina o inicio del año nuevo femenino.

Tenemos 2 Solsticios. El primero en junio, *Inti Raymi* o *Vilca Cuti* (el retorno del Sol). Y el segundo en diciembre, *Qapac Raymi* (fiesta de Nueva Vida) (Guayasamín, 1996, p. 3). En los solsticios la Tierra se encuentra en los puntos más alejados del Sol por la eclíptica; dada la forma de la elipse, el Hemisferio Norte es el que recibe más luz y calor en junio, mientras que en diciembre es el Hemisferio Sur el que recibe más energía del *Inty Tayta* (Ayala Quinatoa, 2016).

Figura 5. Fotorama: “Los Instrumentos del Calendario Luni–Solar en la Mitad del Mundo”.



Fuente: Ayala (2016).

Según Gustavo Guayasamín (1996), el camino que recorre el Sol nos marca las estaciones en los Andes, tenemos:

“Sisa Pacha. (Época de las flores).

Rupay Pacha. (Época del Calor)

Tarpuy Pacha. (Época de la Siembra)

Tamia Pacha. (Época de las lluvias)”.

La Luna (Quilla Mama)

Quilla mama recorre nuestro cielo cada noche de Oriente a Occidente siendo el único satélite natural del planeta; da una vuelta completa alrededor de la tierra en aproximadamente 28 días, desde la antigüedad muchas cosas se medían a través del ciclo lunar: los ciclos menstruales, los ciclos agrícolas, los movimientos de las mareas y mucho más (Ayala Quinatoa, 2016).

La órbita de la luna no es fija o constante, su forma es elipsoidal; es decir, contiene perigeos (puntos más lejanos a la tierra) y apogeos,

(puntos más cercanos), sin embargo este desplazamiento responde a muchas variables (Astronomía.com, 2016).

Dada su antigüedad y relación de masa con respecto a la tierra, la rotación de la luna se ha ido ralentizando hasta sincronizarse con la rotación de nuestro planeta; de tal manera que siempre observamos el mismo hemisferio de la luna, o su “cara visible” (Astronomía.com, 2016). A medida que avanza en su elíptico recorrido, la podemos ver en cuatro fases. Tarda en cada uno más o menos una semana:

- Luna Llena

La Luna y el Sol se encuentran en posiciones opuestas con la tierra en la mitad. El Sol la alumbría completamente y brilla en el cielo.

Figura 6. Fotorama: “Los Instrumentos del Calendario Luni–Solar en la Mitad del Mundo”.



Fuente: Ayala (2016).

Cuarto menguante

La luna se coloca a un costado de la tierra, es la misma sombra que produce la Luna, la que nos da la sensación de que se hace pequeña.

Luna Nueva

La luna y la tierra se encuentran en posiciones que no permiten que la luz reflejada del sol llegue a nosotros, la luna misma nos muestra una sombra que no nos permite verla.

Figura 7. Fotorama: “Los Instrumentos del Calendario Luni–Solar en la Mitad del Mundo”.



Fuente: Ayala Q. 2016.

Cuarto creciente

A medida que la luna continúa su recorrido, el lado iluminado empieza a crecer, hasta volver a su ciclo de Luna Llena.

Registros y Mediciones

En los magníficos observatorios andinos, proponemos la utilización de un recipiente de amplia embocadura, a cielo abierto colocaremos el objeto y lo nivelaremos adecuadamente, con el fin de crear un espejo estelar lo llenaremos de agua (Quinatoa Cotacachi, 2013, p. 39) en este reflejo del cielo podremos admirar y registrar los movimientos del Sol, la Luna, planetas o las estrellas.

En la custodia del Fondo Arqueológico Zaldumbide - Molestina, la Doctora María del Carmen Molestina, como maestra firme y estricta ha determinado la regla: “Prohibido romper o sacar las piezas, de ahí todo pueden hacer”, con la atenta mirada de Pablo Díaz estudiamos los platos prehispánicos de la nación Pasto hasta convertirlos en espejos astrales.

Figura 8. El Calendario Luni-Solar, Colección Zaldumbide Molestina. Plato prehispánico que al contener agua se convierte en espejo cósmico. Primera Medición”.



Fuente: Ayala, 2016.

Entonces, en compañía de Gustavo Espíndola (funcionario del Ministerio de Cultura y Patrimonio) y el Dr. Jorge Trujillo (responsable del Museo Antropológico Antonio Santiana, UCE), se volvieron a realizar las mediciones solares en estos mapas cósmicos, quizá por vez primera en cientos de años; es así que se confirma que cada plato prehispánico es el equivalente a lo que en occidente se entiende como una biblioteca o un repositorio de información.

El Sol, su reflejo y registros

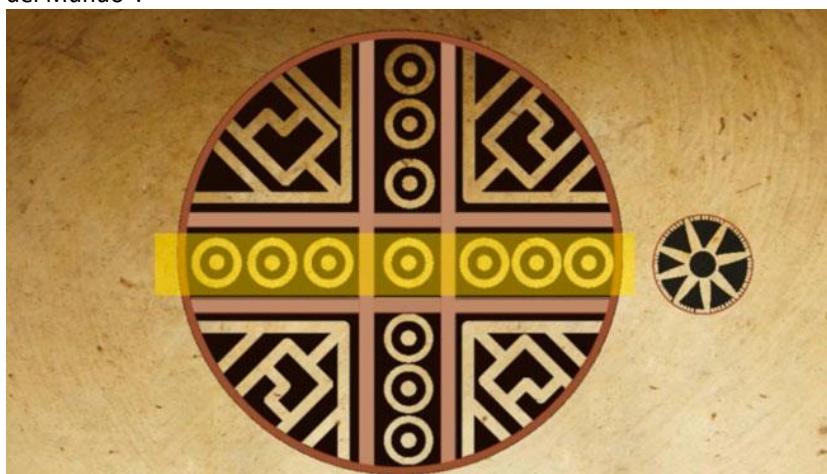
“Las observaciones realizadas sobre el Sol en el cielo permitían precisar las estaciones y ordenar en consecuencia los trabajos del

campo." (Milla Villena, 1983). El astro rey, gracias a los distintos movimientos cósmicos, nos dará una visión aparente de movimiento en su camino de un extremo al otro sobre el reflejo generado por el agua en el recipiente.

Equinoccios

Durante los equinoccios "cuando al medio día el Sol no hace sombra, el día y la noche son iguales." El astro rey recorrerá sobre el reflejo y en el cielo, siempre de Oriente a Occidente, dibujando un camino justo en la mitad del cuerpo cóncavo y la bóveda celeste.

Figura 9. Fotorama: "Los Instrumentos del Calendario Luni-Solar en la Mitad del Mundo".



Fuente: Ayala, 2016.

Por esta equidad cósmica decimos que quienes vivimos en la mitad del mundo estamos en una tierra en equilibrio. Es la principal línea filosófica de dualidad en la zona equinocial. (Guayasamin, 1996, p. 2).

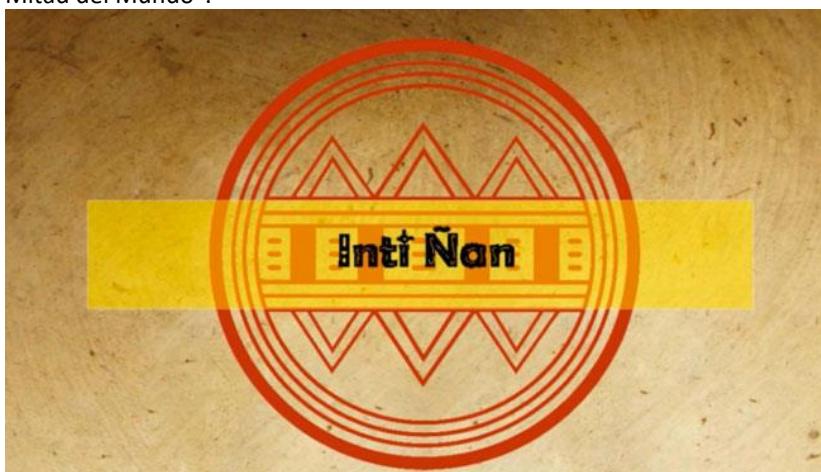
Solsticios

El *Inti Ñan* ha de ser entendido como el espacio en la superficie reflejada que recorrerá el Sol a través de su ciclo anual debido a la diferencia aproximada de 23.5 grados en relación a la eclíptica de la

Tierra. El astro recorrerá el extremo septentrional en junio y meridional en diciembre. Durante los solsticios, el Sol caminará los cursos más exteriores en los bordes del “*Inti Ñan*”.

Es importante anotar, que pese a que los nombres usados en la presente investigación sean en kychwa, esta sabiduría es anterior a la fase Inca, apareciendo vestigios de su uso y conocimiento varios milenios antes en sociedades originarias como Valdivia y Cotocollao.

Figura 10. Fotorama: “Los Instrumentos del Calendario Luni–Solar en la Mitad del Mundo”.



Fuente: Ayala, 2016.

La Luna, su reflejo y mediciones

La Luna no sigue un recorrido constante durante su traslación, más bien responde a las diversas fuerzas gravitacionales que actúan sobre ella, en especial durante su labor de equilibrar los movimientos de la Tierra; *Quilla mama* recorrerá un camino similar al del Sol, pero más angosto, dada la diferencia de la eclíptica de la Tierra, con apenas cinco grados, el “*Quilla Ñan*” mostrará el recorrido de la Luna en la superficie reflejada durante todas sus fases, a través de su ciclo que dura 28 días aproximadamente; deberemos tomar en cuenta que durante una semana (luna nueva) la Luna se ocultará tras ella misma.

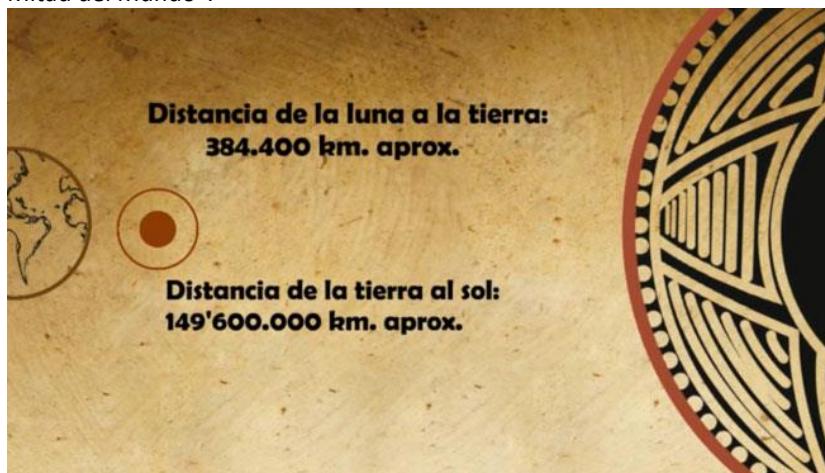
Figura 11. Fotorama: “Los Instrumentos del Calendario Luni–Solar en la Mitad del Mundo”.



Fuente: Ayala, 2016.

Ya que la Luna se encuentra a una distancia aproximada a 400 veces la distancia de la tierra al Sol y el Sol es 400 veces más grande que la luna, ambos astros parecen ser del mismo tamaño vistos desde la Tierra. De ahí los conceptos de equivalencia y dualidad entre el Sol y la Luna para los seres humanos (Quinatoa Cotacachi, 2013, p. 129).

Figura 12. Fotorama: “Los Instrumentos del Calendario Luni–Solar en la Mitad del Mundo”.



Fuente: Ayala, 2016

Por eso, cuando el *Inti Ñan* y el *Quilla Ñan* se cruzan.
¡Nuestros sabios podían predecir los eclipses!

Características de los eclipses

Los eclipses siempre vienen en pares; un eclipse lunar aparece dos semanas antes o después de un eclipse solar. Mientras que los eclipses lunares se aprecian en grandes áreas terrestres, los eclipses solares solo pueden ser apreciados desde zonas específicas; estos fenómenos astrales desde siempre fueron contemplados y estudiados por la humanidad. Dada la profunda carga espiritual otorgada a estos eventos, un eclipse solar total de Sol puede haber sido interpretado como catastrófico por nuestros ancestros (Quinatoa Cotacachi, 2013, p. 93).

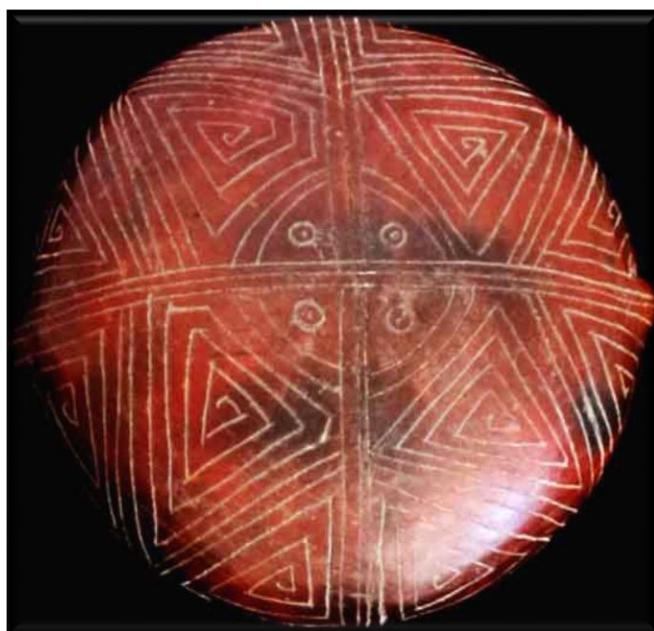
Las primeras experiencias y mapas astrales

En marzo del año 2016, la Dra. Molestina generosamente nos abre las puertas de la colección Zaldumbide - Molestina, parte de la Fundación Zaldumbide Rosales. Se inicia entonces una serie de investigaciones, en especial sobre los instrumentos musicales precolombinos existentes en este fondo.

Nuevamente los patrones registrados durante la compilación de configuraciones gráficas para la exposición “Representaciones ancestrales y colores del cosmos, diseños de los Platos Carchi” de Estelina Quinatoa, se repiten, tanto en los platos prehispánicos como en botijuelas e instrumentos musicales presentes, y no solamente en las piezas pertenecientes a la Sierra Norte, sociedades como Valdivia y Jama mantienen la misma configuración. Instrumentos sonoros como el “pancito” (silbato a doble carrillo de la cultura Chorrera, en la costa ecuatoriana) es un llamativo representante de esta característica por su delicadeza e ingeniería. Podemos apreciar en su dorso una cuatripartición, sistemas geométricos que parten de una cruz y que en sus espacios contiene espirales en forma triangular. Cada ángulo de la cruz central contiene un grafismo que se interpreta como “ojo del cielo” según Estelina Quinatoa, el símbolo corresponde a una estrella.

Figura 13. Pancito, Silbato doble, Colección Zaldumbide Molestina.

Fuente:



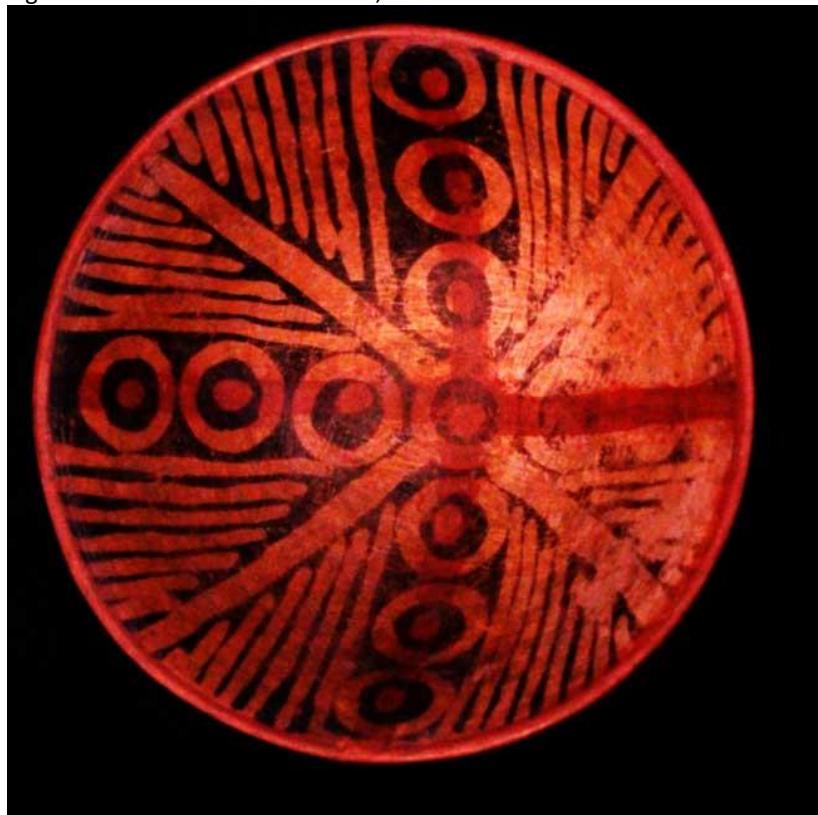
Fotografía Ayala, 2016.

Sus sonidos nos recuerdan los utilizados durante las fiestas solares y una obvia dualidad por su construcción.

El Calendario Luni-Solar (El plato prehispánico)

Una de las tantas maravillosas piezas presentes en el fondo “Zaldumbide-Molestina” es la pieza signada con el código F 878, también conocida como “El calendario Luni–Solar”; esta configuración gráfica nos ha develado parte de los conocimientos astronómicos de la nación Pasto.

Figura 14. El Calendario Luni-Solar, Colección Zaldumbide Molestina.



Fuente: Fotografía Miguel Pereira, 2016.

Nos sirve para determinar las fases de los equinoccios y solsticios; al utilizarlo según las indicaciones, cuando lo llenamos de agua, convertimos al objeto prehispánico en un espejo cósmico, en donde se demarcará la zona que trazará el *Inty Ñan* o a su vez el *Quilla Ñan* (Ayala Quinatoa, 2016).

Morfológicamente su diseño en su cara cóncava (anverso), nos indica una cruz con brazos que parecen ser ecos geométricos; sin embargo, podemos encontrar una serie de siete líneas beige en 3 de sus 4 lados, y una de 6 probablemente por problema de espacio. Estos 2 espacios son equidistantes y muestran un sistema en equilibrio, posiblemente para medir las fases correspondientes a los equinoccios.

Ya que el reflejo del Sol únicamente recorre al plato prehispánico de este a oeste. Deberá ser el plato prehispánico quien rotará 90 grados en cada ciclo solar. De esta manera, podemos observar una relación 6 a 9 y de 7 a 8 en las zonas correspondientes a las marcas que recorrerá el reflejo del Sol en las zonas de los solsticios. Entonces existirán 4 rotaciones en un ciclo solar de aproximadamente 365 días. Probablemente, pese al desconocimiento de nuestro sistema de medición de tiempo, es posible que ellos desarrollaron uno propio, notando gracias a estas mediciones y registros que en las zonas ecuatoriales amanece más temprano en lo que ahora registramos como octubre y el Sol saldrá más tarde en abril.

La cuenta lunar

Por el lado convexo del plato prehispánico (reverso), podemos apreciar 13 círculos, cada uno con un círculo concéntrico; estos representan las 13 posibles lunaciones (ciclos completos de la Luna) que duran aproximadamente 29.5 días; por lo que si iniciamos los años lunares y solares al mismo tiempo, el año lunar tendrá 354 días (12 lunaciones) debiendo organizarse los 11 días restantes para unificarlo con el calendario solar.

Figura 15. El Calendario Luni-Solar, Colección Zaldumbide Molestina.



Fuente: Fotografía Miguel Pereira, 2016.

Consideramos que el calendario solar se utilizó con fines agrícolas y festivos, mientras que el calendario lunar se manejó netamente con fines civiles, dado este concepto de adaptación y movilidad del año lunar.

Paralelamente, Alexander Hirtz presentó la investigación titulada “*Los extraordinarios logros de las Shamanas Valdivia*” en la Universidad Central y otros espacios. Dicho trabajo nos llamó la atención por la evidencia de que nuevamente los patrones gráficos se repetían en lo que Hirtz llama “Cosmogramas”. Generosamente, este investigador compartió su presentación y pudimos analizarla en las instalaciones de investigación.

De nuevo analizamos los “Cosmogramas” del fondo Zaldumbide–Molestina, encontrando la tableta Valdivia equivalente al calendario Luni–Solar de la nación Pasto.

Figura 16. Tableta lítica “Pablo Díaz”, Sociedad Valdivia. Colección Zaldumbide–Molestina.



Fuente: Fotografía Ayala, 2016.

La tableta lítica funciona de forma similar al calendario Luni–Solar, es decir, si le colocamos a cielo abierto sobre una superficie nivelada correctamente y para convertirlo en un espejo cósmico le aplicamos una capa de agua, entonces podremos registrar los movimientos cósmicos en su reflejo; existiendo marcas para los solsticios y equinoccios, además de una serie de muescas que creemos registran el paso de constelaciones específicas.

Esta comparación, más el trabajo realizado por Hirtz, nos convenció de la existencia de una convergencia de pensamiento estelar en los territorios de los Andes Septentrionales.

Las constelaciones en los Andes Septentrionales

Al igual que con los movimientos lunares o solares, los movimientos de las constelaciones en los Andes Septentrionales marcaban el inicio o terminación de específicas épocas, agrícolas, civiles, reproductivas o festivas. Determinaban el destino de los seres, recibiendo el respeto y veneración por quienes acudieron por su sabiduría, desarrollándose así un pensamiento religioso similar al del Sol o la Luna en todo el continente (Quinatoa Cotacachi, 2013, p. 79).

La especial condición geográfica de estas latitudes, en el día, es el Sol, que por su posición en el cielo nos indica en qué parte del ciclo agrícola nos encontramos y por las noches el cosmos, en especial nuestra galaxia, realiza la misma función. En los Andes Septentrionales, nuestros ancestros se guiaron a través de los tiempos gracias a la posición y porción que la vía láctea nos muestra en los cielos nocturnos de determinada época, dentro del ciclo creado por la traslación de la Tierra alrededor del Sol y la visión aparente otorgada por la rotación del planeta.

Figura 17. Fotografía de la Vía Láctea a 35 mm.



Fuente: Erick Favio Vinueza Mera, Cotopaxi, Ecuador, 2016.

Según el diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, definimos a las constelaciones como “*Conjunto de estrellas que, mediante trazos imaginarios, forman un dibujo que evoca una figura determinada.*” (RAE, 2016). Entonces, las constelaciones responden al imaginario de determinado pueblo, en determinado tiempo. Así inicia el estudio del cielo en los Andes Septentrionales.

Los platos prehispánicos Capulí. Patrones gráficos

Durante el año 2006, se realizó un primer intento para digitalizar el maravilloso patrimonio gráfico del país Pasto; el profesor Jorge Valentín Miño desarrolló los primeros pantones y técnicas para redibujar estos mensajes milenarios encontrados en contextos funerarios. Lamentablemente no se estudiaron las formas en las que fueron encontrados, es decir, no se pudo contar con sus contextos arqueológicos, sin embargo, cada pieza contiene grandes cantidades de información tanto en su configuración física como en las construcciones gráficas que las envuelven. Un arduo trabajo se armó gracias al apoyo de varios estudiantes de diversas universidades con la meta de digitalizar los diseños en miles de piezas con un increíble valor histórico. Durante este proceso, el profesor Miño notó que los patrones en los platos prehispánicos se repetían constantemente. Se analizaron más de 3.000 piezas cuya constante era la coloración roja sobre negro. Un engobe que dado su contexto estaba diseñado para proteger a sus acompañantes en el camino hacia el más allá. “Una combinación de colores que hasta la actualidad podemos apreciar en los brazaletes, que se colocan a los infantes andinos, a manera de amuleto.” (Quinatoa Cotacachi, 2013, p. 21).

Figura 18. Plato prehispánico, Nación Capulí. Reserva Arqueológica del Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador.



Fuente: Fotografía Ayala, 2007.

La repetición en los patrones fue aprovechada por el Profesor Miño, quien desarrolló un archivo llamado “la bodeguita”, en donde se guardaban las composiciones digitales que más se presentaban en las composiciones. De tal manera que respetando las proporciones se podía reducir enormemente el fatigoso trabajo de redibujado y quienes replicamos estos registros aprendimos a entrenar nuestras apreciaciones de las configuraciones gráficas, haciendo más eficiente el trabajo en conjunto y reduciendo el tiempo de producción.

Figura 19. Diseño redibujado, Catálogo “Representaciones Ancestrales y Colores del Cosmos. Diseños de los Platos Carchi.”



4734-020-83R

Fuente: Estelina Quinatoa 2013.

Determinamos que existen dos tipos de cuadrados o rombos que se manejan a manera de reticulados o malla con algunas variaciones, tres tipos de triángulos con algunas variaciones, un tipo de rombo con una cruz inscrita con algunas variaciones. Además de una gran cantidad de escaleras y espirales en varios estilos. Adicional a ello, en un posterior análisis para el desarrollo del catálogo y exposición “Representaciones Ancestrales y Colores del Cosmos” de la Msc. Estelina Quinatoa en el año 2012, pude reconocer el patrón de la cruz gamada con algunas variaciones y finalmente una especie de flecha compuesta por dos “bastones” casi siempre reticulados.

Figura 20. Plato prehispánico, Nación Capulí. Reserva Arqueológica del Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador.



Fuente: Fotografía Ayala, 2007.

Buscando las estrellas

En la zona del centro del mundo y sus poderosos observatorios podemos apreciar movimientos cósmicos únicos en el planeta. Mientras en el hemisferio Norte (hacia el norte del Trópico de Cáncer) los movimientos estelares nocturnos dan una visión aparente de rotación concéntrica en el polo hacia un sentido, en el Hemisferio Sur (hacia el sur del Trópico de Capricornio) la visión aparente del cosmos rotará en el otro sentido, estos “remolinos” cósmicos se encuentran en los cielos ecuatoriales divididos o comunicados por un río de estrellas, que en el occidente conocemos con el nombre de “Constelaciones Ecuatoriales”.

La especial configuración del cielo nocturno en la mitad del mundo, ha servido de cuna y guía para la cosmovisión prehispánica del Ecuador.

Puesto que no conocemos un punto de inicio en la medición del tiempo coincidente entre nuestros ancestros y nosotros, hemos de tomar para el presente estudio el análisis del cielo en los Andes Septentrionales el primer momento en que el sol se retira y aparecen las estrellas (Ocaso), determinándose como media las 18: 50 para las cuatro estaciones de medición.

El área a registrar es la que se encuentre sobre el diámetro imaginario en el sentido Norte–Sur sobre la circunferencia del recipiente (convertido en espejo cósmico), tomando la diferencia entre la eclíptica del Sol y la Tierra (23.5 grados hacia el norte y 23.5 grados hacia el sur).

Mediante las herramientas de simulación informática del cosmos que nos brinda el Stellarium (Simulador Estelar bajo el sistema de Software Libre, www.stellarium.org) generaremos una visión aparente de horizonte, es decir, simularemos lo que veríamos en la superficie reflectante si utilizáramos nuestros espejos cósmicos.

Figura 21. Captura de Pantalla Simulador Stellarium. Bajo la banda de color rojo se encuentra la zona reflejada a estudiar para la presente investigación. En negro el espacio que no podemos ver reflejado en nuestro recipiente.



Fuente: Ayala, a partir de Stellarium.

El Equinoccio de Marzo

El Equinoccio de Verano para los Andes Septentrionales es el inicio del año nuevo masculino. Los lugares sagrados celebran el *Mushuk Nina* (fuego nuevo) y hay una gran cantidad de ritos en agradecimiento a los campos y deidades por las cosechas obtenidas durante el año que en estas fechas se manifiestan en la abundancia de granos tiernos. (Guayasamin, 1996, p. 3).

Al centro del “espejo cósmico simulado”, en el ocaso del equinoccio de marzo, aparecerá una cruz imaginaria gigantesca conformada por las estrellas: Proción –Rigel en el sentido Oriente– Occidente y Betelgeuse–Sirio en sentido Norte–Sur. Si en lugar de unirlas como una cruz, las unimos como Prosión –Sirio–Rigel–Betelgeuse –Prosión, tendremos un cuadrado inclinado o un rombo lleno de estrellas.

Dado que desconozco el nombre original para esta “constelación brillante” la he llamado *Antonio Quinatoa*, con el fin facilitar su ubicación y estudio; la configuración estelar ingresa al horizonte en el solsticio de diciembre y desaparece en el solsticio de junio. Al ser una constelación Ecuatorial seguirá una línea recta en el centro de la bóveda celeste en sentido Oriente–Occidente durante sus 6 meses visibles.

Figura 22. Captura de Pantalla Simulador Stellarium. Equinoccio de Marzo. La Cruz de Quito en rojo y su forma cuadrática imaginaria en verde.



Fuente: Ayala, a partir de Stellarium.

Interpreto a estos 4 puntos luminosos (Proción, Rigel, Betelgeuse y Sirio) en los cielos andinos del equinoccio de verano como el eje del todo para los Andes Septentrionales. Se aprecia en diferentes configuraciones prehispánicas como parte de un discurso gráfico; utilizaré como ejemplo la pieza 0002–031–66 de la Reserva Arqueológica del Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador, en su centro la presencia de cuatro estrellas que aparentemente regulan los “Remolinos Cómicos”, cuya conexión forma una figura que representa el infinito “∞”; quizá dando la energía para su continuo movimiento.

Figura 23. La cruz de Quito como Axis Mundi. Reserva Arqueológica, Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador.



Fuente: Fotografía Ayala, 2007.

Es posible apreciar que el patrimonio prehispánico en los Andes Septentrionales hace una especial representación de la cruz de *Antonio Quinatoa* (diferenciándola de la meridional *Chakana*, de bordes escalerados), en todas sus sociedades, desde las más antiguas como Valdivia, pasando por la belleza y maestría de las configuraciones gráficas Pasto, e inclusive en sociedades meridionales del Ecuador como la Cañari o Puruhá.

Figura 24. Recipiente decorado Puruhá, Reserva Arqueológica, Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador.



Fuente: Fotografía Ayala, 2007.

El Solsticio de Junio

En los Andes Septentrionales, luego de más de seis siglos de colonización, primero incaica y luego española, se celebra el Solsticio de Verano o el *Inty Raymi* (fiesta del Sol). Una celebración de agradecimiento al astro rey en donde se baila y se canta celebrando un año nuevo concebido para los Andes Meridionales. Estelina Quinatoa habla del *Punchao Raymi* durante la época Inca y anterior a ella el *Vilca Cuti* o retorno del Sol, puesto que es en este día que el astro parece finalizar su recorrido con sentido septentrional y retoma el camino hacia el centro del cielo.

Al anochecer del Solsticio de Junio, el cuerpo estelar en aparecer es la constelación conocida como la Cruz del Sur, conformada por Gacrux–Acrux en sentido Norte–Sur y Mimosa–Delta Crux, en sentido Oriente–Occidente, tendremos la forma de la cruz; sin embargo, si usamos la configuración Mimosa–Acrux–Delta Crux–Gacrux–Mimosa,

nuevamente formamos el borde de un elemento cuadrático, un rombo dependiendo de su perspectiva.

Figura 25. Captura de Pantalla Simulador Stellarium, Solsticio de Junio. La Constelación de la Cruz del Sur en el recuadro rojo a la izquierda del lector.



Fuente: Ayala a partir de Stellarium.

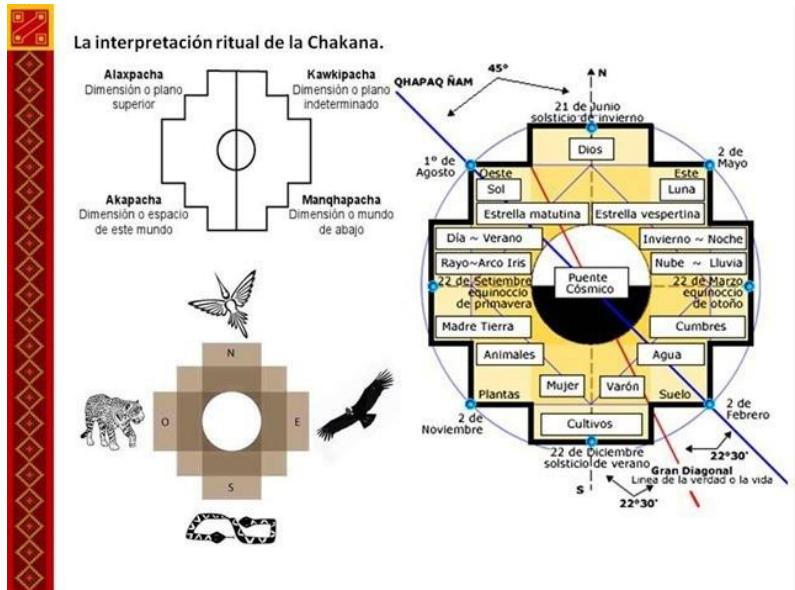
La Cruz del Sur aparece en el firmamento de los Andes Septentrionales al anochecer del equinoccio de marzo, convirtiéndose en un eco geométrico de la “Cruz Antonio Quinatoa” o “Cruz de Quito”. Desaparece del horizonte al anochecer del equinoccio de septiembre. Girará apareciendo en el cuadrante Sur Oriental, alcanzando su cenit el ocaso del solsticio de junio y desapareciendo por el cuadrante Sur Occidental.

La Cruz del Sur, por ser una constelación polar, obedece a un sistema de rotación–traslación muy particular (dentro de nuestro campo aparente de visión), rotará 90 grados sobre su eje y sobre el arco que describe esta constelación en cada cambio de “ciclo terrestre” (puntos en donde la tierra atraviesa un equinoccio o un solsticio). Este movimiento confirma la rotación de los platos prehispánicos en la lectura de los calendarios.

De la misma manera, la “*Chakana andina*” cuenta con un lado claro y otro oscuro (una parte visible y otra no, ambas simétricas, como sucede en la visión de la constelación durante el ciclo de la tierra alrededor del Sol); su forma escalonada no solo responde a una

formación mítica, es el resultado del avance de la constelación de la “Cruz del Sur” a través de los tiempos.

Figura 26. *Chakana*, pensamiento filosófico andino meridional moderno de Mercedes Fernández.



Fuente: <https://eibtuc.wordpress.com/2016/05/06/cruz-chakana-propuesta-pedagogica/>

Los diseños escalerados propios de los contornos de la *Chakana* “expresan sentido de ascensión”, están presentes en culturas con antigüedades de hasta 6.000 años y las más recientes se pueden apreciar en configuraciones gráficas Incas (Quinatoa Cotacachi, 2013, p. 251).

Figura 27. Captura de Pantalla Simulador Stellarium. Selección de la estrella Gacrux en la constelación de la Cruz del Sur, 21 de septiembre (apuntando al occidente).



Fuente: Stellarium.

Debemos anotar que si este es el inicio del concepto de la “Chacana Andina”, podría aplicarse como endémico en los Andes Septentrionales, dado que la constelación desaparece por 6 meses de nuestro campo visual; necesariamente el observador prehispánico debió viajar al extremo sur para observar el giro de la constelación, o el habitante del sur traer estas noticias a tierras ecuatoriales.

Figura 28. Captura de Pantalla Simulador Stellarium. Selección de la estrella Gacrux en la constelación de la cruz del sur, 21 de diciembre (apuntando al sur).



Fuente: Stellarium.

Manuel Moreno Mora, en su *Diccionario Etimológico y Comparado del Kichwa*, nos habla de que la *Chakana* es un puente para transportar, también lo asume como una parihuela o anda para trasladar cadáveres (Moreno Mora, 1955). Es posible que las poblaciones precolombinas, en especial las pertenecientes a los Andes Meridionales, relacionen a esta constelación como una ventana hacia el más allá.

Figura 29. Captura de Pantalla Simulador Stellarium. Selección de la estrella Gacrux en la constelación de la Cruz del Sur, 21 de marzo (apuntando al Este).



Fuente: Stellarium.

Entonces el sistema escalerado se hace evidente si seguimos la evolución temporal de la Cruz del Sur; puede comprobarse mediante su avance durante toda la noche del equinoccio de marzo, o a través de sus registros noche a noche hasta el equinoccio de septiembre, medio ciclo solar o 6 meses después.

Figura 30. Captura de Pantalla Simulador Stellarium. Selección de la estrella Gacrux en la constelación de la Cruz del Sur, 21 de junio (apuntando al Norte).



Fuente: Stellarium.

Es mi interpretación que este es el génesis de la concepción de “cruz gamada” para los Andes Septentrionales; considero probable que el símbolo represente el movimiento astral realizado por la constelación “Cruz del Sur”, si nos la imaginamos como una constelación que en forma de cruz obedece a un movimiento de rotación–traslación, la extensión de sus aristas hacia el lado contrario de la rotación realizada, nos ilustra o da la ilusión de movimiento.

Figura 31. Compotera Capulí decorada con un cuadrado reticulado, en su centro la cruz gamada. Reserva Arqueológica, Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador.

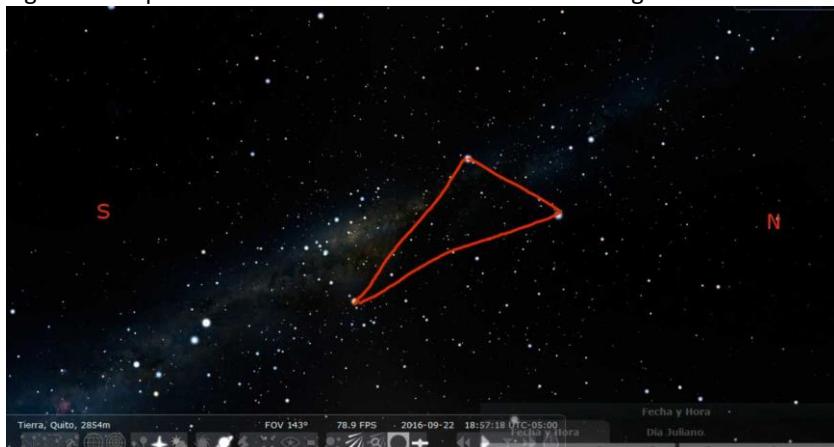


Fuente: Ayala, 2007.

Equinoccio de Septiembre

El Equinoccio de Septiembre nos muestra un gran triángulo. Está conformado por las estrellas Antares–Altaír y Vega. El triángulo *Molestina*, tiene una forma alargada hacia el Sur Occidente y en su interior contiene una gran cantidad de estrellas, aparece en el horizonte al ocaso en el Solsticio de Junio y desaparecerá en el Solsticio de Diciembre.

Figura 32. Captura de Pantalla Simulador Stellarium. Triángulo Molestina.



Fuente: Stellarium.

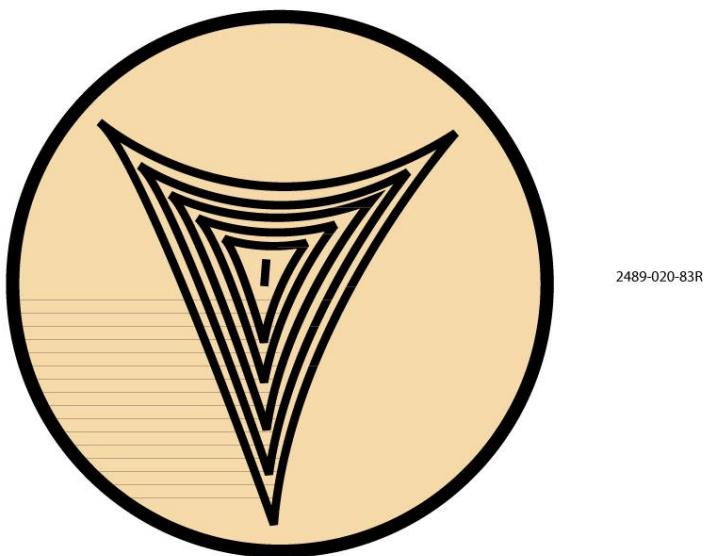
Durante mucho tiempo se relacionó a los triángulos como elevaciones geográficas y es muy probable que algunas de ellas efectivamente representen a las montañas; sin embargo, las triparticiones que presenten triángulos en occidente conocidos como escalenos, factiblemente hagan referencia a esta constelación en especial si además presentan ornamentaciones con representaciones de monos o arañas.

Podemos relacionar el Equinoccio de Invierno para el Hemisferio Norte como el par del Equinoccio de Verano (marzo), dando la continuidad al sistema filosófico de paridad o dualidad en los Andes.

A partir del triángulo y cuadrado se han realizado los diseños de bohíos estilizados como figuras centrales y en composiciones de las grecas o cenefas. Para los indígenas actuales del valle del río Putumayo los triángulos rellenos simbolizan campos sembrados de maní. Sus mujeres se pintan de la cintura para abajo con estos diseños, simbolizando la relación mujer-tierra. En los triángulos sus lados pueden ser iguales o desiguales. En Carchi los diseños están presentes en casi todos los objetos, dispuestos de distinta manera verticales, horizontales, e intercalados con

otras figuras generalmente con líneas escalonadas.
(Quinatoa Cotacachi, 2013, p. 181).

Figura 33. Diseño Pasto digitalizado. Representaciones Ancestrales y Colores del Cosmos.



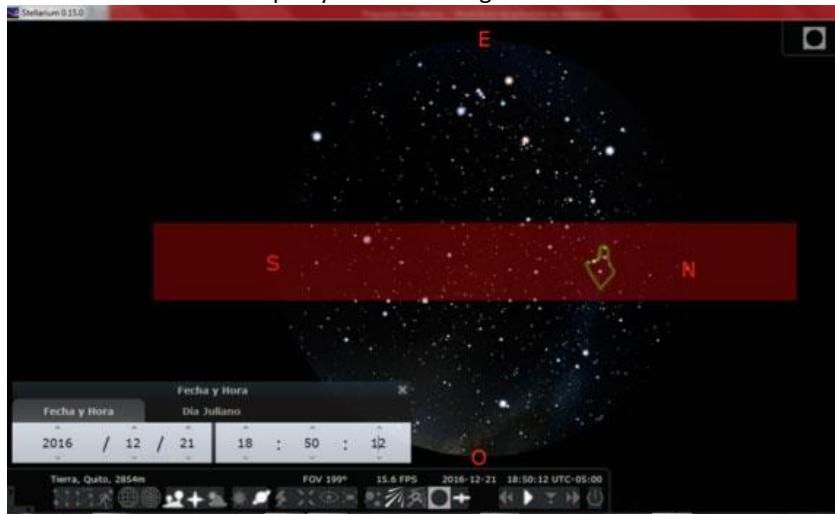
Fuente: Estelina Quinatoa, 2013.

El Solsticio de Diciembre

El Solsticio de Verano para los Andes Septentrionales marca el inicio de las plegarias para la protección de los campos sembrados, quienes muestran pequeños brotes expuestos a las inclemencias del tiempo. En las comunidades andinas se realiza el *Rutuchi*: ritual en donde se realiza el primer corte de cabello determinando el traspaso de una fase a otra de un miembro en la comunidad perteneciente a las sociedades andinas.

Insertaremos la fecha y hora en el simulador y podemos apreciar que las primeras estrellas en aparecer dentro de la franja de estudio, al ocaso del Solsticio de Diciembre en la zona ecuatorial es la constelación que en el occidente conocemos como Casiopea.

Figura 34. Captura de Pantalla Simulador Stellarium. Solsticio de Diciembre. La Constelación de Casiopea y su forma imaginaria en verde.



Fuente: Stellarium.

Con ayuda de la imaginación (al igual que en todas las constelaciones), Casiopea forma una flecha que al momento de la inspección se encuentra en sentido Oriente–Occidente. Al ser una constelación polar girará alrededor del Polo Norte geográfico; esta “flecha” ingresa al horizonte estelar desde el cuadrante Nororiental en el equinoccio de septiembre y desaparece en el equinoccio de marzo por el cuadrante Noroccidental.

Figura 35. Plato prehispánico Capulí con ornamentaciones en forma de bastón o flecha. Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador.



Fuente: Ayala, 2007.

Es entonces que encontramos relacionar las constantes gráficas en los platos prehispánicos de la nación Pasto y ubicarlas dentro de un contexto astronómico:

Flecha-Triángulo-Cruz Gamada-Cuadrado

Solsticio de Invierno-Equinoccio de Invierno-Solsticio de Verano—

Equinoccio de Verano

Figura 36. Compotera Capulí decorada con cuadrados reticulados. En rojo y primer plano la cruz con la posible representación de la vía láctea durante el ocaso en los equinoccios. Reserva Arqueológica, Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador.



Fuente: Ayala, 2007.

Se interpreta que las formas en X que separan los elementos gráficos reticulados en miles de representaciones ancestrales de la nación Pasto, corresponden a la Vía Láctea durante su recorrido anual debido a la “visión aparente” como resultado de la rotación terrestre; la primera posición en marzo con sentido Sur Occidente–Nororiente y la segunda en septiembre con sentido Sur Oriente–Noroccidente; sobreponiendo las 2 marcas o el reflejo de la Vía Láctea tanto en verano como en invierno; formaremos dos elementos alargados que se intersecan.

Figura 37. Fotografía de la Vía Láctea a 35 mm. (el equipo fotográfico simula el ojo humano).



Fuente: Erick Favio Vinueza Mera, Valle de los Chillos, Ecuador, 2016.

Los seres sagrados en los Astros

La Dra. Ana Velastegui de Jaramillo, amorosa maestra, nos explicó hace muchos años la atemporalidad de nuestros ancestros:

“Imaginen un espacio en donde el tiempo existe solo para crear y construir, sin las presiones u horarios de la vida moderna. Entonces cada cosa tiene su razón de existir en el pensamiento ancestral, cada pieza fue desarrollada para ser agarrada de determinada forma, por ejemplo, cada elemento contiene necesariamente una información adicional” (Velasteguí, 2007).

Entonces, confirmamos que el diseño fue concebido como la solución específica a una necesidad.

Iniciamos un proceso más profundo en los maravillosos diseños Piartal, Tuza, Guangala, Jama Coaque, Manteño, Puruhá, Valdivia y Machalilla. Dejamos atrás las formas básicas, para buscar a los seres sagrados que conforman el sistema zodiacal en los Andes Septentrionales.

Dado que este trabajo es un homenaje a las maestras y maestros que han permitido que traiga esta información al siglo XXI, con mucho respeto, al desconocer los nombres originales y con el profundo deseo de diferenciarlos de las constelaciones provenientes de latitudes distintas, cada configuración estelar que a continuación describa será por mi nombrada en reconocimiento a quienes trabajan por, para y con la cultura e historia de nuestro país, quienes han luchado o contribuido para que traiga estas noticias.

Figura 38. Diseño Pasto digitalizado, Representaciones Ancestrales y Colores del Cosmos.



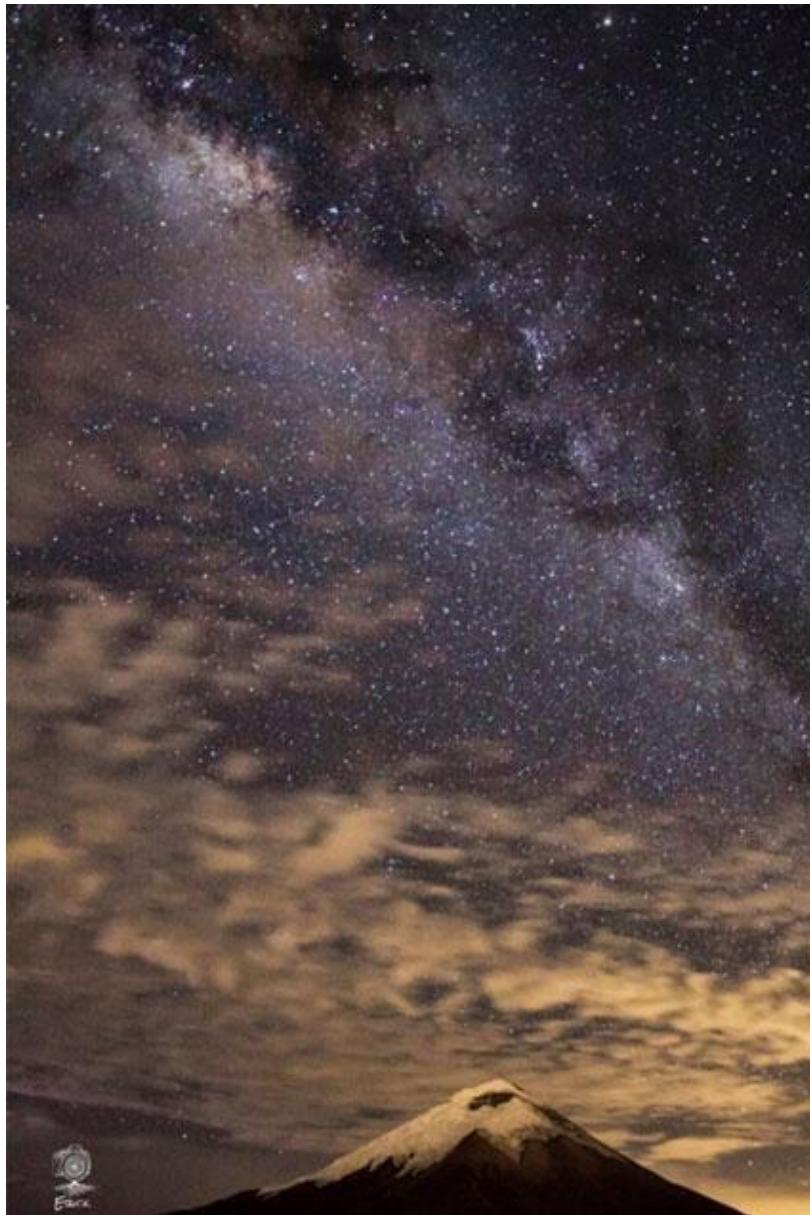
Fuente: Estelina Quinatoa 2013.

Gracias a las experiencias obtenidas en la Reserva Arqueológica Nacional, Museo Nacional y diversos fondos arqueológicos, aprendimos que el engobe negro presente en el arte precolombino era mucho más que un estilo artístico, más importante aún, mucho más que una expresión de dualidad. Entendimos que mientras que en el Occidente unimos los puntos brillantes (formados por estrellas) en el cielo nocturno para formar con ayuda de la imaginación a Orión (el cazador) o Scorpio (el escorpión), en la astronomía de los pueblos milenarios del mundo americano prehispánico, son las zonas oscuras las que dan forma a las constelaciones; así aparece el mono, los venados, el zorro, la perdiz, el sapo y otros.

Entendemos que han existido estudios e investigaciones realizadas en estas zonas oscuras de la Vía Láctea por Barnard y varios otros científicos, sin embargo, las específicas condiciones que brinda el cielo en la mitad del mundo nos brindan apreciaciones únicas.

Estas interpretaciones las realizamos tomándose en cuenta únicamente las herramientas y visiones que consideramos al alcance del poblador de los Andes Septentrionales perteneciente a las primeras poblaciones de lo que ahora llamamos Ecuador y Colombia.

Figura 39. Vía Lactea sobre el volcán Cayambe, 35 mm.



Fuente: Erick Favio Vinueza Mera, Cayambe, Ecuador.

Las Intersecciones, marcas y guías

Utilizando los mismos preceptos que establecimos para las formas originarias, buscaremos los seres representados en los mapas estelares que han llegado a nosotros, analizaremos las primeras estrellas en aparecer dentro del área alrededor del diámetro imaginario en sentido Norte–Sur de nuestro espejo cósmico. Identificados los asterismos y constelaciones brillantes en cada equinoccio y solsticio, los usaremos para analizar sus intersecciones con la vía láctea, en la búsqueda de formas oscuras en la brillantez de la galaxia, que se puedan identificar como constelaciones andinas, que cumplan una función dentro del calendario agrícola en los Andes y que se encuentren registradas en configuraciones gráficas milenarias.

Figura 40. Vía Lactea a 35 mm. Se aprecia la Cruz del Sur y en su centro la nebulosa “Saco de Carbón” o región oscura.



Fuente: Erick Favio Vinueza Mera, Valle de los Chillos, Ecuador.

Las Constelaciones Oscuras (Primera Parte)

Crespo Toral (El Hampatu)

La constelación del sapo aparece en la nebulosa que interseca la Cruz del Sur y la Vía Láctea al oeste del Solsticio de Junio. Al igual que la constelación de puntos brillantes, aparecerá en el cielo nocturno a medida que el horizonte celeste desde el cuadrante Sur Oriente, alcanzará su cenit en el oeste del Solsticio de Junio y desaparecerá por el cuadrante Sur Occidente.

Figura 41. Captura de pantalla, simulador Stellarium, se muestra la Cruz del Sur y en contorno rojo la forma de la constelación Crespo Toral rodeada por la brillantez de la Vía Láctea.



Fuente: Stellarium.

Moreno Mora define al escalerado de la Chakana como el puente hacia el más allá; es bastante probable que al tratarse de un punto de inflexión en el ciclo solar dentro del calendario agrícola en donde las plantas sucumben ante la fuerza del Sol, el viento y la estación

seca que recorre los Andes en los solsticios de verano para el Hemisferio Norte.

Es posible que la constelación del Hampatu sea una conexión con el inframundo, dada la capacidad del sapo de vivir etapas de metamorfosis (huevo–larva–renacuajo–adulto), al igual que el pensamiento de continuidad y evolución espiritual en los seres andinos. El Hampatu aparece en el firmamento de los Andes Septentrionales en el Equinoccio de Marzo, convirtiéndose en un eco geométrico de la Cruz Antonio Quinatoa o Cruz de Quito y saldrá del horizonte en el Equinoccio de Septiembre.

Figura 42. Compotera Capulí decorada con cuadrados reticulados. En relieve la constelación del sapo y en la espalda del anfibio la constelación brillante de la Cruz del Sur. Colección Zaldumbide Molestina, Fundación Zaldumbide Rosales.



Fuente: Ayala, 2016.

Velasteguí de Jaramillo (El Ser Humano y la Lanza)

La constelación occidental de Casiopea, a más de tener la forma de una flecha (por la unión imaginaria de las estrellas brillantes), tiene una forma triangular oscura cercana a las puntas en su extremo occidental; tras las estrellas de Casiopea podemos encontrar una formación oscura que evoca la forma humana, que sumado a la

forma triangular “a sus pies” a manera de bastón o arma conforma esta constelación.

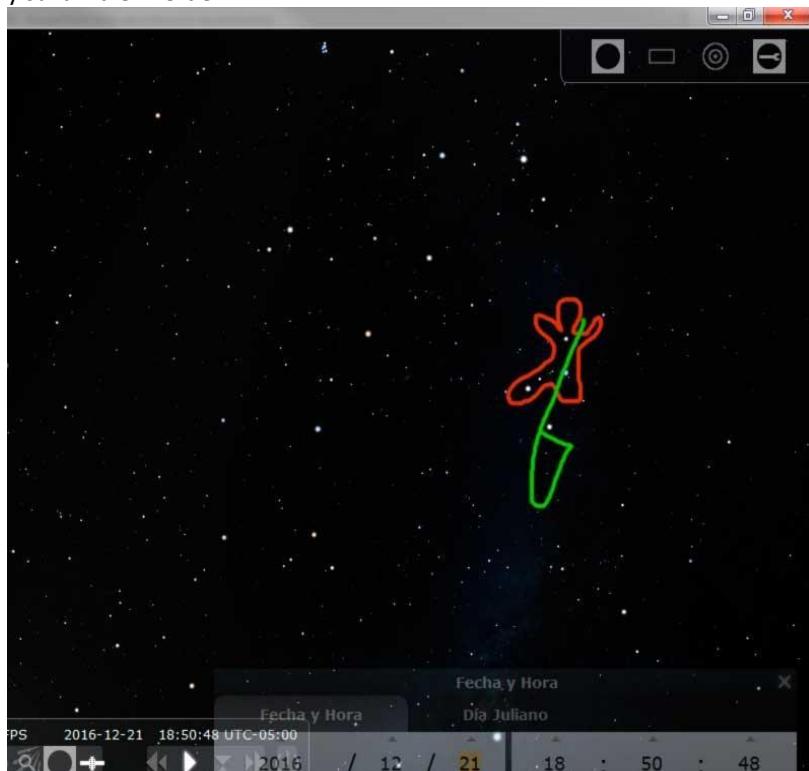
Figura 43. Diseño Pasto digitalizado. Representaciones Ancestrales y Colores del Cosmos.



Fuente: Estelina Quinatoa. 2013.

Ingrasa al horizonte estelar desde el hemisferio Norte en el Equinoccio de Septiembre y desaparece en el Equinoccio de Marzo; su cenit se encuentra en el Solsticio de Diciembre.

Figura 44. Captura de Pantalla Simulador Stellarium, Constelación VELASTEGUÍ DE JARAMILLO, “El Guerrero”. El ser humano aparece en rojo y su lanza en verde.



Fuente: Stellarium.

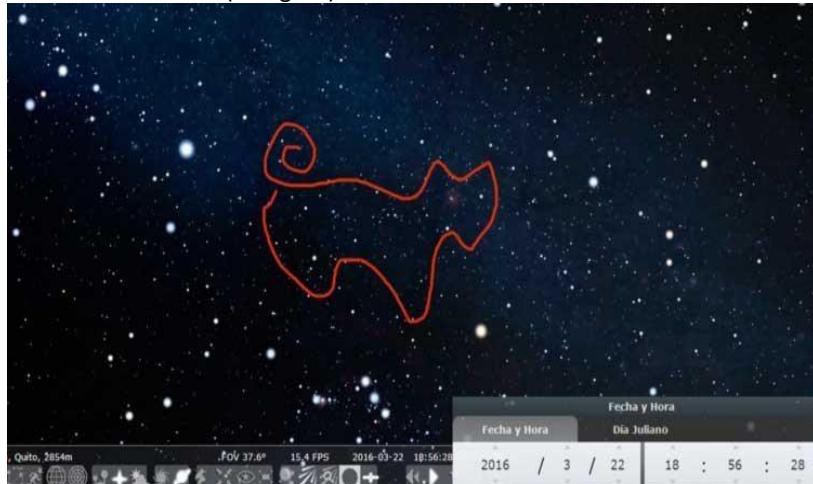
Estelina Quinatoa (El Jaguar)

La cruz de Antonio Quinatoa interseca con la Vía Láctea en una zona oscura con forma de felino. La cabeza del jaguar andino sería parte de la nariz de la constelación occidental de Unicornio. Para encontrar esta constelación se deberá ubicar la nebulosa Roseta que será el ojo principal del felino, la estrella HIP 3206 sería la base de su cola.

Es una constelación Ecuatorial, ingresa en el horizonte en el Solsticio de Diciembre y sale a inicios de junio. Su cenit es en el

Equinoccio de Marzo, en donde al ocaso se ubicará en el centro mismo del cielo.

Figura 45. Captura de Pantalla Simulador Stellarium, Constelación Quinatoa Cotacachi (El Jaguar).



Fuente: Stellarium.

Esta constelación nos marca el tiempo de las cosechas en los Andes Septentrionales. Llama al poder en las sociedades andinas y es objeto de veneración.

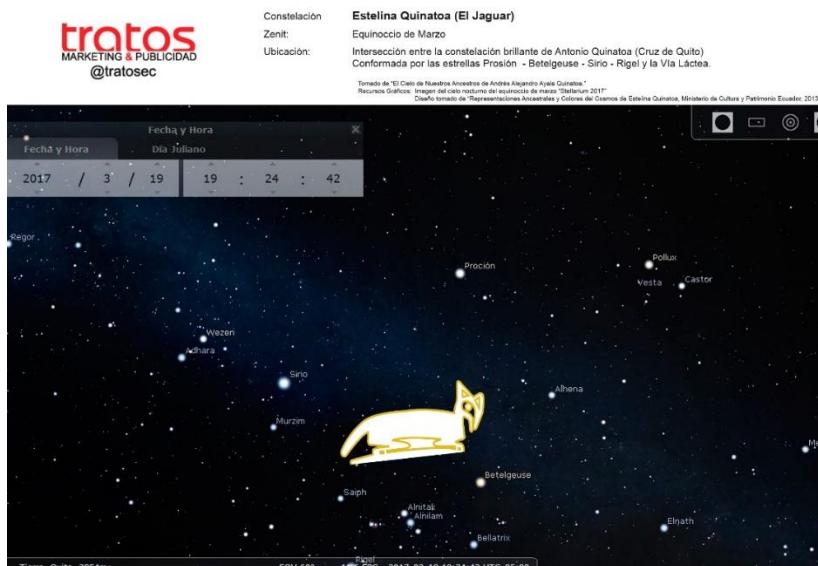
Figura 46. Diseño Pasto digitalizado, Representaciones Ancestrales y Colores del Cosmos.



1018-046-66

Fuente: Estelina Quinatoa. 2013.

Figura 47. Captura de Pantalla Simulador Stellarium, Constelación Estelina Quinatoa. Diseño sociedad Pasto (El Jaguar).

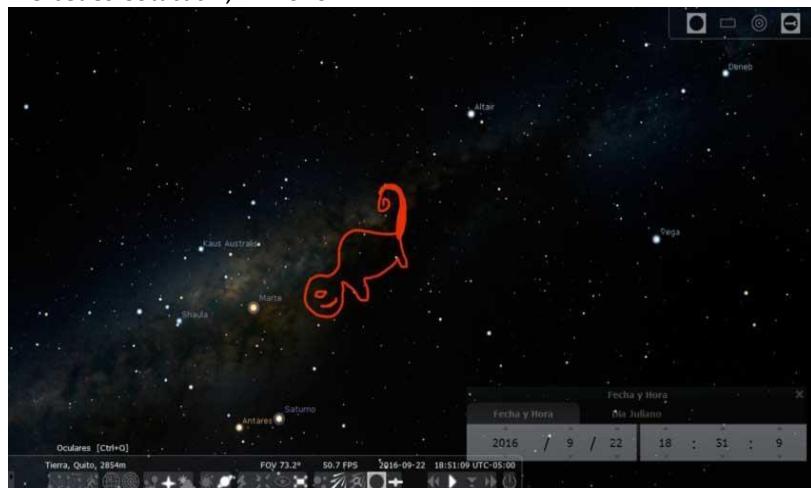


Fuente: Stellarium.

Mercedes Cotacachi (El Mono)

La constelación que rige la fase verano–otoño para el Hemisferio Norte es “Mercedes Cotacachi”, puesto que marca el regreso de las lluvias en los Andes y anuncia el inicio de la estación agrícola. Es una de las dos constelaciones ecuatoriales principales, complemento y opuesto de la constelación de Estelina Quinatoa (El Jaguar), puede ser encontrado en la intersección de la Vía Láctea y del triángulo del Equinoccio de Septiembre (Molestina), que está conformado por Antares–Altaír y Vega.

Figura 48. Captura de Pantalla Simulador Stellarium, Constelación Mercedes Cotacachi, El Mono.



Fuente: Stellarium.

Esta fue la primera constelación identificada gracias al acceso a los instrumentos musicales de la Fundación Zaldumbide Rosales. El lomo de la constelación Mercedes Cotacachi contiene una sucesión progresiva de triángulos que desemboca en el triángulo Molestina. Podemos guiarnos por las estrellas a Sct–HIP 91117, Eta Ser–58 Ser–HIP 89662 e Izquierda Nu Oph–64 Oph–HIP 88048; son las zonas oscuras las que han de demarcar la constelación; es más fácil si apreciamos la cola conformada por las zonas oscuras en espiral que contienen estrellas como Beta Sct–HIP 92175, R Sct–HIP 92202, HIP 92391, Eta Sct–HIP 93026, i Aql–12 Aql y demás.

Figura 49. Diseños Pasto digitalizados, Representaciones Ancestrales y Colores del Cosmos.

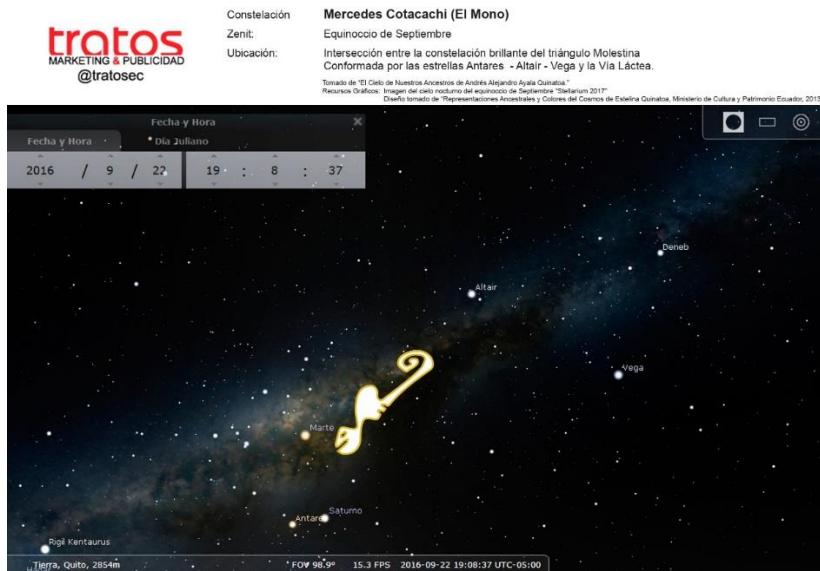


2391-020-83R

Fuente: Estelina Quinatoa. 2013.

Ingresa a mediados de junio a nuestro campo visual. Su cenit es el Equinoccio de Septiembre y sale del horizonte al Solsticio de Diciembre.

Figura 50. Captura de Pantalla Simulador Stellarium, Constelación Mercedes Cotacachi. Diseño sociedad Pasto (El Mono).



Fuente: Stellarium.

Costales Samaniego (El Caimán o Guagsa)

La constelación de la Guagsa está contigua a la constelación Velasteguí de Jaramillo; para ubicarla deberemos encontrar la estrella Zeta Cep–21 Cep–HIP109492. El contorno de su abdomen está marcado por la estrella Zigma Cep–27 Cep–HIP110991 y la cola por 4 Cas–HIP 115590 y 10 Cas–HIP531. Compartiría cabeza con la constelación occidental de Cefeo, además de su hombro y la cola sería parte de su cayado.

Figura 51. Diseño Pasto digitalizado, Representaciones Ancestrales y Colores del Cosmos.

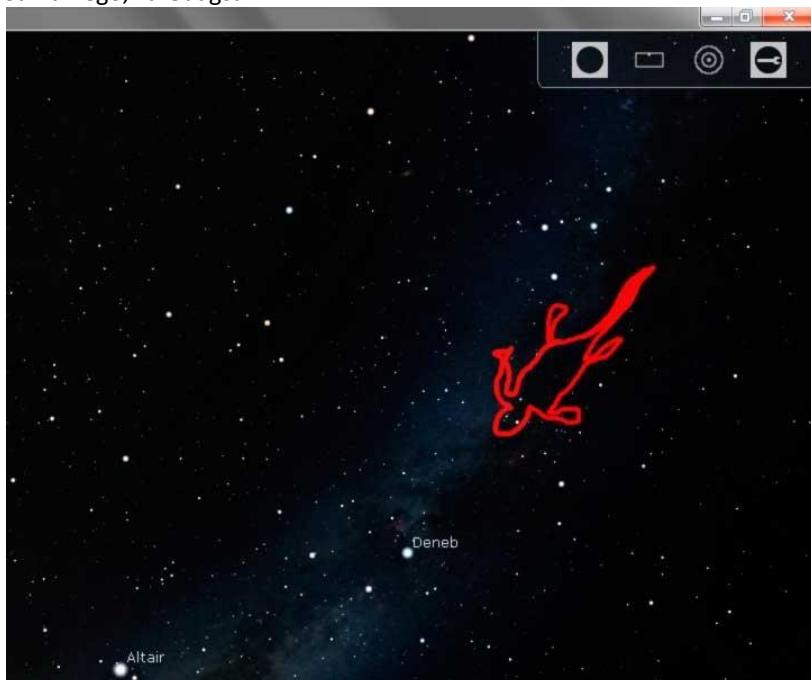


0011-063-70

Fuente: Estelina Quinatoa. 2013.

Ingresa en el horizonte nocturno a mediados de agosto, tiene su cenit a mediados de noviembre y desaparece a mediados de febrero.

Figura 52. Captura de Pantalla Simulador Stellarium, Constelación Costales Samaniego, La Guagsa.



Fuente: Stellarium.

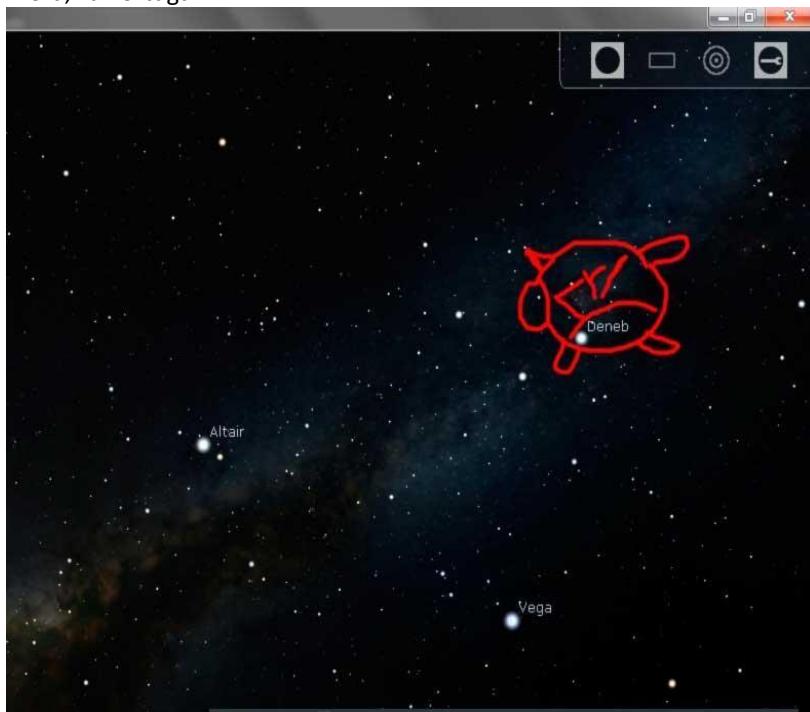
Sierra Mora (La Tortuga)

La estrella más brillante de la constelación de la Tortuga es Deneb. La estrella Nu Cyg–58 Cyg–HIP 103413 A, guiará al observador con respecto a su cabeza. Xi Cyg–62 Cyg–HIP104060 nos mostrará un espacio oscuro a manera de placa así como f1 Cyg–59 Cyg–V832Cyg–HIP103632.

Al igual que en el caso de la constelación del Mono, es probable que los grupos humanos identificaran esta constelación en latitudes distintas y las traigan a los Andes Septentrionales dentro de sus procesos migracionales.

Ingresa en el horizonte estelar a finales de julio, encuentra su cenit a finales de octubre, desaparece a inicios de enero.

Figura 53. Captura de Pantalla Simulador Stellarium, Constelación Sierra Mora, La Tortuga.

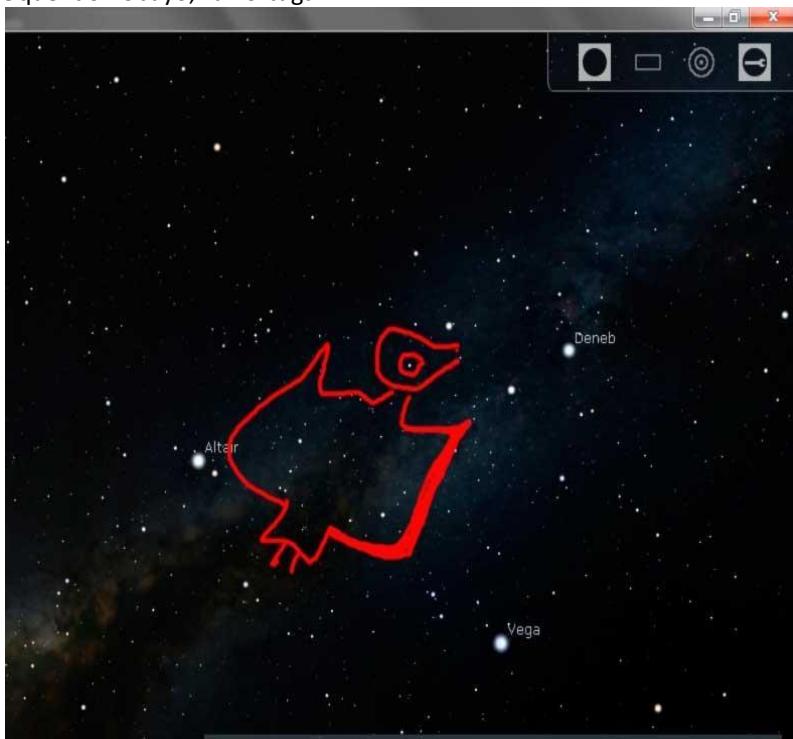


Fuente: Stellarium.

Oquendo Robayo (El Cóndor)

La constelación del cóndor se puede ubicar gracias a la estrella 41 Cyg –HIP 101076, esta nos dará el ojo del ave. A su alrededor las formas que da la cabeza, 23 Vul–HIP 99874 A y 21 Vul–NU Vul–HIP 99738 marcará el cuello. 52 Cyg–HIP 102453 nos muestra una cresta. 49 Cyg –HIP102066 A nos dará el camino superior al pico. 25 Vul–Hip 100435 nos dará la arista de un ala y la otra ala puede ubicarse gracias a V1768 Cyg–HIP98863.

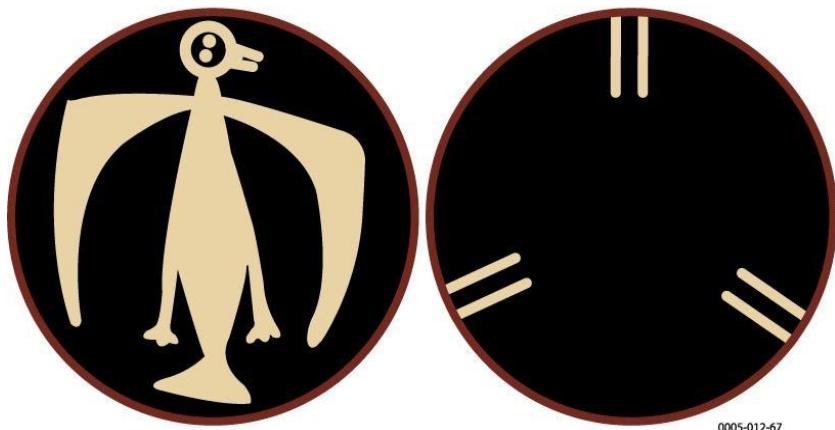
Figura 54. Captura de Pantalla Simulador Stellarium, Constelación Oquendo Robayo, La Tortuga.



Fuente: Stellarium.

Ingresa a mediados de Julio al horizonte nocturno, alcanza su cenit a mediados de octubre y se marcha a finales de Enero.

Figura 55. Diseño Pasto digitalizado, Representaciones Ancestrales y Colores del Cosmos.



Fuente: Estelina Quinatoa. 2013.

Es una constelación que marca un límite entre lo que en occidente conocemos como Constelaciones Polares y Constelaciones Ecuatoriales.

Figura 56. Diseño Pasto digitalizado, Representaciones Ancestrales y Colores del Cosmos.



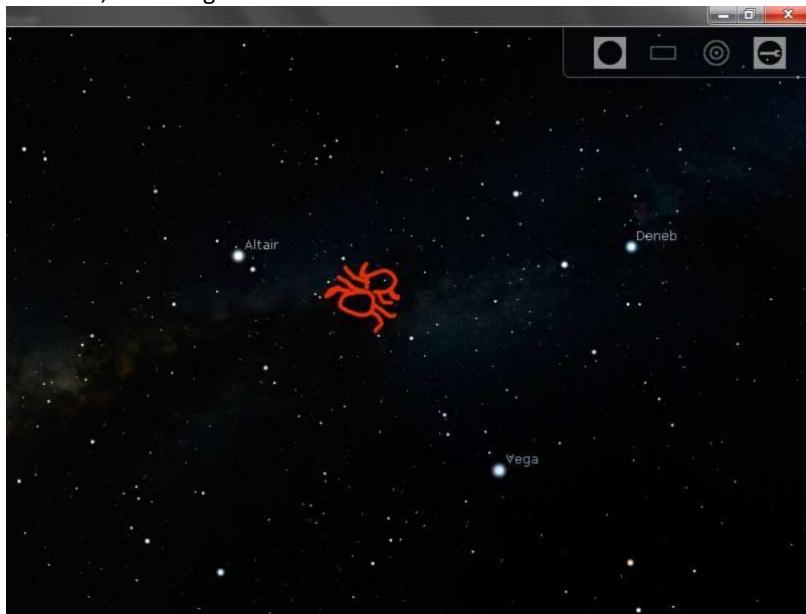
Fuente: Estelina Quinatoa. 2013.

Castro Guerrero (La Araña)

13 Vul–HIP 97886 A, HIP 97765, 10 Vul–HIP 97077 son las estrellas que bordean a la constelación oscura de la Araña hacia el Oriente. Por el otro lado, es 9 Vul–HIP 96275 quien nos ayuda a definirla. Curiosamente esta constelación oscura tiene una constelación de estrellas claras que forman su “tela de araña”.

Podemos definirla por Sham Alfa Sge–5 Sge–HIP 96757, Delta Sge–7 Sge–HIP 97365 A, Gamma Sge–12 Sge–HIP 98337, son parte de las estrellas que delimitan a esta constelación.

Figura 57. Captura de Pantalla Simulador Stellarium, Constelación Castro Guerrero, La Tortuga.



Fuente: Stellarium.

Ingrasa al cielo nocturno a inicios de julio, alcanza su cenit a mediados de octubre, desaparece a finales de diciembre. Esta es una constelación Ecuatorial. Mientras más nos acerquemos a un equinoccio la constelación estará más cercana al Ecuador Cósmico.

Esta constelación es el equivalente al “Cupido” occidental, se dice que es una época de amor en los Andes y las arañas o “Cusi, cusi” cumplen la función de unir a las parejas.

Figura 58. Diseños Pasto digitalizados, Representaciones Ancestrales y Colores del Cosmos.

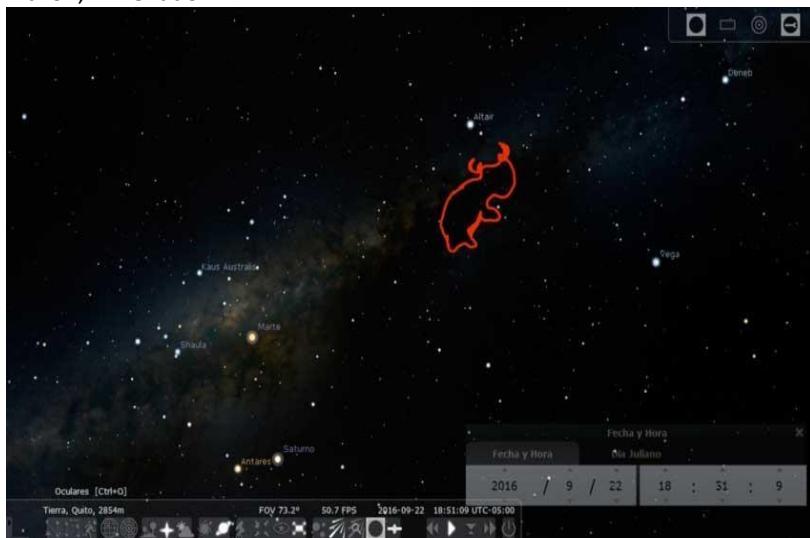


Fuente: Estelina Quinatoa. 2013.

Ayala Mazón (El Venado)

La frente del venado puede ser ubicado por b Aql-31 Aql-HIP 95447, también es la base de una oreja, HIP 95572 es la base de la otra oreja. Deneb el Okab-Zeta Aql-17 Aql será el extremo de una pata. HIP 91881 será el extremo de otra, HIP 93580 sería parte del lomo; al parecer la cola se dobla aparentemente por obra de la rotación de la Vía láctea.

Figura 59. Captura de Pantalla Simulador Stellarium, Constelación Ayala Mazón, El Venado.



Fuente: Stellarium.

Ingresa al cielo a finales de junio, alcanza su cenit a inicios de octubre, a mediados de diciembre se pierde. Esta es una constelación ecuatorial y marca el retorno a las épocas de siembra, será la constelación siguiente a “Mercedes Cotacachi” (el Mono).

Figura 60. Diseños Pasto digitalizados, Representaciones Ancestrales y Colores del Cosmos.



Fuente: Estelina Quinatoa, 2013.

Nota final

Realizando procesos de “ingeniería a la inversa” continuamos determinando la capacidad y sabiduría en las tecnologías prehispánicas presentes en el patrimonio precolombino del Ecuador. Esperamos que el presente trabajo contribuya a la construcción de una positiva identidad, que sea fuente de orgullo para los pueblos milenarios herederos de estos maravillosos conocimientos y que el trabajo de los ancestros sirva de inspiración para la humanidad.

Agradecimientos

Por guardarme de las tormentas y darme las herramientas para que pueda contar esta historia

yupaychany mamita Estelina.

Agradezco a las doctoras Ana Jaramillo de Velasteguí y María del Carmen Molestina Zaldumbide por su generosidad, afán por compartir parte de su enorme sabiduría y por su paciencia. Pues sabemos que no somos guaguas fáciles o “lumbreras”, ustedes han marcado un hermoso camino que sus estudiantes sabremos continuar, muchas gracias. A ese equipo de hermanos y hermanas, a los que juntos nos sorprende la aventura. Gracias amig@s y compañer@s.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Astronomía.com. (25 de Septiembre de 2016). *Astronomía Educativa*. Recuperado de: <http://www.astromia.com/>
- Ayala Quinatoa, A. (Dirección). (2016). *Los Instrumentos del Calendario Luni Solar en la Mitad del Mundo*. [Película].
- Gema María Díaz, E. I. (s.f.). *Libro de texto para la especialidad de cartografía*. Recuperado de: http://sig.inf.um.es/material/temas_01_02/tema2_parte1.pdf
- Guayasamin, G. (9 de Mayo de 1996). El Cerclo del Sol. *Calendario Solar Quiteño*. Quito, Pichincha, Ecuador.
- Milla Uribe, Z. (2004). *Introducción a la Semiótica del Diseño Andino Precolombino*. Lima.: Amaru Wayra.
- Milla Villena, C. (1983). *Génesis de la Cultura Andina*. Lima: Colegio de Arquitectos.
- Moreno Mora, M. (1955). *Diccionario Etimológico y Comparado del Kychwa*. Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Quinatoa Cotacachi, M. E. (2013). Representaciones ancestrales y colores del cosmos. Diseños de los platos Carchi. En M. E. Cotacachi, *Representaciones ancestrales y colores del cosmos. Diseños de los platos Carchi*. Quito: Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador.
- RAE. (14 de Febrero de 2016). *Real Academia de la Lengua*. Obtenido de Diccionario: <http://www.rae.es/>
- Serra-Ricart, C. y. (2017). *Instituto de Astrofísica de Canarias*. Obtenido de Fenómenos Atmosféricos, Unidad Didáctica. Recuperado de: <http://www.iac.es/adjuntos/www/unidadfenomenos.pdf>
- Soza, C. V. (1984). *El Curso del Sol*. México. Recuperado de: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn17/269.pdf>
- Stellarium. (14 de Febrero de 2017). *Stellarium*. Recuperado de: <http://www.stellarium.org/>
- Trujillo, J. (2016). *Secuencias binarias en los diseños de la cerámica de los pastos*. Quito.
- Velasteguí, A. (18 de Julio de 2007). Pueblos Originarios. (A. Ayala, Entrevistador).

PUBLICACIONES COLECCIÓN CIENCIAS SOCIALES

<http://www.ces-al.ml/>

- 1.- COMPENDIO DE ESTUDIOS SOCIALES SOBRE ECUADOR de VV. AA. (2019).
- 2.- PROVINCIA DE EL ORO: Anuario de fiestas de Rodrigo Murillo Carrión (2019).
- 3.- ENTRE CANARIAS Y ECUADOR de José Manuel Castellano Gil (2019).
- 4.- LA CULTURA DEL MAÍZ. SARAMAMA. Lenguaje, saberes e identidad en la comarcaazuayo-cañari de Carlos Álvarez Pazos (2019).
- 5.- CUADERNO DE PRÁCTICAS DE PSICOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN. Grados de Magisterio (Infantil y Primaria) de Camino Álvarez Fidalgo, Ginesa López Crespo y José Martín-Albo Luca (2019).
- 6.- CRÓNICAS INTERCULTURALES de Brígida San Martín García, Edgar Cordero Coellar y Lorena Álvarez León (2019).
- 7.- PROCEOS DE MUNDIALIZACIÓN coordinado por Pedro A. Carretero Poblete, Arturo Luque González y Ramón Rueda López (2019).
- 8.- INDICADORES SOBRE ACTIVIDADES CULTURALES DE LOS ESTUDIANTES DE EDUCACIÓN DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COSTA RICA. Volumen I: Actividades culturales de José Manuel Castellano Gil (2019).
- 9.- GESTIÓN CULTURAL ALTERATIVA de Ramiro Caiza (2020).
- 10.- PISTEMOLOGÍA ANDINA coordinado por Pedro A. Carretero Poblete y Jennifer M. Loaiza Peñafiel (2000).

Próxima publicación:

- 11.- EL DERECHO A LA SEGURIDAD SOCIAL Y EL PRINCIPIO DE SOLIDARIDAD EN ECUADOR: El trabajo no remunerado dentro del hogar de María Claudia Sánchez Vera (2020).

Esta obra, “Epistemología Andina”, publicada bajo el sello de la Editorial Centro de Estudios Sociales de América Latina y coordinada por Pedro Carretero Poblete y Jennifer Loaiza Peñafiel, cuenta con la participación de destacados investigadores que indagan sobre siete aspectos de especial interés que vienen a enriquecer la construcción del conocimiento de las sociedades indígenas desde una concepción epistemológica del Sur.

José Manuel Castellano



ISBN: 978-9942-8814-3-4

A standard one-dimensional barcode is positioned vertically in the center of the page, corresponding to the ISBN number provided above it.

9 789942 881434