

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA  
CONVOCATORIA 2009-2011**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA**

**LA RUTA DE LA MEMORIA: REVALORIZACIÓN SIMBÓLICA DEL QHAPAQ ÑAN,  
CAMINO ANCESTRAL DEL SUR DE QUITO: EL CASO DEL BARRIO ORIENTE  
QUITEÑO**

**CÉSAR IVÁN CASTAÑEDA VERA**

**MARZO 2013**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES**

**SEDE ECUADOR**

**PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA**

**CONVOCATORIA 2009-2011**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA**

**LA RUTA DE LA MEMORIA: REVALORIZACIÓN SIMBÓLICA DEL QHAPAQ ÑAN,  
CAMINO ANCESTRAL DEL SUR DE QUITO: EL CASO DEL BARRIO ORIENTE  
QUITEÑO**

**CÉSAR IVÁN CASTAÑEDA VERA**

**ASESOR DE TESIS: PHD (c) WERNER VÁSQUEZ**

**LECTORES/AS: Mtra. ERIKA BEDON, PHD (c) ABRAHAM AZOGUE**

**MARZO 2013**

## **DEDICATORIA**

A la memoria de mi padre.  
A mi hija Gabriela,  
en estos tiempos difíciles.

## AGRADECIMIENTOS

Me sentiría ingrato sino comienzo agradeciendo a Eduardo Kingman, quien me animó en esta increíble aventura de regresar a las aulas.

A mi compañera y a mis hijos, quienes supieron soportar con estoicismo momentos de indiferencia e intolerancia y me apoyaron cotidianamente; mil gracias y mil disculpas.

A mi asesor de tesis Werner Vásquez, quien me impulsó a lo largo de este proceso y me apoyó hasta el final.

A la maestra Lisset Coba por su apoyo solidario, a pesar de su apretada agenda.

A Iliana Soto y Graciela Castañeda por su paciencia, sus sugerencias y su desinteresado apoyo.

A Martha Escobar, por los importantes documentos inéditos aportados para el presente trabajo.

A Patricio Guerrero, quien compartió generosamente sus conocimientos y experiencia y contribuyó con importantes sugerencias.

A Claudia Luz Bermúdez, por sus consejos y acotaciones.

A Marcia Suarez quien siempre me apoyó, a pesar de sus ocupadas funciones.

Un especial agradecimiento a los amigos y compañeros del barrio Oriente Quiteño; sin su ayuda habría sido imposible llevar adelante esta tarea, mil gracias por compartir sus vivencias.

## ÍNDICE

<b>CONTENIDO</b>	<b>PÁGINAS</b>
RESUMEN .....	7
INTRODUCCIÓN .....	8
CAPÍTULO I .....	9
MEMORIA, HISTORIA, IDENTIDAD Y PATRIMONIO.....	9
Memoria.....	10
Memoria e historia .....	15
Memoria e identidad .....	18
Memoria y patrimonio .....	20
CAPÍTULO II.....	24
EL BARRIO ORIENTE QUITEÑO Y EL SURGIMIENTO DE NUEVAS IDENTIDADES URBANAS.....	24
La expansión urbana y el surgimiento de los barrios del sur oriente de Quito .....	25
La hacienda la Argelia, la fundación del barrio Oriente Quiteño y el Qhapaqñan, vistos desde la memoria .....	28
El barrio Oriente Quiteño.....	30
El Barrio Oriente Quiteño y su relación con el Qhapaq Ñan.....	35
El Qhapaq Ñan y los sentidos identitarios .....	40
El antiguo “Camino del Inca” ¿elemento cohesionador o escenario de disputa? .....	43
Capítulo III.....	49
Significado y usos de La Gran Ruta Inca o QHAPAQÑAN .....	49
Migrantes y ex huasipungueros construyen su identidad .....	57
Conclusiones .....	59
BIBLIOGRAFÍA .....	61

ENTREVISTAS.....	64
ANEXOS .....	65

## RESUMEN

El Sur Oriente de Quito, desde las lomas de Puengasí está atravesado por el Qhapaq Ñan, también conocido como Camino Real o Camino del Inca. Esta ruta está presente en el imaginario de los moradores de los diferentes barrios del Sur Oriente de Quito; en los documentos oficiales y escrituras de los años 70, aún aparece la denominación de Camino del Inca delimitando propiedades particulares y del Estado. En la actualidad, gran parte de este Camino ha sido destruido, pero quedan todavía algunos vestigios físicos de su existencia.

El barrio Oriente Quiteño (que, al igual que otros barrios del sur oriente de Quito, surgió en los años 70 como consecuencia de la reforma agraria) se encuentra atravesado por el Qhapaq Ñan o Camino del Inca y su existencia física y simbólica está estrechamente ligada a la memoria de los primeros moradores de este barrio y de sus antepasados.

A pesar de ser un bien patrimonial, los organismos oficiales, locales y nacionales no han emitido ninguna política pública que detenga el continuo deterioro de esta ruta preincaica que corre el riesgo de sufrir una suerte de usurpación simbólica.<sup>1</sup> Por esto es urgente la necesidad de recuperar y revitalizar simbólicamente el Qhapaq Ñan en el sur de Quito, concretamente en el barrio Oriente Quiteño. Para esto se recurre a la memoria social que se construye colectiva y permanentemente, y a su relación con la historia, la identidad y el patrimonio; las que son concebidas como construcciones socioculturales.

El escenario físico desde donde se genera este análisis es el barrio Oriente Quiteño; en él se recrean nuevas identidades y manifestaciones culturales andinas relacionadas con el Qhapaq Ñan, que a su vez revitalizan y re significan este camino ancestral.

La revitalización simbólica hay que entenderla conceptualmente partiendo de la comprensión de qué es la memoria social, dentro de qué marcos se mueve, en qué lugares puede encontrarse, qué papel juega en la reconstrucción de los hechos, cuál es su relación con la historia, con el poder, con la creación de identidades, y su rol en la construcción de patrimonios.

Palabras Claves: Qhapaq Ñan, Memoria, Memoria Social, Historia, Identidad, Usurpación Simbólica.

---

<sup>1</sup> Como usurpación simbólica se conoce al acto de apropiación, de las celebraciones y símbolos, por parte de las élites locales a fin de convertirlos en elementos de legitimación de su poder.

## INTRODUCCIÓN

El Qhapaq Ñan, también conocido como Camino Real o Gran Ruta del Inca, está presente en seis países de América Latina: Colombia, Ecuador, Perú, Argentina, Chile y Bolivia. Su longitud se calcula en algo más de 6000km.

En el Ecuador esta ruta atraviesa el país desde la provincia del Carchi hasta las provincias de Loja y Zamora; existen ramales secundarios en el Litoral y el Oriente ecuatoriano.

El sur oriente de la ciudad de Quito, desde las lomas de Puengasí hasta Cutuglagua, está atravesado por el Qhapaq Ñan; pero la mayoría de sus tramos se encuentran en franco deterioro.

Los moradores del barrio Oriente Quiteño realizan anualmente una caminata por la ruta del Qhapaq Ñan como un tributo a sus ancestros y con el fin de mantener viva la memoria y el significado que este camino ancestral tuvieron para sus antepasados, antiguos pobladores de la zona. La información de este ritual motivó la realización del presente trabajo que pretende estimular la recuperación simbólica del Qhapaq Ñan.

Para conseguir estos objetivos se retoman elementos conceptuales de autores y autoras que han trabajado sobre la memoria social como un proceso de construcción colectiva y se los relaciona con la Historia, la Identidad y el Patrimonio.

A continuación se aborda el surgimiento de nuevas identidades urbanas en el barrio Oriente Quiteño como consecuencia de la descomposición del sistema hacendatario y de la expansión urbana de la ciudad de Quito. A través de las voces de algunos pobladores y autores que han trabajado sobre el tema, se relaciona el barrio Oriente Quiteño con el Qhapaq Ñan.

Luego se aborda los significados y usos del Qhapaq Ñan a través de relatos rescatados desde la memoria de los habitantes del barrio Oriente Quiteño.

El trabajo se cierra con un anexo fotográfico que da cuenta de la ceremonia del Paukar Raymi y los diferentes simbolismos y rituales.

## CAPÍTULO I

### MEMORIA, HISTORIA, IDENTIDAD Y PATRIMONIO

Recordar y olvidar son actos que el ser humano realiza cotidianamente; al igual que caminar, respirar, ingerir alimentos y amar. Aunque todos los individuos nacemos con una memoria genética<sup>2</sup> que nos acompaña en el transcurso de nuestra vida y que hace que de modo cotidiano generemos un sinnúmero de recuerdos y olvidos, la memoria cumple su verdadera función solo cuando, como seres gregarios, vivimos en sociedad, cualquiera sea la forma que esta adopte. “Las memorias individuales están siempre enmarcadas socialmente. Estos marcos son portadores de la representación general de la sociedad, de sus necesidades y valores. Incluyen también la visión del mundo, animada por valores, de una sociedad o grupo”(Jelin, 2001).

La memoria es un fenómeno social que se construye a diario; para mantenerla lo más inalterada posible, se han creado espacios materiales cuyo objetivo es impedir que olvidemos o lograr que recordemos lo que ya hemos olvidado. Para eso están los álbumes fotográficos, los monumentos, los museos, las narraciones. Todo esto con el fin de que no olvidemos quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde vamos.

En circunstancias más duras—como los holocaustos, las dictaduras sangrientas, las catástrofes naturales— la memoria ha jugado un papel preponderante, no solamente para que no se olviden algunos sucesos, sino para que se olviden aquellos cuyo recuerdo produce dolor y para que no vuelvan a ocurrir. En nuestro caso la utilización de la memoria servirá para revitalizar, para recuperar algunos elementos simbólicos que no han podido ser usurpados por completo<sup>3</sup> y se conservan aún, aunque fragmentariamente, precisamente en la memoria colectiva.

Para lograr la revitalización simbólica hay que entender de una manera conceptual qué es la memoria social, dentro de qué marcos se mueve, en qué lugares puede encontrarse, qué papel juega en la reconstrucción de los hechos, cuál es su

---

<sup>2</sup> “En todas las sociedades, los individuos retienen un gran número de informaciones en su patrimonio genético, en la memoria a largo alcance y, al mismo tiempo, en la memoria activa”. (Jacques Le Goff, 1977).

“Es un hecho que nacemos sin elegir ni la memoria genética ni la vida intrauterina que sin embargo, tempranamente, imprime en cada uno la experiencia de los primeros sonidos y los primeros contactos. El mundo en el que somos recibidos ha conformado para nosotros un lenguaje, unos saberes prácticos, unas visiones del mundo”(Panzetta, 2011) .

<sup>3</sup> En algunas manifestaciones de nuestro Patrimonio Inmaterial como la fiesta de la “Mama Negra” o “Los Danzantes de Pujilí” (Corpus Christi) representantes de las elites locales terminaron apropiándose de estas celebraciones y , por ende ,de sus símbolos ;convirtiendo estas celebraciones en elementos que contribuyeron a legitimar su poder (Guerrero,2004).

relación con la historia, con el poder, con la creación de identidades; su rol en la construcción de patrimonios como lugares de la memoria.

En la búsqueda de respuestas a esas interrogantes se ha estructurado este capítulo; sus elementos son: memoria (acercamientos conceptuales), memoria e historia, memoria e identidad, memoria y patrimonio.

## **Memoria**

El estudio de la memoria social ha cobrado importancia en las últimas décadas, sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial y de la época de terror desatada por los regímenes dictatoriales del Cono Sur; la memoria es un fenómeno social y colectivo que adquiere profundo sentido político: “Se toma el pasado para transformar el presente y construirse perspectivas para el porvenir, según sea el proyecto político, histórico o de vida de quien lo haga, por ello trabajar con la memoria resulta necesario para quienes quieren reafirmar el poder como para aquellos que lo impugnan” (Guerrero, 2004:12). Otros investigadores, como Elizabeth Jelin (2001) y Judith Nieto López (2006), han trabajado en la revitalización de las memorias de las víctimas y de los victimarios con el propósito de que el manto del olvido no se sobreponga a lo acontecido y no se desnaturalice el proceso de reconstrucción de la memoria.

En la literatura latinoamericana el abordaje de la memoria ha sido extenso. Benedetti (2002), Galeano (1983), García Márquez (2002), Cortázar (1962), Borges (1944), Neruda (1993) nos han legado una extensa producción al respecto; han tratado de incluir en su narrativa las voces y los puntos de vista de los sectores subordinados; voces ignoradas que han construido su propia historia y que reivindican la memoria.

En el caso de las ciencias sociales, autores como Halbwachs y Paul Ricoeur han trabajado extensamente sobre la memoria. Maurice Halbwachs (1925) publicó un primer libro sobre los “marcos de la memoria”, en donde explica que el pasado nunca es el mismo, que se actualiza constantemente debido a que la memoria es un hecho y un proceso colectivo. Paul Ricoeur (1999) plantea la “sabiduría de la memoria” que opera junto a la política del recuerdo y del olvido. Elizabeth Jelin (2001) ha trabajado este tema con miras a desentrañar la relación de la memoria con los derechos humanos, en el marco de la represión y la violencia política de los años setenta en América Latina. Jelin (2001) refiere la imposibilidad de definir la memoria debido a que existe tensión, pero no contradicción, cuando se pregunta qué es la memoria y la propuesta “de pensar en

procesos de construcción de memorias”. Jorge Mendoza García (2005) trata la memoria y el olvido como producciones sociales, como polos opuestos de un mismo proceso.

Otros autores que deben ser considerados en la profundización del tema son: Tzvetan Todorov (1999) quién nos alerta sobre la tendencia a crear un culto, casi una sacralización de la memoria, en la legítima búsqueda de mantener vivo el recuerdo. Es necesario mantenerse alerta a fin de no correr el riesgo de alejarnos del presente. Enzo Traverso (2007) explora la relación entre memoria e historia y los usos políticos que suele hacerse del pasado; hace un llamado a que se mantenga un amplio debate en el que se incorpore nuestra propia memoria histórica. John Gillis (1994) plantea que identidad y memoria son nociones interdependientes; las dos son selectivas, pueden estar al servicio de intereses particulares y ser puestas al servicio del poder: la identidad y la memoria son construcciones sociales y políticas. Eric Hobsbawm (2002) sostiene que en ciertas ocasiones tradiciones que se dicen antiguas suelen ser de reciente origen y, a menudo, inventadas; a pesar de esto logran una continuidad con el pasado, ya que buscan inculcar determinados valores y formas de comportamiento. Inventar tradiciones “constituye un proceso de formalización y ritualización”.

Con respecto al presente trabajo, explícitamente manifestamos que lo que nos interesa es la memoria social, la memoria colectiva.

Según Menjívar (2005), Paloma Aguilar, historiadora de la Guerra Civil Española, plantea que no existe un cuerpo teórico definido sobre la memoria colectiva “con entidad propia [...] sino que son varios los autores que se han aproximado a la cuestión desde distintas perspectivas”.

Cuando hablamos sobre la memoria asumimos que ésta es una construcción social del recuerdo y del olvido que se forja en el presente “en rituales, conmemoraciones que se (re)inventan, nos ofrece las posibilidades de disputar nuestro patrimonio y nos ayuda a entender la construcción de nuestra identidad” (Coba: 2010).

La memoria histórica es “el pasado que se niega a pasar y que se convierte en un elemento de la realidad actual” (Jelin, 2001). Al hablar de la memoria, no estamos dejando de lado la historia que forma parte de la memoria. La historia no debe rechazar la memoria, únicamente debe poner distancia sin provocar ninguna avería debido a que se podrían producir consecuencias perjudiciales (Traverso, 2007).

El concepto original de memoria colectiva es del sociólogo francés Maurice Halbwachs (1925). Según este autor, la memoria colectiva es el proceso social de

reconstrucción del pasado que ha sido experimentado y vivido por un grupo determinado, sea una comunidad o la propia sociedad. En este sentido, la memoria tiene un carácter social; la colectividad comparte las memorias.

Por otro lado, la memoria social no es universal ya que colectividades diversas construyen y sostienen las memorias colectivas. En las sociedades coexisten intereses distintos; el desarrollo de las sociedades no es lineal, como lo planteó el pensamiento evolucionista; la riqueza de las sociedades radica precisamente en la diversidad étnica y cultural, de ahí que resulta impensable la existencia de la universalidad de las memorias.

Tampoco la memoria colectiva es estática; es una continua construcción dialéctica que se reelabora permanentemente;<sup>4</sup> “la memoria colectiva es esencialmente una reconstrucción del pasado que adapta la imagen de los hechos antiguos a las creencias y necesidades espirituales del presente” (Halbwachs, 1925).

El tiempo y el espacio, en referencia a la memoria, están interrelacionados y de ningún modo pueden ser tomados como entidades separadas;<sup>5</sup> constituyen los “marcos de la memoria”; no pueden ser entendidos de una manera aislada, sino en una continua interrelación. Tampoco debe evadirse lo que Pierre Nora (2006) denominó los lugares de la memoria “hay lugares de memoria porque no hay más medios de memoria”(Nora,2006:1).

Los “lugares de la memoria” se asientan en los restos que provienen del pasado y que cobran vigencia en el presente a través de su activación permanente. Así, estos “lugares” permiten construir una noción de eternidad; y su puesta en valor por medio de varios mecanismos, como las celebraciones, conmemoraciones, rituales cívicos, o instancias como los museos, las bibliotecas y los archivos, permiten una reiterada apelación al discurso histórico, según Nora, estos son instantes tomados del devenir de la Historia que regresan a él. (Bedoya y Wappenstein, 2011:11-16)

Para que la memoria pueda subsistir es necesario crear archivos, inventar celebraciones, construir museos, levantar monumentos, debido a que la memoria moderna se manifiesta básicamente en “el registro, la materialidad de la huella y la visibilidad de la imagen” (Bedoya, 2010:226).

Si la memoria quedara fuera de esos campos sociales referenciales de espacio, tiempo y lugar se estaría dando paso al olvido. Se construyen los recuerdos partiendo de

---

<sup>4</sup> García Márquez, en sus memorias *Vivir para Contarla*, (2004) empieza diciendo: “La vida no es lo que uno vivió, sino la que uno recuerda y cómo la recuerda para contarla”. A lo largo de su narración jamás aparece el sujeto individual sino el individuo en el contexto social, cultural y político, en un espacio y tiempo determinados

<sup>5</sup> Cuando se evoca un recuerdo como el del holocausto, este nos remite a un espacio: los campos de concentración, y un tiempo: el nazismo

los intereses y necesidades grupales del presente. Los recuerdos no son estáticos ni inmutables, se van reconfigurando a partir de intereses y necesidades del presente: “Nuestra memoria, al explorar el pasado, realiza un viaje retrospectivo en el que sabe que el presente es la meta en la que se desemboca y la perspectiva desde la que se puede reconstruir y relatar” (Ramos, 1989:63-81).

Según Jelín, hay que tener presentes cuatro cuestiones fundamentales: quién hace el relato de los recuerdos, qué es lo que se recuerda y cómo y cuándo se lo hace, ya que “abordar la memoria implica referirse a recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos [debido a que] hay en juego saberes, pero también hay emociones. Y hay también huecos y fracturas” (Jelín, 2001:1).

Por esto, al referirnos a la memoria debemos abordar ciertos ejes:

Un primer eje se refiere a la capacidad que tiene la memoria de ser selectiva, en función de lo que se considera importante del recuerdo y los acontecimientos que se rememoran. Jelín ve en este eje “la eterna tensión y el eterno dilema de la relación entre individuo y sociedad” (Jelín, 2001).

Un segundo eje se relaciona con los contenidos: qué se recuerda y qué se olvida. En esta misma línea, Todorov (*et al.*, 2000) nos habla de una memoria literal y una memoria ejemplar.<sup>6</sup> Aquí cobra importancia el pasado con miras al presente; de modo que se evidencia que existen diversos usos de la memoria. Ricoeur (*et al.*, 2000), por su lado, plantea la sabiduría de la memoria que opera junto a la política del recuerdo y del olvido; emplea la expresión de memoria justa; utiliza la palabra justicia para referirse a la idea de cierta distancia respecto al pasado.<sup>7</sup>

En contrapartida al abuso de la memoria, está el poder de la memoria (tercer eje) que se evidenció cuando, gracias a la recuperación de testimonios de sobrevivientes de los holocaustos y de la represión de las dictaduras, se develaron evidencias, se

---

<sup>6</sup> Todorov plantea que en los procesos de recuperación de la memoria los hechos que se recuperan pueden ser leídos de manera literal o de manera ejemplar. **La memoria literal** jugaría un papel de espectadora, mientras que la **memoria ejemplar** trataría de sacar lecciones, conclusiones del comportamiento humano, con el fin de reivindicar a las víctimas que no se olviden, y que no se vuelvan a repetir ciertos hechos.

<sup>7</sup> Ricoeur (1999) dice que existen abusos de la memoria que están relacionados con la manipulación del recuerdo. Esto puede observarse en las políticas conmemorativas donde al mismo tiempo se enfrentan la humillación y la gloria. es en este momento en donde la estrategia del olvido se vuelve una necesidad. La memoria es usada para seleccionar los recuerdos, de ahí que es indispensable evitar que se borren las huellas que dejaron los acontecimientos, hay que salvarlas para mantener la identidad. La memoria dispone de recursos que deben utilizarse a favor de “**esta ética y de esta política de la memoria justa**”.

interpretaron huellas, rastros dejados y se lograron sacar a la luz hechos que la sociedad no debe olvidar.

Por otro lado, se debe destacar que siempre, o casi siempre, la *memoria* ha estado ligada al ejercicio del poder. Eduardo Galeano (1992) manifestaba que en la “historia oficial” no están o sólo están muy de paso las voces del pueblo, ya que se nos ha enseñado “una historia de machos, de blancos, de ricos y de militares” (en: Garcés, 2002). Se pretendía que recordemos el pasado sin ninguna perspectiva de cambio, lo que implica la “celebración del orden establecido, la declaración y aceptación del ordenamiento jurídico, de los valores, la información cultural y la verdad científica impuestos” (Chagas, s/f). La memoria se convierte en un espacio de disputa en la búsqueda de los significados del pasado y la construcción del futuro, para la salvaguardia y la preservación de la identidad.

Hoy se habla mucho del deber de recordar, pero esa obligación de recordar sólo es necesaria para quienes no han sufrido la historia que deben recordar. La gente que ha vivido esa historia tiene que olvidar, por lo menos provisionalmente, para sobrevivir. Por otra parte, la memoria está hecha de olvidos, no se puede recordar algo sin olvidar otras cosas. (Auge, 2005)

La dicotomía complementaria *memoria-olvido* está presente en todas las culturas y en todas las épocas, desempeña un papel fundamental en la vida de las sociedades. En la actualidad se insiste en *qué se debe recordar y qué se debe olvidar*.

La memoria y el olvido son construcciones sociales que van de la mano. El recuerdo es un relato selectivo, elaborado a través de mediaciones socioculturales, y anclado en un contexto espacio-temporal específico, desde el cual se construye un significado de la experiencia individual y grupal. (Bustos, 2010).

La memoria en modo alguno se opone al olvido, por el contrario siempre se hace necesaria una interacción entre la salvaguardia del pasado y el olvido. Se necesita recordar porque en el pasado podemos encontrar la base de nuestra identidad que es la base misma de nuestra existencia.

Esta mutua interpelación no es excluyente, por lo menos para el debate académico, en el cual la relación entre la historia y la memoria todavía es una cuestión no resuelta. La historia dejó de ser una simple narración de hechos acaecidos en el pasado y ha ido incorporando en el relato histórico las diferentes visiones subjetivas

obtenidas a través de diversas estrategias y metodologías de investigación.<sup>8</sup> Así la historia contemporánea se nutre de las *memorias* tanto de los individuos como de las colectividades como única manera de que la historia deje de ser, como comúnmente ha sido, la versión de los vencedores.

La memoria es un fenómeno que se halla presente en todas las culturas; los diferentes grupos humanos construyen sus memorias en el presente y las proyectan al futuro, de manera particular las que están mediadas por diversas posiciones ideológicas, políticas y morales. Gracias a las memorias, hemos podido preservar saberes y conocimientos ancestrales, información que nos ha permitido entender que no vivimos en el presente únicamente: “los seres humanos construyen memorias, pero las memorias también nos construyen a nosotros” (Pereiro, 20011: 66).

### **Memoria e historia**

En la relación entre memoria e historia uno de los puntos referenciales ha sido la manera “cómo se crea y recrea el pasado desde el presente” (SicaZanolli, 2010:2). “La historia es la disciplina científica que tiene como objetivo la representación exacta del pasado, la reconstrucción de los hechos de un modo ordenado y en forma cronológica“. (Pereiro 2011: 67).

En ocasiones se puede llegar a la oposición entre historia y memoria, cuando se asume que la historia se ocupa de acontecimientos que realmente ocurrieron, que ya no existen; mientras que la memoria sería la creencia crítica, el mito, o incluso la (re)invención del pasado. Esta oposición mostraría una visión dicotómica entre memoria e historia. De lo que cabría hablar, entonces, es de historicidad; es decir, de la capacidad de construir la historia, pues la “historicidad implica la dimensión política de la memoria” (Guerrero 2012).<sup>9</sup>

Frente a la relación entre memoria e historia existen aportes como las de Pierre Nora, quien afirma:

Memoria, historia: lejos de ser sinónimos, tomamos consciencia de que todo las opone. La memoria es la vida, siempre llevada por grupos vivientes y a este título, está en evolución permanente, abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia inconsciente de sus deformaciones sucesivas, vulnerable a todas las utilizaciones y manipulaciones, susceptible a largas latencias y repentinas revitalizaciones. La

---

<sup>8</sup> Por ejemplo la oralidad, la reconstrucción de diálogos, los registros institucionales, archivos de noticieros, las tradiciones culturales, el cotejamiento de opiniones diversas y/u opuestas sobre un mismo tema.

<sup>9</sup> Guerrero, Patricio, Universidad Politécnica Salesiana, comunicación personal.

historia es la reconstrucción, siempre problemática e incompleta, de lo que ya no es. La memoria es un fenómeno, siempre actúa un lazo vivido en presente eterno; la historia, una representación del pasado. (Nora, 2006:3)

La búsqueda del conocimiento del pasado nos facilita la comprensión del presente sobre todo en lo que se refiere a los complejos fenómenos sociales:

La sociedad necesita conocer sus orígenes, sus raíces, las bases históricas fundamentales de su vida colectiva. Pero tales acontecimientos no adquieren relieve si no hacen referencia al presente. Así, historia y presente son etapas de un proceso situado en el tiempo [...] una sociedad sin historia no tiene posibilidad de compartir una memoria común sobre cómo se ha construido a sí misma, sobre cuáles son sus valores centrales o qué tipo de decisiones del pasado cuentan en las circunstancias presentes. (Palma,2010)

La historia, que tradicionalmente fue escrita a partir del punto de vista de los dominadores, empezó a contarse de otra manera cuando se incorporaron las opiniones dictadas desde la memoria colectiva, cuya función era dar coherencia a los acontecimientos pasados. Esta preocupación académica de la relación entre memoria e historia produjo una ruptura epistemológica de la herencia positivista del pensamiento occidental al recuperar en el relato histórico la memoria colectiva de los pueblos.<sup>10</sup> La “historia oficial” iría cediendo terreno a “otras historias”, las que se van construyendo a partir de la revitalización de la memoria colectiva y que van dando forma coherente al pasado.<sup>11</sup>

Existe una complementariedad entre la memoria y la historia; son fundamentales la una para la otra debido a que la una puede convertirse en objeto histórico y la otra volverse objeto de la memoria.

La historia busca revelar las formas del pasado, la memoria las modela, un poco como lo hace la tradición. La preocupación de la primera es poner orden, la segunda está atravesada por el desorden de la pasión, de las emociones y de los afectos. La historia puede legitimar, pero la memoria es fundacional. Cada vez que

---

<sup>10</sup> La epistemología positivista parte de presupuesto de que se pueden explorar los hechos de manera exacta sin que sea necesaria la interpretación de estos hechos. La hermenéutica, o ciencia de la interpretación y “la perspectiva socio constructorista postula que la realidad no es independiente de nuestro quehacer como seres humanos constituidos en torno a una cultura, sino que es precisamente un resultado procesual de ello. Con esto no se pretende afirmar que la realidad no exista; lo que se afirma es que la realidad es construida a través de las prácticas humanas, es decir, que son las prácticas sociales, entendidas como el conjunto de las actividades humanas que significan la realidad las que generan en un momento histórico una determinada realidad y no otra”. (Vergara y Tocornal: 1998).

<sup>11</sup> Por definición, la historia no es en singular; por eso debemos hablar de historias, en plural, como formas de oposición a la historiografía oficial que presenta al héroe individual como el hacedor de la historia.

la historia se esfuerza por poner distancia respecto del pasado, la memoria intenta fusionarse con él (Candau *et al.*, 2002: 56-86).

Sin embargo, ha sido lugar común de los historiadores separar la historia de la memoria. Se ha considerado a la historia como el saber científico frente a la memoria, que podría estar llena de subjetividad. Se ha pretendido ignorar que el modelo positivista racionalista no es el único, que existen otras maneras de ver el mundo, de buscar el conocimiento.

En efecto, no hay que confundir historia con memoria (Nora,2006), aun cuando es evidente que entre las dos hay relaciones estrechas y que la historia se apoya, nace, de la memoria, la que siempre es portada por grupos de seres vivos que experimentaron los acontecimientos. La memoria es emotiva, es una construcción social y, por lo tanto, es permeable a todas las transformaciones. A su vez, la historia es una construcción compleja a veces incompleta, pensada, que sostiene eventos y situaciones de aquello que ha dejado de existir, pero que dejó rastros. La memoria, por el contrario, es la historia, sentida, vivida.

A partir de esos rastros, controlados, entrecruzados, comparados, el historiador trata de reconstituir lo que pudo pasar y, sobre todo, integrar esos hechos en un conjunto explicativo. La memoria depende en gran parte de lo mágico y solo acepta las informaciones que le convienen. La historia, por el contrario, es una operación puramente intelectual, laica, que exige un análisis y un discurso críticos. La historia permanece; la memoria va demasiado rápido. La historia reúne; la memoria divide. (Corradini, 2006)

Las relaciones entre historia y memoria son tan estrechas como complejas. La memoria es también una construcción social históricamente determinada, “la memoria no se conserva sino que es reconstruida a partir del presente” (Michonneau 2005). Y así como hay memorias que se celebran y se conmemoran, también existen memorias que tratan de ser ignoradas y olvidadas, pero que han sido susceptibles de ser recuperadas y que han contribuido a configurar la historia contemporánea, aunque en la mayor parte de los casos se trata de memorias dolorosas y traumáticas.

la memoria y la historia son dos tipos de narración del pasado. La historia es una narración del pasado que tiene como horizonte la comprensión de lo que pasó realmente, mientras que la memoria también es narración del pasado pero que tiene como horizonte la fidelidad y la piedad a los antepasados. Por eso la memoria se siente libre con los hechos, deformándolos para quedar fiel a la interpretación que quiere sacar para el presente. Para ella, lo que importa es la veracidad de lo que cuenta, no acercarse a la realidad de lo que sucedió(Michonneau 2005).

La advertencia de Pierre Nora de no confundir los términos es un punto de partida que se halla presente a lo largo del debate sobre la relación entre la narrativa de la historia y la memoria. Para Nora “memoria e historia son dos conceptos duales y opuestos que no hay que confundir.”

Por su parte, Pereiro (2011) nos dice que aunque la historia y la memoria no son exactamente iguales son complementarias debido a que no puede existir historia sin memorización, a la vez que el historiador necesita información que se halla estrechamente vinculada a la memoria. La comparación binaria que este autor hace entre historia y memoria ayuda a entender las características de cada una de ellas.

Mientras que la historia es una disciplina científica, la memoria es una capacidad humana universal. El objetivo de la historia es la representación exacta del pasado; la memoria reinterpreta el pasado, pero con una carga de subjetividad. Si la historia trata de reconstruir cronológicamente y del modo más exacto el pasado, la memoria –debido a que el pasado se relaciona con el presente y el futuro–selecciona, se amolda, acude al olvido; la historia marca una prudente distancia ante un pasado que ya no existe. Por último, Pereiro (2011) plantea que mientras la historia es el discurso del dominador, del vencedor, la memoria es la proclama de los vencidos.

### **Memoria e identidad**

Así como existe complementariedad entre memoria e historia, sucede lo mismo con la identidad que tiene a la memoria como uno de sus elementos constitutivos. John R. Gillis (1994) complementa esta idea cuando anota que memoria e identidad son términos que se usan frecuentemente en el discurso contemporáneo, pero que “su estatus como palabras claves es relativamente reciente” (Gillis 1994:1). Este autor nos alerta para no cometer el equívoco de entender a la identidad como propietaria de una posición libre, dueña de un mismo significado en cualquier tiempo y en cualquier espacio. De lo dicho se desprende que la identidad está sujeta a marcos específicos de tiempos y lugares, sin que esto signifique, tal como nos advierte Gillis, que la identidad deba ser tratada como un objeto material.

La identidad es la representación que los individuos y los grupos han construido sobre sí mismos y sobre los “otros”. El tratar de entender quiénes somos, hacia dónde vamos, han sido y son las interrogantes que subyacen en todas las culturas, y en la búsqueda de las respuestas vamos configurando nuestras identidades.

Existen varios enfoques acerca de las identidades, Patricio Guerrero (2002) nos muestra cinco enfoques diferentes sobre la identidad:

Enfoque esencialista. Muestra la identidad como natural, inamovible, que nace y muere con los individuos. Este enfoque es antidialéctico, metafísico y constituye el fundamento de la llamada “identidad nacional” única, uniformizante, que representaría lo que en “esencia” somos. Según Guerrero, este enfoque ha conducido a cometer equivocaciones que han devenido en situaciones como el regionalismo; ha contribuido a la creación de modelos negativos (estereotipos), así como a la exclusión y a que se acentúe la diferenciación social constituyéndose un modelo discriminatorio.

Enfoque primordialista. Concibe la pertenencia a un grupo étnico como lo primordial; en él se deben tejer lealtades y vínculos permanentes e invariables. Esta concepción es la base de las posiciones fundamentalistas.

Enfoque objetivista. Busca rasgos objetivos que determinen la identidad, que sean manifiestos y que se puedan percibir, rasgos que vendrían desde el origen, junto con la lengua y la pertenencia a un territorio.

Enfoque subjetivista. Es la antípoda de las concepciones esencialistas; ve la identidad cultural como algo que se relaciona con el sentimiento de pertenencia a las “comunidades imaginadas que están determinadas por las representaciones que sus miembros hacen sobre éstas”. Aquí puede estar la base que supone que las identidades son opciones individuales.

Finalmente, el enfoque constructivista. Ve a las identidades como productos sociales, como construcciones dialécticas que se edifican sobre la base de las representaciones que un grupo tiene sobre sí mismo y sobre las diferencias que existen con los “otros”. Desde este punto de vista, la identidad manifestada en la permanente búsqueda del reconocimiento del derecho a la diferencia adquiere un sentido político: “es en la relación de alteridad, en la relación dialogal con el “otro” “como se puede reflexionar sobre sí mismo y reconocer su existencia [...] la identidad se construye en una pluralidad muy variada de relaciones y conflictos sociales. Es en esa dialéctica de reconocimiento y diferenciación como se construye toda identidad” (Guerrero 1993:20).

Nos encontramos ante la noción de que la identidad no es estática, sino dialéctica; que ha ido transformándose, creándose gracias a los procesos de dominación y de resistencia. Ejemplo de esto es el sinnúmero de identidades originadas por los

procesos coloniales que en su afán civilizatorio promovieron la construcción de identidades étnicas para facilitar su dominio (Kottak, 2002:302).

Los procesos de resistencia de los pueblos de nuestra América muestran “la capacidad enorme de ir recreando en forma dialéctica su identidad para poder mantenerse hasta el presente” (Guerrero, 1993:21).

En esta línea de análisis, Gloria Folleco y Gabriela Bernal (1997) plantean que no debe hablarse de identidad, sino de construcción de identidad: “Decimos que la identidad es un producto social porque es el resultado de un proceso de creación y construcción constante por parte de un grupo determinado de personas. Cada grupo establece, modifica y utiliza su propia identidad en base a sus intereses y su situación de vida” (Folleco y Bernal 1997: 194).

Profundizando este criterio, Stefano Varese (1999) afirma que el “capital simbólico “de los pueblos juega un papel preponderante en la reproducción de identidades. Este capital simbólico estaría expresado en lo que se conoce como “patrimonio inmaterial”: lengua, representaciones culturales, fiestas y ceremonias, la comida, la música, los trajes y las prendas distintivas de la comunidad. Estos elementos permiten recordar, recuperar y rememorar situaciones del propio pasado haciendo que se sostenga la identidad. De este modo, la memoria se constituye en un puntal de las identidades, sin ésta, careceríamos de identidad.

Julio De Zan (2008) afirma que quien vive solo del presente o soñando permanentemente un determinado futuro, pretendiendo ignorar su pasado, realmente no sabe quién es, ya que la memoria es un elemento que constituye y construye la identidad.

### **Memoria y patrimonio**

Por patrimonio entendemos la herencia que hemos recibido de nuestros antepasados. En el caso individual pueden ser bienes materiales, pero para las sociedades son, sobre todo, legados inmateriales. El patrimonio constituye la parte fundamental de la identidad de una sociedad. Repetto (2006) en un ensayo sobre Historia y Patrimonio afirma:

El patrimonio cultural, como todos sabemos, está integrado por todo lo que un grupo social ha creado a lo largo del tiempo y nos identifica en relación con los demás pueblos. El patrimonio es un proceso creativo, dinámico y multidimensional, a través del cual una sociedad funde, protege, enriquece y proyecta su cultura. El patrimonio cultural incorpora la ciencia, la tecnología, el

arte, tradiciones, monumentos, costumbres y prácticas sociales de diversa índole (Repetto, 2006).

El patrimonio es una construcción social y cultural, además de simbólica, que se sitúa en un espacio y momento histórico concretos y de modo alguno debe ser reducido sólo a las manifestaciones materiales: “Dentro del patrimonio las sociedades construyen el sentido de su memoria colectiva que le ha permitido llegar a ‘ser’ lo que se ha construido como pueblo. La memoria hunde sus raíces para construir los sentidos del pasado, del presente y del porvenir” (Guerrero 2009: 33).

Los bienes culturales que una nación ha heredado a través de la historia constituyen una posesión que confirma la existencia de nuestro pasado y de nuestros antepasados; se les concede una especial importancia en el campo de la ciencia, la historia y se les otorga valores estéticos y simbólicos. Lo anterior nos permite entender cuál fue la cosmovisión de nuestros antepasados y su forma de vida, a fin de dejar este legado a las generaciones futuras.<sup>12</sup>

El patrimonio cultural es material e inmaterial. El patrimonio inmaterial constituye una preocupación fundamental de organismos internacionales como la UNESCO (2003) que ha invertido ingentes recursos en el rescate, preservación, interpretación y puesta en valor de lo que denomina “patrimonio cultural inmaterial”. El patrimonio cultural inmaterial está constituido por elementos como: la religiosidad popular, la poesía, la medicina tradicional o shamánica, los juegos populares, las danzas tradicionales, las diversas lenguas, la vestimenta con la que identifican sus lugares de procedencia, los sabores de la gastronomía popular, la música, las tradiciones, mitos y leyendas que están presentes en el imaginario de los pueblos (UNESCO: 2003).

En nuestro medio, estos elementos están en peligro y por tanto también lo está la identidad de quienes son sus depositarios debido al avance del proceso globalizador que ha traído consigo nuevas acometidas de un proceso civilizatorio en decadencia.<sup>13</sup> El patrimonio, al igual que la memoria, son construcciones socioculturales; no existen en “la naturaleza ni siquiera en todas las sociedades humanas ni en todos los períodos de la

---

<sup>12</sup> Esta idea está ampliamente desarrollada en: Hevia Ricardo, Kaluf Cecilia, Martínez Felipe, *Patrimonio Nacional: preservando la memoria, construyendo identidad*. Proyecto "Enlaces". Ministerio de Educación, Chile 2000.

<sup>13</sup> En el sur de la ciudad de Quito, la paulatina destrucción del camino ancestral Qhapaq Ñan es la muestra más palpable de la aplicación de un modelo incontrolado de crecimiento urbano. Quedan tramos de esta ruta patrimonial que tratan de ser revitalizados por colectivos culturales del sector, como los que se encuentran asentados en el barrio Oriente Quiteño.

historia” (Prats 1996:294), y como tales son poseedoras de un hondo sentido político y se encuentran “atravesadas por relaciones de poder”. El patrimonio y sus diferentes construcciones, tanto materiales como simbólicas, constituyen a la vez lugares de memoria y escenarios de disputa, ya que por un lado se busca la revitalización y, por otro, se “pretende instrumentalizar desde los sectores que buscan la usurpación de las memorias populares para construir una memoria social que legitime su hegemonía” (Guerrero, 2009:33).

Habitualmente, el patrimonio se ha construido en el marco de un proyecto político concreto en el que ciertos actores, acudiendo a la memoria y evocando la cultura nacional, estructuran, de acuerdo a sus intereses, un pasado a conveniencia que se materializa en la manera cómo arman los museos, levantan los monumentos, narran las historias, convierten en patrimonio a las ciudades y a sus centros históricos. En otras palabras, se produce un proceso de intervención de la memoria; lo que termina alterando “los espacios, la economía, los imaginarios y la cotidianidad” (Kingman2004: 26-34). Estas acciones han provocado cambios en los sistemas de representaciones lo que ha conducido, a su vez, a trueques en las relaciones cotidianas, en el uso y el valor del suelo. El patrimonio es concebido en términos espaciales antes que sociales, y los símbolos identitarios se convierten en “postal destinada al mercado internacional de ‘oportunidades’” (Kingman 2004).

Eduardo Kingman nos recuerda que las Juntas de Embellecimiento que evolucionaron hasta convertirse en los actuales Institutos de Patrimonio tenían como finalidad la salvaguardia de ciertos monumentos que resaltaban “lo hispano, lo criollo, lo patricio, en momentos en que las ciudades habían comenzado a expandirse y modernizarse y en los que las mismas élites se habían desplazado de los antiguos lugares de residencia”. El patrimonio era concebido como “cultura ciudadana”, que se oponía a la “alta cultura” (Kingman, 2004).

“Estaríamos asistiendo a un nuevo modelo civilizatorio, propio de la sociedad del espectáculo” totalmente excluyente, un modelo de empobrecimiento cultural, al que asistimos de un modo inconsciente “y que tiende a confundirse con una supuesta construcción de democracia y ciudadanía”. Al identificar el patrimonio con unos supuestos orígenes, “quiteñidad”, “guayaquileñidad”, estamos siendo testigos de la construcción de una memoria ligada al poder selectiva y excluyente (Kingman. 2004).

La memoria patrimonial cobra sentido cuando se revitaliza la memoria de un grupo, sus saberes y tradiciones en un tiempo y lugar concreto como una forma de (re)significar su pasado. De esta manera la memoria recupera el pasado para el presente es el elemento unificador de la cohesión social, y solo mediante un conjunto de tradiciones comunes un grupo de sujetos sociales sabrán que tienen una historia semejante que los vincula en la lucha por el presente. (Trejo y Arriaga, 2009).

## CAPÍTULO II

### EL BARRIO ORIENTE QUITEÑO Y EL SURGIMIENTO DE NUEVAS IDENTIDADES URBANAS

La expansión urbana de la ciudad de Quito, al igual que la de la mayoría de las ciudades de este continente, ha conllevado siempre una lógica

La ciudad como entidad socio espacial, escenario de progreso económico, político, administrativo y cultural, no surge intempestivamente; su materialización requiere un continuo accionar de generaciones e instituciones, [...] Como sucedió en Cuzco y Tumipamba (Cuenca), la traza fundacional española de Quito se superpone al antiguo trazado de la ciudad Inka; este precedente está corroborado por la construcción de iglesias, conventos y monasterios cristianos, sobre los templos “paganos” indígenas [...] debiendo añadirse los célebres mandatos del Concilio de Trento y los Sínodos posteriores que tenían órdenes expresas de destruir los adoratorios y templos de los “infieles” “levantar sobre ellos los templos e iglesias de la nueva religión”(Lozano1991:145-147).

En la ciudad colonial, la cercanía a las representaciones del poder eran evidentes: la casa de gobierno, la catedral, la casa del obispo. Las primeras viviendas de los conquistadores y sus descendientes estaban alrededor de las grandes iglesias que se habían ubicado estratégicamente en el centro de la ciudad, que era el centro del poder. Esas edificaciones del centro de la ciudad, sus calles, parques, plazas y mercados constituyen hoy en día, en Quito, “Patrimonio de la Humanidad” y son a la vez lugares de la memoria<sup>14</sup>.

Cuando entró en crisis el modelo socioeconómico, que era sostenido desde la Colonia por las grandes haciendas, y se produjo el fortalecimiento de los movimientos sociales hubo nuevas propuestas de cambio; unas que surgieron desde dentro, endógenas, y otras que vinieron de afuera. En el escenario nacional aparecieron nuevos actores, como los comerciantes, que instalaban sus negocios en el centro de la ciudad y que le dieron una nueva fisonomía a la urbe que se iba “modernizando” e incorporando nuevos estilos de vida, como el *american way of life* y ciertos estilos de vida europeo.

---

<sup>14</sup> Soto, Iliana: 2012, comunicación personal.

A partir del triunfo de la revolución cubana (1959), se pusieron en marcha programas de “desarrollo” como la célebre “Alianza para el Progreso” y los “Clubes 4F”<sup>15</sup> y se hizo notoria la presencia de voluntarios estadounidenses del Cuerpo de Paz. En forma evidente en la ciudad se fueron segregando los espacios; como en el caso de los servicios, por ejemplo, los colegios para los hijos de las familias “pudientes” se desplazaron hacia el norte, así como los comercios de clarísimo estilo norteamericano.

La gran propiedad rural (por presión de la reforma agraria y fortalecimiento de las organizaciones sociales) dio paso a la parcelación de las haciendas. Al mismo tiempo, de forma incipiente comenzaron a instalarse las industrias en el sur de la ciudad. El nuevo modelo desarrollista comenzaba a implantarse en los países de América Latina.

Fue en este contexto que comenzaron a surgir asentamientos humanos en el sur de la ciudad de Quito, que si bien en un principio tenían un carácter rural, con el pasar del tiempo se convirtieron en barrios urbanos del sur del actual Distrito Metropolitano de Quito<sup>16</sup>.

En este capítulo se hace un recuento del surgimiento del barrio Oriente Quiteño como resultado de la descomposición de las haciendas que existían al sur de la ciudad y del proceso de expansión urbana en la ciudad de Quito.

En un segundo momento, se analiza el surgimiento de nuevas identidades urbanas en el barrio Oriente Quiteño, barrio originalmente poblado por familias provenientes de zonas rurales de diferentes provincias del país, y cómo estos moradores fueron recreando su cultura y su cosmovisión en esta nueva geografía urbana y cómo crearon nuevos imaginarios.

En un tercer momento, se trata de establecer que el Qhapaq Ñan o La Gran Ruta del Inca constituye a la vez un elemento cohesionador y de disputa de las nuevas manifestaciones culturales; un elemento simbólico que ayudará a revitalizar la memoria.

### **La expansión urbana y el surgimiento de los barrios del sur oriente de Quito**

Varios son los factores sociales, económicos y políticos que han determinado la expansión urbana del Distrito Metropolitano de Quito; esto ha incidido en el

---

<sup>15</sup> Los Clubes 4F eran uno de los varios subprogramas de capacitación agropecuaria que impulsó en América Latina la administración Kennedy en la década de 1960, bajo la denominación de “Alianza para el Progreso” con el supuesto fin de combatir el “subdesarrollo” y evitar la “influencia castrista”.

<sup>16</sup> El MDMQ es el regulador del uso del suelo, a través del Concejo Metropolitano de Quito determina cambios respecto al uso del suelo debido a factores como la expansión y crecimiento de la ciudad.

surgimiento de diversas formas de organización territorial que han sido clasificadas de diferente manera. Según Alexandra Mena S. (2001), la expansión de los barrios del sur de Quito correspondería a una forma de expansión “irregular-dispersa”, acaecida en la década de los setenta. Esta época de expansión coincidió con el comienzo de la explotación petrolera.

Este intenso y desordenado proceso de urbanización de lo que en la actualidad es el extremo sur del Distrito Metropolitano de Quito no es más que la continuación de la política de formación de barrios que se dio a finales de la década de 1940, con la puesta en vigencia del “Plan regulador” de la ciudad, que según lo relata Lucas Achig (1983) fue elaborado por el arquitecto Jones Odriozola (Achig, 1983). “La idea fundamental del Plan fue la de oficializar legalmente una ocupación espacial segregacionista que se había venido manteniendo de hecho” (Hernández, 2010).

Mediante ordenanzas de urbanización que se imparten para la formación de nuevos barrios de la ciudad [en las que] se contemplan barrios de PRIMERA, SEGUNDA y TERCERA CLASE (mayúsculas en el original) Quito es una ciudad donde se presentan históricamente manifestaciones concretas de segregación socioeconómica que repercuten en el uso y ocupación del espacio, en la dotación de servicios de infraestructura y equipamiento urbanos; y en general, en todos los aspectos constitutivos del bienestar social, y que son consecuencia de la estructura social donde la clase dominante, por intermedio de sus organismos de control y de dominación, pretende "racionalizar" el espacio urbano de acuerdo a sus intereses de clase (Achig, 1983).

Históricamente en la ciudad de Quito se presentaron formas de segregación económica y social que influyeron e incluso definieron formas de ocupación del espacio urbano. La dotación de servicios básicos y del equipamiento urbano en general no se dio de igual forma en todos los barrios, sino que surgieron como consecuencia de la diferenciación clasista de la sociedad, que terminó materializándose en el espacio urbano (Achig 1983).

Durante el gobierno de Galo Plaza Lasso (1948-1952), “aires de modernización” comienzan a circular por el país, y esta tendencia se advierte a nivel de la ciudad capital, en donde se producen importantes cambios[...] Esto, a más de la transformación estilística de la ciudad y del paisaje urbano, implicó sobre todo una variación en la modalidad de concebir el mundo y, concomitantemente, en la noción del valor del espacio urbano, el cual pasó desde una concepción centrada más en el valor de uso hacia la primacía del valor de cambio de signo monetario, con lo cual de forma oficial se “inauguró” el proceso especulativo del suelo urbano en Quito. Ello, como era de esperarse, exacerbó aún más la segregación espacial en la ciudad, entre las/los que podían acceder al suelo urbano y aquellos que no lo podían hacer (Hernández, 2010:19).

Hasta la década de los 60, en el sector sur de la ciudad de Quito existían grandes haciendas que de forma paulatina fueron desapareciendo a merced del proceso de reforma agraria y de la eliminación del huasipungo; los dueños de las propiedades del lugar procedieron a la parcelación de la tierra, lo que evitaría la expropiación y a la vez proporcionaría una gran rentabilidad económica.

En los comienzos de esta década coinciden algunos hechos trascendentales: el fin del auge de la época bananera, la crisis de la hacienda precapitalista y los nuevos procesos de industrialización. En aquella época la ciudad de Quito sufrió un descomunal crecimiento, fruto de las olas migratorias que se produjeron como una de las consecuencias del proceso de reforma agraria y del agotamiento del modelo hacendatario, a partir de lo cual se liberó mano de obra que fue atraída hacia Quito y Guayaquil, las grandes ciudades. El crecimiento desmedido de Quito se acentuó en los años setenta, como consecuencia del boom petrolero que facilitó el fortalecimiento del Estado y, de algún modo, el inicio del desarrollo industrial, como lo anotan Santiago Ortiz y Elvira Martínez (1999):

Los barrios del sur oriente de Quito surgieron como parte del fenómeno migratorio que se produjo en los años 70, consecuencia de los procesos de profunda transformación social y económica que vivió el Ecuador hasta finales de la década del 60 debido al fin de la época de oro del banano, a la transformación de la hacienda pre-capitalista con la consecuente abolición de las relaciones precarias, hace que las familias campesinas redefinan sus condiciones de subsistencia. Uno de los resultados fue precisamente la migración masiva a las principales ciudades, Quito y Guayaquil (Ortiz y Martínez, 1999).

Los cambios que sufrió Quito en la década de los años setenta son considerados como la mayor transformación que sufrió la ciudad en el siglo XX (Ortiz y Martínez). El desarrollo de la industria de la construcción fue uno de los hechos notables de esta época, lo que generó el incremento y auge del capital inmobiliario, que comenzó a tomar control y a fijar el precio del suelo (Carrión 1987), sobre todo de las antiguas haciendas ubicadas en los límites norte y sur de Quito, que constituían las fronteras de la ciudad. La expansión de la ciudad se dio tanto al norte como al sur; con la característica de que en el extremo sur se comenzaron a ubicar aquellas familias con menos recursos (Figueroa: 1986), lo que produjo un fenómeno de segregación espacial:

El tema de la segregación espacial urbana es una realidad presente, bajo diversas formas, desde el establecimiento de la ciudad de Quito. A partir de la década de los cincuenta, periodo de plena vigencia del capitalismo, la segregación

se acentúa y forma parte constitutiva de la morfología urbana de la ciudad (Naranjo, 1999).

Este criterio es corroborado por Lucas Achig, quien en su extenso ensayo sobre el proceso Urbano de Quito afirma:

Quito es una ciudad donde se presentan históricamente manifestaciones concretas de segregación socio-económica que repercuten -en el uso y ocupación del espacio, en la dotación .de servicios de infraestructura y equipamiento urbanos; y en general, en todos los aspectos constitutivos del bienestar social, y que son consecuencia de la estructura social dominante (Achig, 1983).

Uno de los impactos de la explotación petrolera fue el incremento de la renta del suelo urbano que redundó en la segregación espacial urbana y en la separación de la ciudad en dos polos: la zona norte y la zona sur; división que de forma simbólica se acentuó con la colocación de la Virgen del Panecillo que, de manera metafórica, tiene su mirada hacia el norte y da sus espaldas a la mitad de la ciudad ubicada hacia el sur (Naranjo, 1999).

### **La hacienda La Argelia, la fundación del barrio Oriente Quiteño y el Qhapaq Ñan vistos desde la memoria**

Según varios testimonios relatados por los moradores de la hacienda La Argelia, aún en los años 60 se mantenía el régimen jerárquico; existían los mayordomos y los indios que trabajaban la tierra como huasipungueros. Jaime Villarroel evoca sus recuerdos y nos cuenta que fue mayordomo de esta hacienda y como tal cuidaba los bienes del patrón. Él nos permitió mirar a través de su memoria la historia de estos territorios, cuenta que trabajaban la tierra unas 200 personas divididas en huasipungueros y trabajadores “libres”. Recuerda que el señor Augusto Saá era propietario de varias haciendas del sector:

Este señor tenía la hacienda Las Cuadras, qué hacienda de primera categoría, y la hacienda Ibarra. Por arriba por Sangolquí tenía otra hacienda. Era dueño de cuatro haciendas, ¡y qué haciendotas! Esta hacienda creo que pasaba de trescientas hectáreas. Después parceló, por ahí por el 72 o 75, como poco nos interesaban esas cosas, ni nos acordamos, más o menos por cálculo. Ahora ya es urbano ¿no? (Villarroel Jaime, en: Escobar, 2009)

Al momento de vender las tierras, el “patrón” realizó la división de las mismas por medio de la herencia a los huasipungueros; los trabajadores “libres” no obtuvieron este beneficio. Jaime Villarroel recuerda que más o menos por los años 70 se disolvió la hacienda y se comenzó a parcelar; se entregaron las parcelas y luego se lotizaron los “terrenitos”. En el año 1975 se acabó la hacienda y comenzaron a formarse

asentamientos, los cuales en la actualidad han devenido en barrios consolidados, uno de los cuales es el barrio Oriente Quiteño.

En la etapa fundacional del barrio Oriente Quiteño se asentaron entre 12 a 15 familias, tal como narra el señor Nicolás Taco:

Estos lotes no eran para vivienda, era una parcelación para huertos familiares, por ello se vendían lotes mínimos de mil metros que se dividían entre dos personas. Este terreno estaba constituido por 34 hectáreas, se dividió entre 350 a 400 lotes La primera parcelación se dio en 1970. En inicio a este lugar llegamos 10 familias como son: José Taco mi padre, Jaime Basantes ,la familia Pesántez, doña Tránsito Muñay, doña Marina Sanay, la familia Criollo, la familia Jimbo. Todos migrantes de las provincias de Cotopaxi, Azuay y Cañar (Taco, entrevista, 2012).

A la creación de estos barrios contribuyó también el proceso migratorio. Las migraciones dentro de la ciudad han formado el cordón urbano de lo que en la actualidad es el Distrito Metropolitano de Quito. Don Nicolás Taco cuenta que él mismo fue producto de varias migraciones; proceso que se inició desde su comunidad Otavalo, donde nació y posteriormente desde el barrio Las Casas, donde él vivía con su familia y desde donde se desplazaron hacia el barrio Oriente Quiteño. Don Nicolás cuenta cómo su vida llena de historias maravillosas lo han convertido en un *taita* curador, que también ocurrió como un elemento del proceso migratorio, en un continuo aprendizaje. Del barrio Las Casas llegó al sur, un sur todavía no poblado ni urbanizado pero que produjo el encuentro de saberes y diálogos. Cuenta don Nicolás que cuando llegó a “los sures” su hogar era parte de una parcelación que se citaba como el barrio el Oriente Quiteño y que el parcelero se llamaba Enrique Páliz, quien estaba encargado de recolectar algo de dinero para legalizar las tierras de todos los copropietarios de esos lotes.

La parcelación de la hacienda La Argelia tenía como objetivo la creación de huertos familiares en los cuales no se podía habitar, sino únicamente sembrar. Posteriormente este dirigente, Nicolás Taco, organizó al barrio y a través de IERAC consiguieron las escrituras del lugar, proceso arduo “pero lleno de espíritu originario” (Taco, entrevista, 2012). Igual que don Nicolás, muchos indígenas nativos y otros migrantes fueron a instalarse a las faldas de estos cerros en pos del recuerdo de su agricultura, de sus animalitos y su cosecha. Don Nicolás Taco nos narra:

Yo soy de Otavalo, artesano, mi negocio era la venta de las artesanías. Mi llegada a este barrio se dio de forma casual, estaba yo vendiendo un señor se me

acercó y me contó que estaban vendiendo lotes, en una loma al sur, me dijo que si me interesaba, que fuera a conocer. Así un domingo nos quedamos de ver, yo llegué hasta la Y, pero no di. Otro día me encontré con él, allí sí nos pusimos de acuerdo y el siguiente fin de semana me acompañó, de allí mi padre compró un lote de 4000 metros, para repartir a los 5 hermanos, eso fue en 1970 (Taco, entrevista, 2012).

Por otro lado, Elvia Cando Narváez, antigua vecina, nos refiere que hace 50 años en el barrio no existía nada, solo maleza. Ella llegó al barrio después de que su marido compró 500 metros de terreno; doña Elvia nos cuenta: “cuando llegue acá, al barrio, no había nada, éramos cuatro familias, sembrábamos papas, choclos, mellocos, ya que por estas tierras todo se da. Mi esposo vino de Ibarra y él compró el terrenito que me hubiese gustado que fuera de 1000 metros”. Ella recuerda que el Camino del Inca se usaba para transitar, sobre todo cuando iban y regresaban de hacer las compras debido a que los transportes los dejaban “en la Panamericana” y debían utilizar esta ruta para trasladarse de un sitio a otro. Era una vía de comunicación de suma importancia para los moradores de estos barrios. Doña Elvia nos informa de otro uso que los vecinos hacen del Camino del Inca en Semana Santa, como parte importante del recorrido de la procesión que parte desde la iglesia del barrio Oriente Quiteño y culmina en el Camino del Inca (Cando, entrevista, 2012).

Pese al deterioro físico en que se encuentra el Qhapaq Ñan y debido a que varios tramos han desaparecido por diversas razones, como la construcción de la avenida Simón Bolívar y el descontrolado proceso de urbanización, éste sigue presente de diferentes maneras en el imaginario de los vecinos, sobre todo de los primeros moradores del barrio Oriente Quiteño.

### **El barrio Oriente Quiteño**

El barrio Oriente Quiteño se encuentra ubicado al sur oriente de la ciudad de Quito, en el sector del cuartel militar Epiclachima.

Surgió a partir de la parcelación de la hacienda La Argelia, junto con algunos barrios del costado occidental de las Lomas de Puengasí. El propietario de cuatro haciendas en el sur de Quito, Augusto Saá, al igual que otros hacendados, las parceló a través de comerciantes de tierra que formaron algunas cooperativas a inicios de los años setenta, o a través de parceladores directamente vinculados a la hacienda.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Las lotizaciones estuvieron a cargo de personas que habían adquirido grandes extensiones de terreno –35, 50 o más hectáreas– y poseían a su nombre una escritura global. Estas extensiones eran subdivididas en lotes que debían tener como mínimo 500 metros y como extensión máxima lo que el



Fotografía aérea tomada de Wikimapia. Ubicación del cuartel militar Epiclachima.

En un inicio, se conformaron cooperativas vinculadas al Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), sin ninguna relación con el municipio. Eran barrios rurales que surgían sin planificación. Los parceladores acudieron a las prácticas ancestrales de los primeros moradores<sup>18</sup>, a través de mingas, abrieron las primeras calles que delimitaron los lotes.

Las lotizaciones fueron autorizadas por el IERAC para huertos familiares y así se mantuvieron durante largo tiempo, aunque de un modo informal, los propietarios de los lotes construyeron sus viviendas (“mediaguas”) y poco a poco, de manera espontánea, se fueron consolidando los asentamientos que en la actualidad constituyen barrios urbanos del sur oriente de la ciudad de Quito.

El migrante, frente a las duras condiciones de vida, asume una estrategia de salida, porta un proyecto propio, un bagaje cultural de recuerdos, valores, expectativas, aspiraciones, conexiones familiares y de paisanaje, así como aprendizajes laborales y estrategias de migración que le convierten en actor de un proceso social de profundas repercusiones en el Ecuador moderno [...]. El lugar de origen es un eje dinámico de la memoria e identidad (Ortiz y Martínez, 1999).

---

poder adquisitivo de cada uno lo permitiese. El lotizador Enrique Páliz había adquirido una extensión de 34 hectáreas, las que subdividió en lotes que iban desde los 1000 metros cuadrados. Cuando se asentaron las primeras familias no había ni luz ni agua; en 1982 se formó el Comité Pro mejoras del Barrio Oriente Quiteño, organización que gestionó el servicio de luz eléctrica que llegó al barrio en 1984, gracias al aporte de la comunidad y la EEQ. El agua potable se consiguió en 1995 como resultado de los trámites realizados ante el Congreso Nacional, que asignó al Municipio de ese entonces 150 millones de sucres para el proyecto de provisión de agua potable del barrio Oriente Quiteño. El servicio de alcantarillado se empezó a construir en el año 2001 y concluyó en el año 2003 (Escobar: 2009).

<sup>18</sup>. Según testimonio de la señora Juana Tipán, ex trabajadora de la hacienda, fueron doce a quince familias las que se asentaron en forma temprana en este sector, ya que recibieron entre 5000 y 7000 metros de terreno, en su calidad de ex huasipungueros (Escobar: 2009).

En este nuevo mundo urbano, el migrante se acopló a las nuevas formas de vida; el nuevo espacio que ocupaba su vivienda, el barrio, fue el espacio donde recrearía su existencia, forjaría y redefiniría su identidad. Los migrantes no vinieron solos, trajeron consigo a sus familias, sus hábitos, recuerdos, fiestas, su cosmovisión, su identidad; elementos que, necesariamente, serían paulatinamente redefinidos en la nueva geografía en la que se asentaron: el barrio, la ciudad. Las nuevas condiciones de vida fueron duras, por lo que debieron asumir estrategias que les ayudarían a sobrevivir y que se hallaran contempladas en un proyecto de vida propio, en el cual los recuerdos, las aspiraciones, la necesidad de nuevos aprendizajes fueran los ejes articuladores de su nueva existencia. Su memoria y su identidad provenían de su lugar de origen y tuvieron que ser redefinidos en las nuevas circunstancias.

Cuando se iniciaron las parcelaciones, familias de diferentes provincias se interesaron en adquirir lotes de terreno, todo esto a merced de las redes familiares y de compadrazgo que caracterizan a las culturas del mundo andino. Se corrió la voz y el lugar de a poco comenzó a poblarse, pero también se asentaron allí migrantes antiguos, que vivían en otros lugares de la urbe, sobre todo en la zona noroccidental de Quito. “También se quedaron en la zona antiguas familias huasipungueras y antiguos trabajadores de la hacienda, que recibieron pequeños lotes después de la reforma agraria” (Escobar, 2009).

Aunque las condiciones de vida eran sumamente duras en el nuevo lugar donde decidieron asentarse—debido a falta de transporte, de servicios básicos, escuelas, centros de salud porque aún no eran barrios consolidados—, el deseo de poseer un lugar propio para ellos y sus descendientes hizo que superaran todos esos y otros tropiezos ya que el nuevo hogar sería el lugar donde iban a “recrear sus lazos de propiedad y parentesco [...] afirmando su sentido de pequeña propiedad y convirtiendo el suelo y la propiedad en uno de los hilos centrales de su identidad” (Ortiz y Martínez: 1999).

Los migrantes que habitaron estos barrios, sin haber dejado por completo la forma de vida del mundo rural del que provenían, se introdujeron en la vida del mundo urbano; vida que no conocían por completo. Esto, lejos de producir una mezcla caótica de culturas y costumbres, recreó y reconfiguró formas y expresiones culturales nuevas, producto de un proceso de adaptación a través del cual se conservaron rasgos fundamentales de su identidad.

Pese a los múltiples problemas que los primeros pobladores tuvieron con los lotizadores,<sup>19</sup> en el año 1972 el IERAC procedió a la entrega de las escrituras a los propietarios de los huertos familiares; pero fue en el año 1985 cuando el Municipio de Quito empezó un largo proceso de legalización de estos barrios como zonas urbanas de la ciudad. Este proceso generó una nueva forma de legítimo reconocimiento; desde ese momento empezaron a dejar de estar en los márgenes para introducirse en este nuevo mundo de la legalidad que les facilitaría la consecución de ciertos derechos, lo que repercutiría en el mejoramiento de su calidad de vida. Empezaban a ser reconocidos como “ciudadanos del Distrito Metropolitano de Quito”, habitantes de los barrios urbanos del Sur de Quito.

Escoger el sitio de vivienda dependía, básicamente, de las condiciones socio-económicas de quienes buscaban un lugar de residencia; este hecho marcó, sin lugar a dudas, un proceso de segregación espacial; las personas terminaron habitando, no donde de verdad deseaban, sino donde sus posibilidades económicas lo permitieron. Terminaron “echando raíces” y convirtiendo ese lugar en un espacio simbólico donde recrearían sus imaginarios:

La división de hecho y de derecho de la ciudad de Quito, en sectores en cierto sentido antagónicos, que corresponden “al sur” y “al norte” de la urbe, es una realidad percibida y asimilada por los habitantes que moran en dichos lugares [...].

En función de las realidades vividas y de las concepciones que en torno a dichas realidades la población manifiesta, se han elaborado imaginarios urbanos que identifican a los pobladores de cada uno de los sectores de la ciudad y que han ayudado a que se forme una visión estereotipada del “otro” (Naranjo, 1999).

Los primeros pobladores del barrio tenían orígenes geográficos y étnicos diversos, producto de la mayoritaria migración proveniente de varias provincias de la sierra, especialmente de Cotopaxi, Loja, Chimborazo, Imbabura y de varios sectores de la provincia de Pichincha. A pesar de esto, el deseo de poseer un espacio para habitar los unió e hizo que fueran recreando su identidad como nuevos pobladores urbanos (AZQ, 2012).

Una de las prácticas culturales más difundidas fue la creación de “redes”, tanto familiares como de compadrazgo. Esta práctica de estar cerca de su familia y de sus

---

<sup>19</sup> En el caso del barrio Oriente Quiteño, por ejemplo, el lotizador Enrique Páliz vendía un mismo lote a más de una persona y dilataba la entrega de escrituras (testimonio del señor Nicolás Taco, uno de los primeros habitantes del barrio).

compadres tenía múltiples objetivos: uno era la disminución del impacto del choque cultural producido por la irrupción en la nueva realidad urbana, otro era preservar su herencia cultural y su memoria durante el proceso de adaptación a las nuevas circunstancias.

Las redes informales que facilitan la llegada e integración en la vida cotidiana darán paso a esas asociaciones más importantes que buscarán de una manera más organizada e institucionalizada conseguir las mejoras sociales, así como combatir las desigualdades provocadas por la gran afluencia de indígenas a la ciudad y los abusos a los que se ven sometidos por la sociedad mestiza y blanca (Carrasco, 1991).

Las nuevas formas de identidad se recrean a partir de prácticas culturales anteriores que fueron adaptadas al ámbito urbano y, al mismo tiempo, produjeron una apropiación física y simbólica de los espacios. Esto viene por un imaginario de doble vía: por un lado se está recuperando algo que siempre fue indígena y, por otro, desde las vivencias propias, prácticas culturales, modos de vida, se está configurando un tipo particular de ciudad: un Quito de raíz y presente indígena-urbano-moderno.

Los que vienen, en el núcleo familiar, asumen papeles para garantizar la continuidad de una identidad indígena-urbana-moderna: las mujeres –como es conocido– son las depositarias de la tradición cultural más fuerte: crianza de los guaguas, comida, hogar, lengua, matrimonio, trabajo para el sostenimiento del hogar, los *hombrecitos*, como siempre también, son los que exploran, los que tienen contacto con la crueldad de la urbe, con los desafíos de vivir en un ambiente de inseguridad, alcoholismo, contaminación. Los jóvenes se enganchan con la ciudad con su dinámica más atractiva: la moda, la música, los aparatos, tienen –aunque lejana– la consciencia de la pertenencia cultural (Soto, 2012).

Estas manifestaciones se visibilizan en las celebraciones de las fiestas andinas íntimamente vinculadas a los solsticios y equinoccios. Un ejemplo constituye la fiesta del Paukar Raymi del 21 de marzo, fecha que correspondería al “Nuevo Año Andino”, a la época de los granos tiernos y del fuego.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Este rito es la interpretación del rito ancestral por el que, según dice el señor Nicolás Taco, Uno de los primeros moradores del barrio, se apagaba el fuego en todas las comunidades tres días antes de la fiesta, y se hacía ayuno por tres días. Al llegar el 21 de marzo, acompañados de apus, amautas y yachacs, se hacía el recibimiento del fuego, haciendo que el sol lo prendiera, lo cual lo convertía en fuego sagrado. Este **fuego nuevo** se repartía en casas y comunidades, y era la mujer la encargada de mantenerlo a lo largo del año, por lo cual tiene la simbología de la fertilidad.



Aunando esfuerzo para encender el fuego sagrado, es la mujer la encargada de mantenerlo vivo durante el año.

### **El Barrio Oriente Quiteño y su relación con el Qhapaq Ñan**

El término Qhapaq Ñan según Javier Lajo (2006) quiere decir Ruta o Camino de los Justos. Constituyó un sistema vial anterior a los Incas, que fue repotencializado por éstos en el siglo XVI. Estaba conformado por una extensa red de caminos transversales y longitudinales en cuyo trayecto se habían construido edificaciones que tenían un variado fin estratégico: almacenaje, puestos de control, centros administrativos. Por sus dimensiones y monumentalidad puede compararse con la Ruta de la Seda<sup>21</sup> o la Gran Muralla China. Sin duda alguna fue la obra tecnológica más importante que encontraron los conquistadores españoles a su llegada a lo que en la actualidad constituyen los países andinos. Se calcula que desde el sur de la actual república de Colombia hasta Chile y Argentina esta ruta sumaba alrededor de 25.000 kilómetros (MCPNC, 2008).

En el Ecuador, el Qhapaq Ñan atraviesa el territorio comprendido entre Rumichaca en el Carchi, hasta Amaluza y Malacatos en la provincia de Loja. En Quito, Antonio Fresco (2004) dice que “el Qhapaq Ñan partía desde la plaza central del Quito Incaico hacia el sur por la esquina meridional de la plaza inca”. Ésta estaba ubicada en

<sup>21</sup> “Se entiende por Ruta de la Seda el itinerario que en la antigüedad unió los imperios romano y chino, el camino por el que las sedas de Oriente llegaron a adornar los cuerpos de las elegantes damas romanas. Convencionalmente los extremos de la Ruta se sitúan en Roma y en la ciudad china de Xian (antigua Changan), y sus diversos ramales cruzan ciudades antaño fabulosas como Damasco, Bagdad o Samarkanda y accidentes geográficos con fama de insuperables, como el macizo del Pamir, con puertos de montaña de 5.000 m de altitud, o los desiertos del Gobi (que en mongol significa "lugar sin agua") y Taklamakán (cuyo nombre quiere decir "lugar donde entras pero no sales"). Fuente: <http://espanol.cri.cn/chinaabc/chapter20/chapter200301.htm>.

lo que actualmente es la Plaza Grande, desde ahí se dirigía hacia la actual plaza de Santo Domingo y continuaba por lo que hoy conocemos como la avenida Maldonado:

Pasando por el actual barrio de Chimbacalle, se dirigía al sudeste para descender, por donde va el viejo camino al valle de los Chillos, hasta lo alto de la loma de Puengasí [...] la ruta seguía luego el camino aún denominado “Camino del Inca” el cual corre hacia el sur a lo largo del filo superior de la cuchilla que separa el sur de Quito del valle de los Chillos. Después de cruzar la quebrada de Cusacu [...] por encima de Amaguaña, se alcanzaba la cuesta de Santa Rosa, más arriba de la población de Uyumbicho, para bajar a Tambillo (Fresco, 2004.78).

**La gran red vial del incario**  
El Tahuantinsuyo contaba con una vasta y compleja red vial. Utilizada antes por los wari y los chimú, fue durante el último período precolombiano cuando se incrementó considerablemente la red de rutas, que partiendo del Cusco hacia los confines de los cuatro suyos, constituía la base del gran aparato estatal incaico, así como símbolo e instrumento político de poder.

**El transporte de frutos agrícolas hacia los distritos estatales era realizado por los mismos tributarios, a pie o a lomo de llama.**

**La gente viajaba a pie, las llamas eran usadas solo para carga. El avance promedio de una caravana de llamas era de aproximadamente 19 km diarios.**

**Los tambos estaban muy bien abastecidos. Contaban con calacas o allos para guardar alimentos y otros productos, provenientes de los tributos.**

**Servicio imperial de correo**  
Un servicio anexo a los caminos y muy útil para el gobierno era el sistema de chasquis o mensajeros corredores, creado por Tupac Inca Yupanqui y limitado a la transmisión rápida de asuntos oficiales.

**Los chasquis**  
• Funcionaban entre 18 y 24 años.  
• Eran una élite de corredores, seleccionados entre familias honestas y fieles al inca.

**Se dice que el inca, a pesar de hallarse abastecido en el Cusco, consumía productos frescos de mar gracias a la red de caminos y al sistema de relevos.**

**Tiempos desarrollados por los chasquis**

Quito-Cusco (2.400 Km)	5 días
Cusco-Santiago	5 días
Costa-Cusco (385 Km)	2 días
Cajamarca-Cusco	5 días
Lima-Cusco	11 y 12 días
Lima-Huamanga	1 día

**Los caminantes acatabambari a llevar en una balaquiza kancha o hank a (llama) bastardo y paju (rama de maíz tostad) que, chuda en agua fría, servía como bebida.**

**Se dice que el inca, a pesar de hallarse abastecido en el Cusco, consumía productos frescos de mar gracias a la red de caminos y al sistema de relevos.**

**Tiempos desarrollados por los chasquis**

Quito-Cusco (2.400 Km)	5 días
Cusco-Santiago	5 días
Costa-Cusco (385 Km)	2 días
Cajamarca-Cusco	5 días
Lima-Cusco	11 y 12 días
Lima-Huamanga	1 día

**Velocidades**

100 m	24 segundos
1 km	4 minutos
100 km	1 hora 14 minutos

(7 Gracias a los relevos)

**Los tambos**  
Lugares de descanso y provisión de viajeros. Hubo alrededor de dos mil (cada 25 km aproximadamente)

No todos los tambos eran iguales en tamaño ni tenían la misma importancia. Algunos eran grandes complejos que incluían palacios, templos, depósitos, etc.

Una sola gran habitación  
Cama para animales  
Cerrada para servir a pastores  
Tres cuartos en un mismo lado

**El camino según el paisaje**  
En la costa estaba bordeado por árboles (algambón, guabo o pasco)  
Al pasar por campos de cultivos, se levantaban tapas a los lados

**Puentes colgantes**  
Dos estribos de piedra fuertemente cimentados en cada extremo

Las maromas se tejan de ramitas delgadas y correas de árboles y arbustos de la zona  
Ø Diámetro de las cuerdas: 50 cm

**Distancias en kilómetros lineales**

CAMINOS INCAS	40.000
Caminos romanos	76.000

Los arqueólogos ya han podido registrar 23.000 km

Al igual que Cusco, Roma fue el centro de una red de vías que conectaba comunicando todos los rincones del mundo conocido.

**Red de vías romana**

Recorrer todo el camino incaico equivaldría a dar una vuelta a la Tierra.

Fuente: UNESCO Perú 2004

La descripción anterior que hace 34 años elaboró el historiador y arqueólogo Antonio Fresco coincide de una manera sorprendente con el testimonio de uno de los moradores, miembro de una de las antiguas familias que se asentaron en el barrio Oriente Quiteño, en cuyos recuerdos de la infancia está presente el Camino del inca. Hace un recorrido, desde la memoria y nos traza en el sur de Quito la ruta de lo que hoy conocemos como Qhapaq Ñan:

Siempre que subíamos a las lomas de Puengasí veíamos dos líneas paralelas hechas de matorrales, entonces suponíamos que eso algo debía haber sido. Ahora que comenzamos a tener conciencia de que este camino fue utilizado por nuestros ancestros, no exactamente por los incas, sino por culturas originarias que necesariamente tuvieron que hacer caminos por razones geográficas, ya que el valle de Quito en la parte del sur era complejo. Lo que son los barrios Turubamba, San Bartolo, Santa Rita y Chillogallo, esas zonas eran lagunas, al final se fueron secando, formando fango. Turubamba por ejemplo quiere decir Valle de Lodo, entonces por allí no se podía transitar, por lo tanto los pueblos originarios construyeron líneas paralelas al un extremo del lado oriental, en este caso la loma de Puengasí, y por el otro lado el occidental, por Chillogallo. La parte de acá, que es la Loma de Puengasí, se utilizaba para entrar al Valle de Quito y al Valle de los Chillos; es decir que quienes venían del sur, entraban por lo que hoy es Santa Rosa y Cutuglagua. Entraban por Amaguaña y se iban por el perfil de la loma hasta llegar a lo que actualmente es el barrio Monjas. Había un ramal que bajaba a Chimbacalle, cruzaba por el Machángara y llegaba a Quito (Chanataxi, 2012).

La presencia del camino ancestral está latente en la memoria del narrador y de varios moradores del sector, quienes sienten la necesidad de transmitir a las jóvenes generaciones la obligación de preservar esta ruta que está vigente en la memoria, como evidencia simbólica.



Fuente: Iván Castañeda. El Qhapaq Ñan, atraviesa el barrio en aproximadamente un kilómetro.

La fundación de Quito y de otras ciudades por parte de los colonizadores españoles constituyó la institucionalización del poder colonial que sobrevino después del triunfo militar: “El cabildo de Quito, asiento también del gobernador nombrado por el Rey, asumió funciones de reparto de tierras y organización de servicios” (Ayala Mora, 1999:41). El despojo de la tierra a los indígenas se había iniciado de modo temprano.

Después de la entrada de Benalcázar a Quito, el Cabildo de la ciudad, reunido el 20 de diciembre de 1534, definió dos ejidos para la ciudad, uno al norte, en los campos de Ñaquito y otro sur, en la explanada de Turubamba. Estas áreas se reservaron al beneficio común, concretamente para el alimento de las cabalgaduras, vacunos, cerdos y en donde la labranza de las tierras quedó prohibida (Espinoza Apolo, 2007).

Según este autor el ejido sur comprendía casi toda la parte meridional de la meseta de Quito y longitudinalmente se extendía desde el antiguo asentamiento de Machangarilla hasta el pueblo de Chillogallo; mientras que a lo ancho tenía como referentes las dos vías incas de ingreso a la ciudad:

*[...] desde el camynorreal que va sobre mano yzquierda a pancaleo hasta el otro camynorreal que va sobre mano derecha por las haldas de la sierra grande todo lo que haya de camynoacamyno, según reza el Acta del Cabildo el 8 de junio de 1535, esto es, el espacio comprendido entre el camino de Chillogallo y el camino que iba por las lomas de Puengasí a las sierras de Guajaló. Fue por este ramal del Qhapaqñan que Sebastián de Benalcázar entró a Quito después de haber derrotado al cacique de los Chillos (Espinoza Apolo, op. cit.).*

El orden colonial al tiempo que aplica el sistema de administración hispánico se apropia de las tierras e impone un nuevo sistema de unidades productivas, que en un principio se llamaban estancias, las que posteriormente pasarían a constituirse en latifundios y denominarse haciendas: “Según datos obtenidos por Antonio de Ron se puede deducir que en el sur de la meseta de Quito predominaban las estancias de caballería con una extensión entre 9 a 15 cuadras, aunque ya se observa una tendencia a la formación de latifundios medianos de 10 caballerías y de 20 caballerías” (Espinoza Apolo, op. cit., 33).

Estos antecedentes históricos nos ayudan a comprender la importancia de la hacienda en la futura organización del barrio Oriente Quiteño, ya que sus inicios fueron determinados por este régimen.

En el sur de Quito existían haciendas que fueron divididas, entre estas encontramos la hacienda La Argelia, que era trabajada por huasipungueros, y en donde

se cosechaba maíz, trigo, cebada, papa. Según Luz María Muñoz, ex trabajadora del huasipungo, el patrón de esta hacienda fue Augusto Saá, el mismo que junto a un socio y luego de dar las herencias a los huasipungueros, vendió la hacienda:

La hacienda era desde Tanasa,<sup>22</sup> todito hasta arriba. Desde Tanasa hasta atrás todito bosque, todito era hacienda. El patrón, Augusto Saá él creo que vendió a otra persona, a un patrón Alejandro y el hizo todo, les dio a los trabajadores la herencia, a los huasipungueros (Muñoz, Luz María, en Escobar, 2009).

Uno de los referentes que se van descubriendo en el sector ha sido la fábrica de cigarrillos Tanasa, que está ubicada en el sitio donde se encontraba la antigua casa de hacienda; esta fábrica constituye parte de los límites de La Argelia, cuenta doña Luz:

La casa de hacienda era abajo, en Tanasa, ya no hay, ya está hecho fábricas todo eso. Nosotros hemos cargado agua, todito desde Tanasa para arriba, para el cerro, para finca siempre, para curar las papas, todo eso, nosotros hemos cargado el agua así en la espalda, en los tanques, hemos trabajado nosotros así (Muñoz, Luz María, en Escobar, 2009).

La precaria economía de los trabajadores de la hacienda hacía que buscaran e inventaran formas de sobrevivencia; por ejemplo, la recolección de leña que realizaban luego de terminada la jornada de trabajo, la cual se comercializaba en El Camal, lugar al que llegaban a través del Qhapaq Ñan:

La leña nos dejaban vender, nosotros alzábamos del trabajo, íbamos a coger la leña al monte, hacíamos secar y ahí íbamos a vender. Las chilcas, así montes como había, íbamos a coger la leña hasta para el mayordomo, nosotros hemos cargado la leña, hemos trabajado cargando la leña. Porque mayordomo también había en la hacienda, la leña era para que cocine, hacía pan, así también él. Nosotros íbamos a comprar en el Camal, yendo a pie, nosotros hemos sabido cargar la leña todo eso para ir a vender para hacer compritas, cualquier cosa. Íbamos a vender haciendo unos huanguitos, así íbamos cargando a vender. A pie porque en esos tiempos no había nada, ahora no más hay recién los buses (Muñoz Luz María, en Escobar, 2009).

Los referentes van construyéndose con el paso del tiempo, la leña y los ataditos son también parte de este entramaje de manifestaciones que fueron instituyendo los barrios, junto a éstos, la mezcla de palabras y labores reunieron lo barroco del sur, lo *pite* el *taita* el *shungo* y un sinnúmero de mezclas andinas y occidentales herencia de las haciendas y los huasipungos se convirtieron en el hogar de varios oriundos y de migrantes que fueron construyendo los barrios quiteños del sur, entre estos el **Oriente Quiteño**.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Tanasa, fábrica de cigarrillos, subsidiaria de la transnacional Philip Morris, levantada sobre la antigua casa de hacienda La Argelia.

<sup>23</sup> El barrio se denomina Oriente Quiteño porque está ubicado en la parte oriental de antigua hacienda La Argelia.

## El QhapaqÑan y los sentidos identitarios

La identidad de los grupos se reafirma en el suelo que pisan, en la celebración de acontecimientos colectivos, en los objetos que tienen en común, en las leyendas y mitos que han heredado, en las tradiciones que han inventado. En este sentido, existen relatos relacionados con el Camino del Inca en los que se juntan y superponen la modernidad y la tradición, las formas de pensar impuestas por los conquistadores y los recuerdos que emergen de lo profundo de la memoria y que son herencia de los ancestros y legado para el futuro.

Una de esas historias es la de la gallina de oro, que nos recuerda a la fábula de Esopo, pero que ha sido recreada localmente y enriquecida con referencia a valores y principios como no robar, no mentir y no ser ocioso (*amashúa, ama llulla, ama quilla*), doña Juana Tipán recuerda dos historias:

Mi madre una vez dice que ha estado en San Bartolo cocinando y estaba lloviznando y haciendo sol al mismo tiempo y, el rato menos pensado, asoma una pollita; entra al cuarto, y mi mami disque dice “¿qué es esta gallina? ajena ha de ser, mándale, mándale”. Y ha habido un matorral y ha entrado ahí adentro, ni más ha vuelto a salir la polla. Disque pregunta más abajito que había una casa, si no era su pollita y dicen “no, no tenemos”. Y de noche dice –esa no es mi historia– mi mamá durmiendo disque había una monja, le dice: “yo te estaba dando esta pollita a partir para que me pongas de salvación”. Mi mamá diciendo que es gallina ajena no la coge. Es que antes eran bien honradas y es que no cogían cosas que no eran de ellas. En esa época no tenían que andar cuidando de los ladrones ni nada de eso. Pero mi mamá dice que los ojos eran de “china”<sup>24</sup> y así de noche le dice que “por qué no cogiste si yo te estaba dando a partir para que me pongas en salvación?”, ha de haber estado condenada la monja. (Tipán, Juana, en: Escobar, *op.cit.*).

Como puede notarse, en este relato se juntan una serie de creencias mágicas y religiosas tras las cuales subyace una forma de ver el mundo de diferentes maneras, en la que no se jerarquiza a ninguna de ellas.

La otra historia que le contaba su madre, la de la laguna en medio del barrio Oriente Quiteño, esa laguna que perdió una apuesta y que tuvo que mudarse y formar parte de otra, cuyas aguas causaban estragos y hasta la muerte de los animales, bien puede estar relacionada con el tabú que se tejía para alejar a los intrusos de las fuentes de agua para que éstas tuvieran un uso adecuado. La desaparición de la laguna está asociada, probablemente, a un proceso natural de extinción de los manantiales que alimentaban este tipo de formaciones:

---

<sup>24</sup> “China”, material vidrioso de fino acabado y brillo, como la porcelana venida de China.

Antes ha habido una laguna inmensa, por ahí arriba de Hierba Buena,<sup>25</sup> que ahí sabía estar en esa laguna una paila de cuatro orejas y una culebra, una grande culebra envuelta en las orejas de la paila y dando la vuelta en la laguna así. Y un toro bien negro, zambo todito, echado al filo de la laguna. Allá no podía llegar un animal, un ganado, peor una persona porque enseguida le mataban. Pero dice que cuando una vez ha jugado la laguna de San Pablo con esa laguna que había aquí, que si es que ganaba esa laguna de aquí, tal vez resistía porque venía la laguna de San Pablo para acá y se hacía una sola laguna, pero desgraciadamente la laguna de San Pablo le gana a esta laguna y le carga para allá y después que ya se ha secado esa laguna. Dice que encontraban oro, perlitas de oro y así muchas cosas cuando venían los *guajaleños*<sup>26</sup> a coger la leña, dice que encontraban maravillas (Tipán, Juana, en: Escobar, *op.cit.*).

Luz María de la Torre ( Saquil Achig) nos dice que para el habitante de los Andes, el mundo que le rodea está lleno de vida (*Kawsai*), los animales, las plantas, los minerales, de igual modo los cerros, las cascadas, los riachuelos, las fuentes de agua, las montañas, el sol, la luna, las estrellas. Todos ellos guardan una correlación entre sí, se relacionan en términos de igualdad (Saquil Achig y Sandoval, 2004).

Los moradores del Oriente Quiteño guardan estas historias que forman parte de su identidad y que muchas veces evocan un pasado ancestral propio de ciudades colonizadas. El Camino del Inca forma parte de este entramado de leyendas, y va más allá. Este camino que aún sobrevive era la ruta por la que transitaban los comerciantes, personas importantes, reyes y autoridades, por eso también se lo llamaba *el Camino Real*. El comercio que provocaba este chaquiñán fundamentaba la economía de épocas pasadas, caminando se encontraban los comerciantes y artesanos y se recuperaba el sentido del compartir.

El Qhapaq Ñan forma parte de los sentidos identitarios del barrio Oriente Quiteño aunque también lo recuerdan por ser producto de una transformación desafortunada, desde allí la mirada se ha ido transformando y la ritualidad ha sido fusionada desde los nuevos ojos de las generaciones actuales:

el Camino de los Incas debería ser algo histórico ya que fue única vía que ha existido como comercio y que unió varias provincias como es la de Cotopaxi con Pichincha, pero al hacerse la autopista<sup>27</sup> se cortó el camino y no se lo ha rehabilitado, nosotros pensamos que iban a mantener este camino de tradición (Bilaña, entrevista, 2012).

---

<sup>25</sup> Barrio cercano a Oriente Quiteño.

<sup>26</sup> Habitantes originarios de Guajaló, actual barrio del sur de Quito.

<sup>27</sup> Se refiere a la avenida Simón Bolívar.

Los vecinos narran cómo el Municipio cortó el Qhapaq Ñan, en pos de una mejora urbanística y de circulación; inconsultamente destruyó algunos tramos, sin embargo el Qhapaq Ñan sigue estando ahí, y permanentemente nos recuerda un pasado que se integra a la cotidianidad de los vecinos del sector y que, por lo tanto, es meritorio mantener, recuperar y revitalizar su simbolismo.

El Camino del Inca o el Camino Real, ahora ya está perdido debido a la autopista Simón Bolívar, este iba desde el Anejo de los Chachas, pasa por la Forestal, va largo hasta Miravalle, todito caminábamos porque nosotros tenemos la casita en la Ferroviaria Alta, mis hijos también caminaban este chaquiñán [...]claro que me acuerdo del Camino de los Incas, nosotros por allí pastábamos los animales, las vacas y existen historias que debemos recordar (Bilaña, entrevista, 2012).

Desde esta evocación tan peculiar se habla de la cultura, identidad y patrimonio como construcciones sociales que son resultantes de la praxis de actores sociales históricamente situados; por lo tanto, no se puede hablar de la cultura, la identidad ni del patrimonio al margen de la propia sociedad barrial del Oriente Quiteño. Por lo tanto, la política cultural se debe construir no solo “desde el nivel de las manifestaciones, sino fundamentalmente de las representaciones simbólicas de sentido; la identidad desde una perspectiva constructivista y relacional” (Guerrero, 2010) y desde el uso estratégico que hacen de ella sus actores en los procesos de su autoafirmación. El patrimonio hay que entenderlo no solo con referencia al pasado, debido a que “el patrimonio hace posible tender un puente entre el pasado, para saber de dónde venimos; con el presente, para saber quiénes somos, y con el futuro, para saber qué proyectos estamos soñando y proponiéndonos construir” (Guerrero, *op. cit.*).

En el barrio Oriente Quiteño Jimena Aguayza, nieta de uno de los primeros moradores del sector, nos cuenta sobre este barrio y, como miembro de una tercera generación de las familias fundadoras, nos permite reflexionar sobre los jóvenes del lugar y su relación con el Qhapaq Ñan:

Se ha perdido el interés en el Camino del Inca porque existen varios factores, uno va creciendo y se llena de cosas, el trabajo ya no le permite a uno ir recordando, ni averiguando sobre el barrio o este Camino; mi papá y mis abuelos son los que saben y se acuerdan más. (Además) las personas que organizan los recorridos hacia el Camino del Inca no informan o lo hacen no muy adecuadamente, entonces no se puede juntar a estas ceremonias<sup>28</sup> (Aguayza, entrevista, 2012).

---

<sup>28</sup> Se refiere a las caminatas que se realizan cada 21 de marzo y a las ceremonias del Año Nuevo Andino que su vecino, don Nicolás Iza, celebra en el mes de marzo.

Esta joven vecina (30 años de edad), con una sabiduría innata, coincide plenamente con el criterio académico expresado por el profesor Martín Barbero, quien nos comparte la siguiente reflexión:

Concentradas en preservar patrimonios y promover las artes de élite, las políticas culturales de los Estados han desconocido por completo el papel decisivo de las industrias audiovisuales en la cultura cotidiana de las mayorías como la naturaleza dinámica y creativa de las llamadas culturas tradicionales. Ancladas en una concepción básicamente preservacionista de la identidad, y en una práctica desarticulación con respecto a lo que hacen las empresas y los grupos independientes (Barbero, 1996).

Las jóvenes generaciones son las más sensibles y permeables a la influencia de los medios de comunicación masivos, a su intencionada alienación y manipulación; por eso, tal como nos dice Jimena, muchos de ellos ignoran el significado del Qhapaq Ñan ya que no disponen de una adecuada información y la que reciben es fragmentaria, descontextualizada y se diluye ante la avalancha de propaganda de otro tipo de actividades que está dirigida, intencionalmente, a la población juvenil. Debido a esto, algunos de los antiguos moradores del barrio Oriente Quiteño se han propuesto trabajar con jóvenes del sector a fin de revalorizar ciertas manifestaciones artísticas como la danza y la música “no tanto como folklore, sino que al salir al escenario se valore y se responsabilicen de lo que están haciendo”(Chanatagsig, 2012).

El vehículo más apropiado que han encontrado para esta cruzada son ciertas artes del espectáculo la música y la danza, por lo que han promovido la creación de talleres y grupos artísticos: “Junto con Nicolás y compañeros del sector hicimos talleres y grupos culturales con jóvenes y otros vecinos para que ellos también vayan asumiendo su responsabilidad, por así decirlo, de que ese camino debe ser cuidado” (Chanatagsig, entrevista, 2012).

### **El antiguo “Camino del Inca” ¿elemento cohesionador o escenario de disputa?**

El sur de Quito, desde las lomas de Puengasí hasta San Juan de Turubamba está atravesado por un segmento de la red de caminos ancestrales, Qhapaq Ñan, Camino Principal Andino o Gran Ruta del Inca, como quiera denominárselo. De este camino quedan poquísimos tramos puesto que por un mal entendido progreso se ha ido destruyendo.

Hasta hace pocos años se podían observar pequeños tramos del antiguo Qhapaq Ñan que han desaparecido paulatinamente a causa de las nuevas urbanizaciones que se levantaron sin ningún tipo de planificación, debido a la falta de control del Municipio y del Estado. La UNESCO, a través de su Secretario General, Federico Mayor, ha alertado sobre la necesidad de conservar la herencia de nuestros ancestros, no únicamente en su contenido material, bajo la concepción “conservacionista, sino en la recuperación del patrimonio inmaterial, que se hace, básicamente a través de la recuperación de la memoria. Federico Mayor (1999) citando a Don Miguel de Unamuno nos dice:

La memoria es la base de la personalidad individual, así como la tradición es la base de la personalidad colectiva de un pueblo. Vivimos en y por el recuerdo, y nuestra vida espiritual no es el fondo sino el esfuerzo que hacemos para que nuestros recuerdos se perpetúen y se vuelvan esperanza, para que nuestro pasado se vuelva futuro. El cometido de preservar y aumentar la herencia de nuestros antecesores va, en efecto, mucho más allá de la simple conservación de paisajes grandiosos y monumentos sublimes. Por primera vez en la historia de la humanidad, la conciencia de la globalización y del impacto planetario de nuestras acciones nos obliga a anticipar sus esfuerzos posibles, de tal modo que se eviten efectos irreversibles sobre esa herencia. Es el criterio de irreversibilidad potencial, el riesgo de alcanzar puntos de no retorno, el que exige hoy moralmente a los decisores la adopción de medidas a tiempo, antes de que sea demasiado tarde para corregir las tendencias que podrán desembocar en alteraciones irreparables(Mayor,1999).

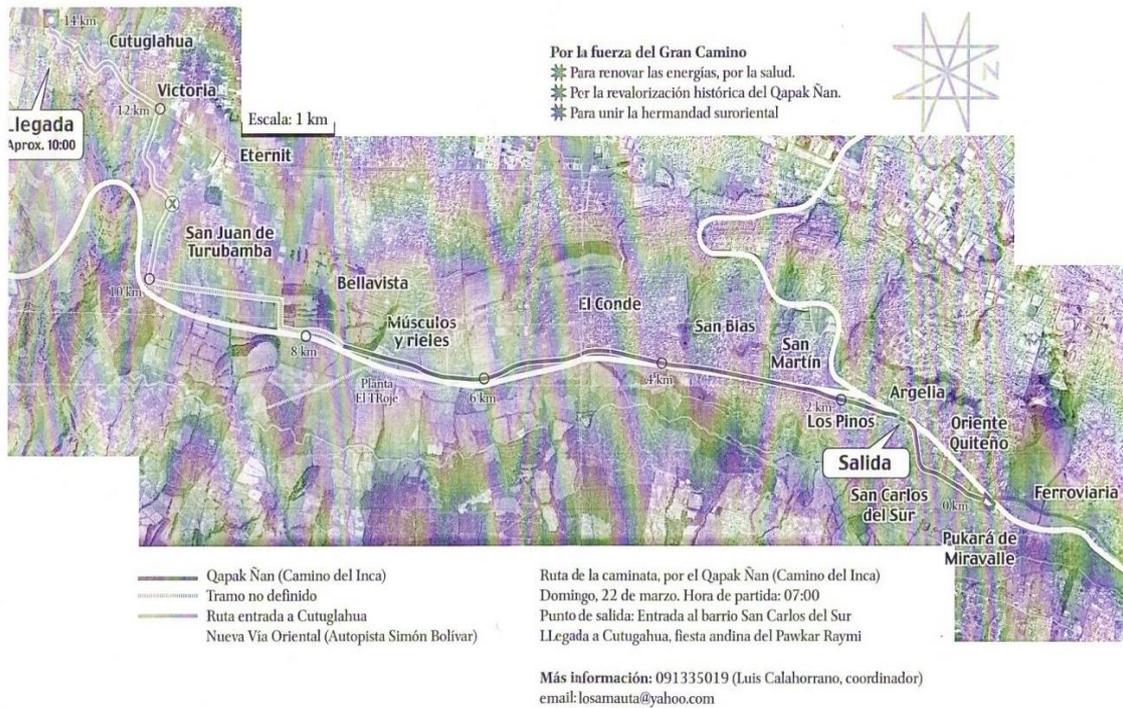
De ahí que aunque el proceso de destrucción y desaparición física del Qhapaq Ñan se ha producido con rapidez y violencia en los últimos años, lo contrario ha sucedido con su existencia simbólica y su permanencia en el imaginario de los moradores del sector.

El significado del camino es el punto de encuentro, de intercambio, es el camino que se sigue hacia un fin y un propósito. El Camino de los Incas tuvo ese propósito de intercambiar. Y cuando un Yachac venía, iba dejando su energía en el camino, en la naturaleza va quedando, grabada y las personas que tienen desarrolladas sus facultades y fuerzas internas (*Sinchi*) la va captando (Taco, 2012).

En la actualidad se pretende que algunos tramos todavía existentes sean salvaguardados, en la medida en que el Municipio del Distrito metropolitano de Quito desde el año 1990 tiene la potestad de preservar e intervenir todo lo referente a lugares patrimoniales. Como es el caso del tramo que atraviesa el barrio SanMartín de Porres hasta El Troje, en la parroquia Quitumbe, “este tramo es el mismo que hace algunos

años, se veía que atravesaba los barrios de la Argelia, hasta la actual planta de tratamiento de agua potable”.<sup>29</sup>

Esta es precisamente parte de la ruta simbólica que, año tras año, recorren los habitantes del barrio Oriente Quiteño y de otros Barrios de la Argelia cada 21 de marzo, inicio del año nuevo andino, *paukar raymi o mushuc nina*. De esta manera recrean un importante rito estacional de la cosmovisión andina, que corresponde al equinoccio de primavera, donde el día y la noche tienen la misma duración.



Croquis de la Ruta de la Caminata por el Qhapaq Ñan en el sur oriente e Quito. Cortesía de Luis Calahorrano.

Las sociedades indígenas tienen una forma particular de mirar el mundo a pesar de los fuertes procesos de aculturación, mantienen aún su propia cosmovisión, la cual nos permite entender, esta unidad en medio de la diversidad.<sup>30</sup> La vida en los Andes es diversa y heterogénea, sin embargo esta diversidad y heterogeneidad no es excluyente, sino más bien es una correspondencia ecuánime en donde se da la concordia, pues cada

<sup>29</sup> Testimonio de Katty Vera, funcionaria de Gestión Participativa de la Administración Quitumbe del DMQ. Quito 2012.

<sup>30</sup> En el barrio Oriente Quiteño existe una notoria influencia de los moradores de descendencia indígena, quienes tratan de preservar su identidad y manifestarla de diferentes modos. Para eso se han agrupado en Redes Culturales que son las que impulsan celebraciones como las del Inti Raymi, Paukar Raymi, Coya Raymi, Capac Raymi. Y desde hace 1995 realizan la caminata por el tramo del Qhapaq Ñan que se encuentra ubicado entre el barrio Oriente Quiteño hasta Cutuglahua.

uno de los entes tiene su realización en su debido tiempo y momento. La concepción de la vida y el mundo es integral, todo es como un gran organismo vital, que para funcionar bien debe estar en armonía y solo así se tendrá una existencia vigorosa con el entorno.

Es necesario no olvidar. Esto lo puede hacer cualquier persona que esté interesada en los saberes andinos que tiene 5 elementos que son: agua, viento, tierra, fuego y el quinto es el Ushay que es la conjunción de los 4 elementos. Cada elemento hay que saberlo receptor así cuando se tiene el agua se debe sentir cuando se está en contacto con ella, se la debe sentir no solo cuando se la toma sino también cuando se baña, debemos sentir su energía y llenarnos de ella. Por ello se hace la ceremonia en estos sitios porque es el camino, la ruta que nos lleva al conocimiento al intercambio (Taco, 2012)

Según testimonio de Luis Calahorrano, morador del barrio Oriente Quiteño, el recorrido de esta ruta simbólica se realiza desde el 1995 pero fue en el año 2002 cuando confluyeron varias organizaciones culturales de la zona y decidieron llevar adelante la peregrinación como una manera de recuperar la memoria, lo que ayudaría a no olvidar sus orígenes.<sup>31</sup> Estos eventos son impulsados por redes culturales organizadas en el corazón mismo de los barrios; tal es el caso de las Redes Culturales Pukará y Paktarinmi.

Las Redes Culturales de los barrios del sur-oriente de Quito juegan un papel integrador; desempeñan su tarea a través de diversas manifestaciones culturales: danzas folclóricas, encuentros culturales barriales, festivales de música y ceremonias rituales estacionales;<sup>32</sup> representaciones llenas de simbolismos a través de los cuales comunican su identidad y su cultura. Ellos afirman que surgieron como una alternativa a los procesos de aculturación y a la permanente ofensiva cultural extranjera:

(Se debe) ensamblar acciones conjuntas, conscientes de retomar la visión natural del cosmos universal donde vivimos, revivir el sano equilibrio de la vida en esta hermosa casa llamada Tierra. El propósito también es frenar la arremetida de la a-culturización extranjera, que ha llenado de prejuicios y resentimientos a la

---

<sup>31.</sup> El 20 de febrero del 2002, la red cultural Paktarinmi convocó a una jornada cultural cuyo punto central era el Intipakñanti Tandanacui, Encuentro en el Camino del Sol. En la invitación se leía lo siguiente: Intipakñanti Tandanacui, será el encuentro de todos los mashicuna (compañeros) que hacemos las artes y culturas andinas, como parte de las celebraciones del fuego nuevo en los Andes. En este punto de encuentro, el compromiso es revalorizar y compartir lo que cada organización viene haciendo en cada uno de sus centros culturales.

<sup>32</sup> Turner denomina Rituales Estacionales a aquellos que coinciden con cambios de estaciones, que suelen coincidir con actividades estacionales como la siembra o la cosecha; pero también pueden realizarse para hacer frente a una contingencia crítica de carácter individual y/o colectivo.

propia identidad de origen, creando un enorme vacío espiritual en las nuevas generaciones, sumidas ahora en el borroso espacio de la incertidumbre.<sup>33</sup>



Fuente: Iván Castañeda. Desde hace 10 años, recorren 12 kilómetros. Inician la caminata en el barrio Oriente Quiteño y culminan en Cutuglaglua, parroquia del cantón Mejía. Marzo 2012.

Las personas que son parte de estos grupos culturales desempeñan un rol de Gestores Culturales, y asumen un rol articulador que contribuye a la cohesión y fortalecimiento de las organizaciones comunitarias. Además, sirven de vínculo entre las organizaciones comunitarias con el Estado y el Gobierno Local, por esta razón han desarrollado una gran capacidad de gestión con el fin de conseguir recursos que les permiten desarrollar sus actividades en el seno de la comunidad a la que pertenecen y con la cual se identifican.

---

<sup>33</sup> Redes Culturales Pukará y Paktarinmi, 2004, en <[www.llacta.org/organiz/coms/com587.htm](http://www.llacta.org/organiz/coms/com587.htm)>.



Fuente: Luis Calahorrano. Ceremonia de ofrenda a la Pacha Mama Cutuglahua Marzo 2012,

## CAPÍTULO III

### SIGNIFICADO Y USOS DE LA GRAN RUTA INCA O QHAPAQ ÑAN

El Qhapaq Ñan era una importante vía de abastecimiento y de comunicación; era la vía de contacto con el mundo exterior que les permitía a los primeros moradores abastecerse y desplazarse con el fin de realizar cierto comercio, que ayudaba a la economía familiar:

Hacíamos unos amarraditos de unos cinco palitos como sea se hacía un atadito, un amarradito de leña, eso amarrábamos y nos íbamos cargando a vender en el Camal, cambiando por la hierba para los cuyes y todo eso, cualquier cosa para la comida. Veníamos trayendo una carnegita, fideíto, cualquier cosa que haga falta, una salsita, una mantequita así para sazonar la comida, machiquita<sup>34</sup>. Todo lo de la hacienda se vendía afuera, cosechaba y en quintales vendía, en covachas, el trigo mismo se iba al molino directo de la cosecha. (Muñoz, Luz María, en: Escobar, 2009)

En todo este proceso se produce una contradicción, mientras los trabajadores de la hacienda hacían que se mantuviera una alta productividad debido a buena calidad de la tierra que permitió que los cultivos fueran variados, los mismos trabajadores, parte fundamental de este proceso, eran quienes menos disfrutaban de los frutos producidos con su esfuerzo, por lo que tenían que ingeniarse para poder mejorar su calidad de vida y su dieta ya que lo que se producía, las papas por ejemplo, eran vendidas a los comerciantes, y los trabajadores debían recurrir a la tradicional práctica del *chukchir*;<sup>35</sup> también recurrían a prácticas informales para proveerse de los productos que ellos cultivaban pero a los cuales no tenía acceso: “habiendo tanta papa nosotros, a veces, cuando no veían hacíamos un hueco grande y ahí escondíamos un canasto y ya teníamos para comer. Si tenía que comer la pobre gente más que sea robando (Escobar, 2009).

El ex mayordomo de la hacienda La Argelia, Jaime Villarroel, corrobora esta situación cuando desde la memoria, con una perspectiva diferente a la que tenía 40 años antes, nos dice:

---

<sup>34</sup> Machica: harina de cebada, elemento fundamental de la dieta andina, a partir de la introducción de la cebada por los franciscanos españoles.

<sup>35</sup> La chukchina se practica especialmente cuando ya se acaban las cosechas y quedan algunos residuos de ésta. En este momento tienen pleno derecho de ingresar las personas que lo necesitan, recogen hasta lo último que queda, (por ejemplo mazorcas que se escaparon del deshoje o papas que se quedaron en la tierra), y así no se desperdicia nada, porque además hay la conciencia de que un producto para llegar a su estado de madurez ha tenido que pasar por un largo tiempo demandando trabajo y sacrificio y no es justo que ello se pierda. (Saquil y Sandoval, 2004).

La Argelia todo producía, de primera categoría, todo producía: papitas, habitas, trigo, cebada, maíz, morocho, todo eso producía. Pero la gente de eso no comía porque la hacienda vendía todo a los grandes comerciantes o a las bodegas de Quito. Aquello que decían de antes el *chucchisito*, que es lo que queda para recoger, eso recogía y así se mantenía la gente pobre (Villaruel en: Escobar 2009).

En forma paralela, por el Qhapaq Ñan circulaban la riqueza de los hacendados junto con la pobreza de los trabajadores de las hacienda. También servía como proveedor de ciertas plantas medicinales, para curaciones o simples paliativos, ya que a lo largo de la ruta crecían un sinnúmero de plantas medicinales, árboles y arbustos: “Nosotros todavía nos curamos con hierbas que son nativas del Camino del Inca; por ejemplo el tifo, la molentimica, que sirven para curar los golpes, la hierba mora como emplasto” (Ayuquina, entrevista, 2012).

Este es uno de los usos asociados más comunes que los moradores dan al Camino del Inca y en donde se muestra de manera casi gráfica la relación del ser humano con la naturaleza, relación que es de respeto mutuo y que tiene como objetivo último la consecución del Buen Vivir. Todo subyace en la memoria colectiva de los moradores del sector, aunque los recuerdos no afloran de manera automática ni revestidos de una aureola racionalista.

Doña Juana Tipán, ex trabajadora de la hacienda, da cuenta del Camino del Inca o Qhapaq Ñan como una vía por la cual se transitaba, tanto para salir al mercado como para el comercio y no estaba exento de peligros. Ella recuerda que por allí no transitaban carros y que habitantes de otras localidades, de Latacunga y Riobamba, recorrían esta ruta llevando mercaderías y en ocasiones eran asaltados, despojados de sus pertenencias y hasta asesinados, por lo que se tejían historias de ciertas barbaridades que cometían los asaltantes, que aunque revisten una gran dosis de crudeza, perviven en el imaginario de los moradores; pero lo trascendente es que se conserva en la memoria la presencia del Qhapaq Ñan:

A mí también me comentaba así mis papases, que decían que venían por ahí y mucho asalto había porque ya sabían que venían los comerciantes para acá, les mataban, dejaban jorobando, degollando la cabeza. En la época de la hacienda mismo, nosotros cuando conocimos todavía había el camino, nosotros llamábamos *Camino Real* y hasta ahora hay. De tierra era, como un chaquiñán, no era carretera grande nada. Le decían *Camino Real* porque venían todos los comerciantes por ahí ( Tipán, en: Escobar, 2009).

Este camino Real, como llama José Chanatagsig al Qhapaq, fue de modo paulatino deteriorándose, lo que antaño fuera bosque nativo se destruyó con la construcción de la avenida Simón Bolívar, que atravesó y se superpuso, en varios lugares al Qhapaq Ñan :

la misma que se fue encima del camino y lo que ahora se encuentra son arbustos que molestan, entonces la gente va y machetea, entonces va quedando como un camino de barrio pobre, aunque en el trayecto se puede encontrar toda clase de plantas nativas y más que todo medicinales, que están salvaguardadas en las partes altas, por ejemplo acá en la loma de Puengasí existen plantas como el pumamaqui, los arrayanes. (Chanatagsig, 2012, entrevista).



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012) El Pumamaki, árbol sagrado en la cosmovisión andina.

Los moradores del sector consideran que estas especies nativas son muy sensibles y que por factores como la contaminación están desapareciendo, temen por el futuro de lo que aún supervive de la antigua y rica biodiversidad: “Acá teníamos un bosque nativo y pájaros como los *quindes* y *wirachuros*, que en estos 20 años han desaparecido. No sé que vaya a pasar en 5 o 10 años más (Chanatagsig, entrevista, 2012).

En el caso del tramo del Qhapaq Ñan que atraviesa el sur de Quito, quienes participan en el proceso de revitalización de esta ruta encuentran variados simbolismos en el entorno del camino; la señora Mariana Paredes, otra de las moradoras del lugar nos dice:

En el Camino del Inca en sí, todas las plantas son simbólicas, sagradas, pero en lo primordial hay el árbol del Pumamaki. A ese árbol nosotros lo consideramos bastante sagrado porque tiene algo energético, algo curativo; es una planta muy antigua que no hay donde quiera, entonces según leí en algún texto, quién tiene en el barrio un árbol de Pumamaki, tiene suerte, como nosotros lo tenemos aquí [en el Qhapaq Ñan] ahí en frente, nos está mirando un árbol de Pumamaki, entonces en sí las plantas son sagradas [...] por este Camino del Inca andaba la gente antigua y andaba a pie, andaba días y días enteros a pie, no como ahora que andan en carro y bicicleta, a lo que se caminaba también se recibía una buena energía del camino; antes se caminaba a pie descalzo y se obtenía la energía de la Pachamama ( Paredes, entrevista 2012).

El aprendizaje del uso y propiedades de las plantas, de árboles y arbustos es un conocimiento ancestral en el mundo andino. Estos conocimientos son transmitidos de generación en generación, mediante la oralidad ya través de las prácticas cotidianas.

Las plantas tradicionalmente han sido usadas para tratar dolencias, pero también rituales simbólicos variados y otros fines ceremoniales. En el caso concreto del tramo del Qhapaq Ñan que atraviesa el barrio Oriente Quiteño, los moradores del sector recolectan una serie de plantas medicinales que crecen de manera espontánea. Algunos lo consideran como “una botica” de remedios naturales. Aunque los Yachacs son los que dominan estos secretos, las mujeres también son depositarias de estos conocimientos aprendidos de manera espontánea, a lo largo de toda la vida. Este es otro elemento fundamental de la identidad de los pueblos, son conocimientos que están depositados en la memoria colectiva de las sociedades.

El mismo señor Chanatagsig nos relata que también existían *pucarás*, y presume que en el barrio Oriente Quiteño existía uno que, dado el sitio estratégico en que se hallaba ubicado, sirvió de sitio de observación. Es desde ese lugar que parte la caminata por la Ruta de la Memoria, todos los 21 de marzo, por el inicio del nuevo año andino, época de los granos tiernos; luego de encender simbólicamente en un brasero el fuego, que en el pasado era repartido a las comunidades y encomendado al cuidado de sus mujeres como símbolo de fertilidad.

La forma en que recrean la fiesta del 21 de marzo está ahí, vive en la memoria de las personas, está construida sobre recuerdos y prácticas de quienes vivieron en la época de las haciendas, de quienes participaron en los primeros momentos de la constitución del barrio y viven ahora en él, y son consultados para dar la información.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). Barrio Oriente Quiteño, sector conocido como Pucará

César Sangucho, morador y activista cultural del barrio Oriente Quiteño se muestra optimista sobre la posibilidad de revitalización del Camino del Inca, espera que los vecinos, sobre todo los que colindan con el camino, se sensibilicen y apoyen las iniciativas de recuperación de este espacio patrimonial:

quienes hemos llegado a tener conciencia estamos haciendo esfuerzo por llegar a los seres humanos que están colindando con este Camino Real, como les digo es mucho trabajo por realizar y poco a poco yo estimo que las comunidades, en especial la juventud, deben tomar riendas en este tema y, de alguna manera, hacer frente a este asunto que es obra de todos. Quienes estamos viviendo en los alrededores de este espacio energético, que es el Camino del Inca, tenemos que difundirlo [...] hacer rituales, concentraciones masivas, un poco recordando lo místico (César Sangucho, entrevista 2012).

César Sangucho es un vecino que se ha contagiado del entusiasmo de las personas que quieren llevar adelante actividades relacionadas con el Qhapaq Ñan. Es un ejemplo de cómo se ha apropiado de la memoria, como la ha asimilado, al punto de poder dar cuenta de las actividades que deben realizarse para revitalizar y difundir la memoria del camino. Él habla de huellas de los ancestros y plantea rescatarlas; lo que equivale, no sólo a preservar la memoria, sino a entender el presente y el futuro, desde el

entendimiento y comprensión del significado de esas huellas legadas desde la memoria de los ancestros.

El testimonio del señor José Chanatagsig, trabajador gráfico de El Comercio, antiguo morador del barrio Oriente Quiteño, complementa la visión anterior. La fuente de información son sus recuerdos, su memoria que le sirve de vehículo para transportarse al pasado y compartir sus vivencias en torno al Camino del Inca, como si todavía, de forma física, estuviese ahí, tal como él lo conoció:

El Camino del Inca lo habíamos visto desde cuando éramos infantes; tenías una visión siempre que subíamos a las lomas de Puengasí, había dos líneas paralelas hechas de matorrales, entonces siempre suponíamos que algo debía haber sido y ahora que comenzamos a tener conciencia de que es este un camino que fue utilizado por nuestros ancestros, no exactamente por los Incas, sino por las culturas originarias que necesariamente tuvieron que hacer caminos por razones más geográficas, ya que el valle de Quito en la parte sur era básicamente complejo, lo que son los barrios de Turubamba, San Bartolo, Santa Rita, Chillogallo esas zonas eran lagunas, se fueron secando y formando fangos, Turubamba quiere decir Valle de Lodo, entonces por ahí no se podía transitar, por tanto los pueblos originarios construyeron líneas paralelas a un extremo del lado oriental en este caso por la Loma de Puengasí(Chanatagsig, entrevista: 2012).

Acudiendo a sus recuerdos, José Chanatagsig nos revela uno de los usos fundamentales del Qhapaq Ñan como vía de comunicación, no solamente unía un punto geográfico con otro, sino que integraba grupos humanos, enlazaba poblaciones, las ponía en contacto a unas con otras, y en esta interacción compartían sus saberes e intercambiaban sus productos, lo que fortalecía y garantizaba la reproducción de su vida material y espiritual. Por otro lado reconoce que, aunque esta ruta ancestral sea conocida como Camino del Inca, en realidad es una ruta anterior a los incas, sobre la cual se superpuso la Gran Ruta Inca.

Probablemente no existe exactitud en los hechos que narra, pero es así como él los recuerda y es así como él los cuenta y va construyendo un relato, persiguiendo metas claras, a saber: que las nuevas generaciones se empoderen de la memoria de sus ancestros, que lo que queda del Qhapaq Ñan sea preservado para el futuro, no como un patrimonio material frío que rinde homenaje a lo inexistente y a lo muerto, sino como un lugar de múltiples memorias vivas que permanentemente se recrearán y, al mismo tiempo, serán escenarios donde estarán presentes disputas por la apropiación de estas memorias.



Fuente: Iván Castañeda. Camino del Inca.

Comprender el significado simbólico del Qhapaq Ñan ayuda a vigorizar el sentido de pertenencia ya fortalecer la identidad, así como también ayuda a la construcción de las memorias colectivas.

En el caso del tramo del Qhapaq Ñan que atraviesa el sur de Quito, quienes participan en el proceso de revitalización de esta ruta encuentran variados simbolismos en el entorno del camino; la señora Mariana Paredes, otra de las moradoras del lugar nos dice:

En el Camino del Inca en sí, todas las plantas son simbólicas, sagradas, pero en lo primordial hay el árbol del Pumamaki. A ese árbol nosotros lo consideramos bastante sagrado porque tiene algo energético, algo curativo; es una planta muy antigua que no hay donde quiera, entonces según leí en algún texto, quién tiene en el barrio un árbol de Pumamaki, tiene suerte, como nosotros lo tenemos aquí [en el Qhapaq Ñan] ahí en frente, nos está mirando un árbol de Pumamaki, entonces en sí las plantas son sagradas [...] por este Camino del Inca andaba la gente antigua y andaba a pie, andaba días y días enteros a pie, no como ahora que andan en carro y bicicleta, a lo que se caminaba también se recibía una buena energía del camino; antes se caminaba a pie descalzo y se obtenía la energía de la Pachamama (Paredes, entrevista 2012).



Fuente: Iván Castañeda. Caminata por el Qhapaq Ñan, marzo 2012.

César Sangucho también nos cuenta:

El camino, como hoy se dice, es el caminar de nuestros ancestros que estuvieron en tiempos pasados, es por donde transitaron. El transitar es justamente vivir, vivenciar el momento, nuestros antepasados vivieron el momento y dejaron una huella y quienes las percibimos debemos ir al rescate de esas huellas.

Es necesario rescatar los arreglos sociales que deben hacer cada uno de los grupos para poder recrear la memoria en las caminatas. Es ahí donde se articulan cada uno de las personas que participan, los mayores para revivir año a año la tradición, las mujeres tratando de mantener la memoria viva a través de la preparación de los alimentos y su participación en las caminatas, los jóvenes venidos de fuera y ligados a grupos culturales que buscan información, llegan con conocimiento y noticias, son los nuevos articuladores de la memoria que pervive.

La caminata sigue el trazado del antiguo camino ancestral que en la actualidad es más simbólico que físico, pero que ha dejado sus huellas de forma imperecedera y que impide que olvidemos de dónde venimos a la vez que nos proyecta a un presente y futuro que debemos construir sin alejarnos de los principios del Buen Vivir.

## **Migrantes y ex huasipungueros construyen su identidad**

Como explicamos anteriormente, la identidad no es estática, se construye a partir de las diferencias objetivas y subjetivas en una pluralidad muy variada de relaciones y conflictos, en procesos de dominación y de resistencia; por ello no debe hablarse de identidad, sino de construcción de identidades, ya que es un producto social resultado de un proceso de creación y construcción constante (Guerrero, 2002).

Los primeros habitantes del barrio Oriente Quiteño comenzaron a vivir nuevos sucesos como trabajadores urbanos y como parte de una red de vecinos fueron construyendo una nueva identidad en la que se mantenían elementos culturales que los acompañaron y ayudaron a resistir en la nueva realidad de la urbe. Uno de los mecanismos que utilizaron fue la creación de grupos culturales de música y danza los mismos que se fueron entrelazando con grupos similares de distintos barrios y sectores asentados en la antigua hacienda La Argelia: Oriente Quiteño, San Luis, La Nueva Argelia, La Argelia Alta, Hierba Buena.

Estos diversos grupos no tenían un carácter permanente, pero fueron consolidando un movimiento cultural que contribuyó a la construcción de una identidad en la que subyacen elementos de su origen campesino diverso.

Revitalizar y mantener vigentes las celebraciones de los solsticios y los equinoccios fue una de las actividades fundamentales que contribuyó a cohesionar a los diversos grupos. Según testimonio de Luis Calahorrano retomaron los rituales de los solsticios y equinoccios con ayuda de “taitas”:

Taita es el que está con la gente, con nosotros mismo; está ayudándonos, ese es un taita. Al comienzo se invitaba a taitas; vino como en dos ocasiones el taita José Fichamba; de ahí [vinieron] otros compañeros que tenían el mismo conocimiento andino y casi siempre hemos tratado de ver taitas que nos dieran el conocimiento. José Fichamba es de Otavalo, tal vez es de Peguche. Es el que más conocimiento tiene. Nosotros teníamos unos fondos y le dábamos para los pasajes. De eso me acuerdo que llegaron también peruanos, llegaron unos bolivianos que tenían contacto conmigo y yo les traía; les decía a ellos que vengan a compartir los conocimientos con todos nosotros. Yo estaba en todos esos talleres, nunca me perdí ni un taller. Hacíamos cada equinoccio y solsticio, nosotros preparábamos para que coincidiera. (Calahorrano, Luis, en: Escobar: 2009).

El elemento cohesionador es el Qhapaq Ñan lugar donde se realizan los rituales, sobre todo el del equinoccio del 21 de marzo fecha en que se da inicio al nuevo año andino época de renovación, de los granos tiernos. El recorrido de 12 kilómetros desde el barrio Oriente Quiteño hasta Cutuglagua en el cantón Mejía incorpora en su trayectoria a

decenas de moradores de otros barrios que nutren la caminata debido a que se sienten identificados con los marchantes. Según nos cuenta Don Nicolás Taco, esta era la fiesta más grade de todas, por todo su significado; todos se preparaban de antemano en una plaza energética. Tres días antes de la ceremonia se apagaba el fuego.

En la ceremonia se utilizan tres elementos: un recipiente de oro, el asca que no es otra cosa que el corazón de un árbol y el cebo de la llama. Cuando el sol se reflejaba en el recipiente, por el calor se prendía el asca. Ese fuego era venerado y valorado por la energía que impartía.

El Qhapaq Ñan se utilizaba para ir repartiendo este fuego sagrado entre las comunidades. “La ceremonia se la realiza en el Camino del Inca, que dicen que antes que vinieran los Incas ya hubo ese camino, es verdad, los Incas lo mejoraron y lo ampliaron. El significado del camino es del punto de encuentro de intercambio, es el camino que se sigue hacia un fin y un propósito” (Taco, Nicolás: entrevista: 2012).



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). El fuego, la tierra, el agua y el viento: 4 elementos de la cosmovisión andina.

## Conclusiones

En las páginas anteriores hemos abordado algunas categorías teóricas que permitieron estructurar una referencia teórica sobre la cual se organizó el presente trabajo, el cual se reforzó con diversos testimonios de los moradores del barrio Oriente Quiteño, lugar donde se realizó la fase de investigación de campo.

Se acentuó el proceso de expansión urbana de Quito, tomando como punto de partida la descomposición del régimen hacendatario y la dinámica de los procesos de migración interna. Los moradores que se asentaron en los actuales barrios del sur de Quito adquirieron necesidades desconocidas, debido a que provenían de zonas rurales: por una parte necesitaban guardar su identidad ancestral la que les proporcionaba seguridad y por otra, debían encontrar diversos mecanismos para enfrentar la discriminación y la intolerancia.

Los barrios en el sur oriente de Quito se formaron con personas y familias procedentes de diferentes sectores, pero con similar cosmovisión y patrones culturales. En estos espacios se podía hablar en quichua en secreto, en las reuniones de las noches. Se formaron organizaciones, se acordó la celebración de fiestas tradicionales, se mantuvo la cosmovisión, se recreó la cultura.

Las actividades de los habitantes del barrio para conseguir primero la propiedad del suelo en el que forjarían su hogar y posteriormente el trabajo por las mejoras de su lugar de residencia, fueron configurando una forma de representación de sí mismos y del resto de la sociedad que los excluía.

La formación de los barrios es un proceso dinámico, se construye con los primeros pobladores y su tradición, pero se va gestando con los nuevos pobladores, sus parientes y allegados. Es una construcción identitaria dinámica en su relación con los vecinos pero también con los otros proceso de adaptación, recreación de identidad, ese espacio simbólico donde recrearían su identidad no está dado por lo que quieren sino por las opciones que les deja el poder, la ciudad que los excluyó ahora les conmina a cuidar un patrimonio que es propiedad de todos y al mismo tiempo no es reconocido como parte de la identidad del barrio Oriente Quiteño.

El camino ancestral, conocido como Qhapaq Ñan o Camino del Inca es el referente material e imaginario, un elemento cohesionador que ha sido convertido en una ruta simbólica de peregrinación.

Por otro lado es notorio que no existen proyectos concretos por parte de los organismos estatales y/o locales que detengan el deterioro de este bien patrimonial. El Qhapaq Ñan es un recurso material y simbólico que podría contribuir a entender los orígenes y el porvenir, sin embargo, desde la óptica del poder lo que se hace es apropiarse de los símbolos con el fin de volverlos funcionales para el mantenimiento del status quo, produciéndose un proceso de usurpación simbólica, un acto de ejercicio de poder (Foucault, 1988).

## BIBLIOGRAFÍA

- Achig, Lucas (1983). *El proceso urbano de Quito*. Ensayo de Interpretación. Centro de Investigaciones Ciudad. Publicaciones "Tercer Mundo"
- Aguilar D, Miguel Ángel (s/f). *Fragmentos de la Memoria*. Selección y traducción. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Disponible en <http://ddd.uab.es/pub/athdig/15788946n2a5.pdf> ,
- Augé, Marc (1998). *Las formas del Olvido*, Barcelona: Editorial Genisa, primera edición, (PDF).
- Ayala Mora (1999). *Resumen de Historia del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Barbero, Martín. En Daniel Mato compilador: *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO, junio de 2001. Editorial Gráficas y Servicios
- Bedoya, María Elena (2010). "Arcontes y Memoria". En Troya, María F., ed. *Cultura & transformación Social* Quito: Organización de Estados Iberoamericanos. 2010.
- (2010) Notas de clase "Memoria, Poder e Identidad", Modulo Agosto - Octubre.
- Bustos, Guillermo (2010). "La irrupción del testimonio en América Latina: intersecciones entre historia y memoria. Presentación del dossier "Memoria, historia y testimonio en América Latina". *Revista HISTORIA CRÍTICA* No 40. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.
- Candau, Joël (2002). "Antropología de la Memoria", Capítulo V, Nueva Visión, Buenos Aires. Disponible en [www.cholonautas.edu.pe](http://www.cholonautas.edu.pe) / Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales,
- Carrasco, Hernán (1991). "Indígenas serranos en Quito y Guayaquil: Relaciones interétnicas y urbanización de migrantes". Clacso, Biblioteca Virtual. Disponible en <http://www.clacso.edu.ar>,
- Coba, Lisset (2010). "Diplomado Superior en Gestión Cultural". Seminario: Patrimonio, Memoria e identidad, Octubre-Diciembre, Flacso, Quito, Ecuador.
- Corradini, Luisa (2006). "Entrevista a Pierre Nora". *La Nación*, Buenos Aires Marzo 2006
- Escobar, Marta (2009). *La danza es el golpe que se da con los pies a la Madre Tierra*. *Etnografía*, Quito. Fotocopia.
- Focault, Michel (1988). "El Sujeto y el Poder". *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. (Jul.-Sep., 1988), pp. 3-20
- Folleco Gloria, Bernal, Gabriela. *Documento Base para el Taller de Identidad Quito 1995* en: De la Protesta a la Propuesta Universidad Politécnica Salesiana Autoedición U.P.S.
- Garcés Duran, Mario. 2002 "Recreando el pasado: Guía metodológica para la memoria y la historia local." Eco Educación y Comunicaciones. Santiago de Chile.
- Gillis, John R (s/f). "Memoria e Identidad: La historia de una relación." [www.cholonautas.edu.pe](http://www.cholonautas.edu.pe) / Módulo virtual: Memorias de la violencia. Traducido de Gillis, John. 1994. "Memory and Identity. The History of a Relationship". En *Commemorations: the Politics of National Identity*. John Gillis, ed. Princeton: Princeton University Press.

- Guerrero, Patricio (1993). *El saber del mundo de los cóndores*. Quito, Ediciones Abya Yala.
- (2002). *LA CULTURA "Estrategias Conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia"*. Escuela de Antropología Aplicada .UPS- Quito. Ediciones Abya Yala.
- (2004). Usurpación simbólica identidad y poder. Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación editora Nacional, Abya Yala, Quito.
- (2009) Cultura Popular y Patrimonio. Escenario de Lucha de Sentidos: Entre La Usurpación y La Insurgencia Simbólica. En: INPC Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador N° 1 Quito.
- (2010) CORAZONAR: Una Antropología comprometida con la Vida. Abya Yala, Quito. .
- Halbwachs, M. (1925). cit. en "La Memoria del Régimen Militar un Análisis Psicosocial Desde la Perspectiva Socio constructorista." Ximena Tocornal Montt y María Paz Vergara Reyes.
- Heller, Agnes (2003): Memoria cultural, identidad y sociedad civil. *Indaga*1: 5-17. ISSN 1695-730X.PDF.
- Hernández, Kattya, Mónica Maldonado y Calderón, Jefferson (2010). *Entre crisis y crisis: el proceso migratorio internacional en los barrios populares del noroccidente de Quito y sus impactos en el desarrollo*. Fundación Carolina Madrid.
- Hevia, Ricardo, Cecilia Kaluf y Martínez, Felipe (2000). *PATRIMONIO NACIONAL: PRESERVANDO LA MEMORIA, CONSTRUYENDO IDENTIDAD*. Proyecto "Enlaces". Ministerio de Educación, Chile .
- Hobsbawm, Eric(2002). "Tradiciones Inventadas", en: IEP - Instituto de Estudios Peruanos Taller Interactivo: Prácticas y Representaciones de la Nación, Estado y Ciudadanía en el Perú. Módulo: Aproximaciones teóricas: Nación Sesión 5, Lectura N° 1. Pdf
- Jelin, Elizabeth (2001). *Los trabajos de la memoria*, España, Siglo Veintiuno editores.
- Kingman, Eduardo (2004). *Patrimonio, políticas de la memoria e institucionalización de la cultura*, ICONOS No20, Flacso Ecuador, Quito,
- Kottak Phillips (2002). "Colonialismo e Identidad" Antropología Cultural Mc Graw Hill España pp 302-302.
- Mayor, Federico Secretario General de la UNESCO (1999) "El Patrimonio, Memoria del Porvenir" en: UNESCO Anuario 10.
- Mena Segura, Alexandra, "Las Nuevas Centralidades Urbanas del Distrito Metropolitano de Quito.
- Mendoza García, Jorge Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México.
- Michonneau, Stéphane, Memoria e Historia. Aspectos conceptuales Ponencia presentada, en el Taller del Seminario Internacional sobre Memoria e Historia, realizado del 26 al 30 de septiembre del 2005, en la ciudad de Guatemala. Guatemala, C.A.pdf.
- Naranjo, Marcelo, ( 1999)"Segregación Espacial y Espacio Simbólico: Un estudio de caso en Quito", en; Salman, Tom, y Eduardo Kingman, edit., *Antigua Modernidad y Memoria del Presente*, Quito, Flacso,
- Neruda, Pablo "Confieso que he vivido. Memorias"
- Nora, Pierre (2006): *Entre "Memoria e Historia: La problemática de los lugares*www.cholonautas.edu.pe / Módulo virtual: Memorias de la violencia

- Palma Murga, Gustavo: “*La necesidad de reescribir la historia contemporánea de Guatemala*”. [www.flacso.edu.gt/site/wp-content/uploads/2010/.../Dialogo-18.pdf](http://www.flacso.edu.gt/site/wp-content/uploads/2010/.../Dialogo-18.pdf)
- Ortiz, Santiago y Martínez, Elvira (1999). “*La propiedad, un sueño realizado: relato oral de los pobladores de La Argelia*”, en Salman, Tom, y Eduardo Kingman, edit., *Antigua Modernidad y Memoria del Presente*, Quito Flacso.
- Pereiro Xerardo(2011) “*APUNTES DE ANTROPOLOGIA Y MEMORIA*” El Filandar n.º 15 [www.bajoduero.org](http://www.bajoduero.org) pdf.
- 2012 *Antropología, Memoria Social e Historia* 65-79 **Revista ETNICE** La Revista On Line APEA Asociación Profesional Extremeña De Antropología <http://apea.blogspot.com/2012/02/eticex-sumario-del-numero-3-de-eticex.html> (Visitada 14 de octubre 2012)
- Plan de Fortalecimiento Barrios del Suroriente Administración Zonal Quitumbe Quito 2012.
- Prats, Lorenc (1996) “Antropología y Patrimonio”. En *ensayos de Antropología Cultural*, Joan Prats y Ángel Martínez (Editores):294. Barcelona España: Editorial Ariel.
- Ramos, R. (1989). “Maurice Halbwachs y la memoria colectiva”. *Revista de Occidente*, núm. 100 63-81.
- Redes Culturales Pukará y Paktarinmi, Quito, 2004, en: [www.llacta.org/organiz/coms/com587.htm](http://www.llacta.org/organiz/coms/com587.htm)
- Repetto Luis: *Memoria y patrimonio: algunos alcances* *Pensar Iberoamérica Revista de Cultura* Número 8 - abril-junio 2006 PDF.
- Ricoeur, Paul (1999) *La Lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid. Flacso Policopiados.
- Saqil, Achiq Pacha, Sandoval Peralta Carlos: *La reciprocidad en el mundo andino. El caso del pueblo de Otavalo*. Editorial Abya Yala Quito, 2004
- Sica Gabriela y ZANOLLI Carlos “... Para mí la historia es algo muy serio”. *Historia y memoria social en Purmamarca (provincia de Jujuy)* [www.scielo.cl/pdf/eatacam/n39/art06.pdf](http://www.scielo.cl/pdf/eatacam/n39/art06.pdf)
- Tópicos. *Revista de Filosofía de Santa Fe (Rep. Argentina)* N° 16, 2008, pp 41-67pdf
- Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, Ed. Paidós, 2000 pág. 13-107. Version pdf Memoria y olvido, en Dossier sobre memoria. Varios Autores.
- UNESCO: Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial. 2003
- Varese, Estefano (2005). En: Alderete Ethel Compiladora *Conocimiento Indígena y Globalización* Abya Yala Quito 2005.
- Vergara Reyes, María Paz - Autor/a; Tocornal Montt, Ximena (1998) *La memoria del régimen militar. Un análisis psicosocial desde la perspectiva socio constructorista*. U.ARCIS, Universidad de Arte y Ciencias Sociales, Departamento de Investigación. Santiago de Chile. [www.cepeige.org/.../CENTRALIDADES%20URBANAS%20DMQ](http://www.cepeige.org/.../CENTRALIDADES%20URBANAS%20DMQ).

## ENTREVISTAS

- |                           |              |       |
|---------------------------|--------------|-------|
| 1. Soto Ileana,           | Enero        | 2012. |
| 2. Taco, Nicolás          | Marzo        | 2012. |
| 3. Elvia Cando Narváez,   | Mayo         | 2012. |
| 4. Guillermo Aguaiza,     | Mayo         | 2012. |
| 5. Ximena Aguaiza,        | Mayo         | 2012. |
| 6. Julia Villacís,        | Mayo         | 2012. |
| 7. Lourdes Ayuquina,      | Marzo        | 2012. |
| 8. Luis Alberto Ayuquina, | Marzo        | 2012. |
| 9. Rosa Iza,              | Abril        | 2012. |
| 10. Vicente Bilaña,       | Abril        | 2012. |
| 11. José Chanatagsig,     | Julio        | 2012  |
| 12. Luis Calahorrano      | Septiembre   | 2012  |
| 13. César Sangucho,       | Septiembre   | 2012  |
| 14. Katty Vera Meza,      | Marzo- junio | 2012  |

## ANEXOS



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). Barrio Oriente Quiteño, sector conocido como Pucará



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). El Qhapaq Ñan atraviesa el barrio Oriente Quiteño en aproximadamente un kilómetro.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). Preparación para la caminata, encendiendo el fuego sagrado oMushug Nina.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). Aunando esfuerzo para encender el fuego sagrado.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). El fuego, la tierra, el agua y el viento: 4 elementos de la cosmovisión andina.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). El camino es punto de encuentro, de intercambio



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). Todos los años con la caminata por el Qapaq Ñan celebran el Pauca Raymi en honor al Mushug Nina, el fuego nuevo, el inicio del año nuevo andino.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). Desde hace 10 años recorren 12 kilómetros. Inician la caminata en el barrio Oriente Quiteño y culminan en Cutuglaglua, parroquia del cantón Mejía.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). Saberes heredados de los ancestros los siguen transmitiendo a las nuevas generaciones



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). El Qapaq Ñan, fue atravesado por la Av. Simón Bolívar



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012) El camino se utilizaba para ir repartiendo entre las comunidades este fuego sagrado.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). Para la implementación de la avenida Simón Bolívar, se utilizó gran parte del Camino del Inca.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012) Sr. Nicolás Taco, ofreciendo el fuego sagrado.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). Moradores de los barrios del Sur Oriente de la parroquia Quitumbe dan la bienvenida a los caminantes.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). Pobladores de los barrios aledaños se involucran en la caminata y ceremonia.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). Los grupos de danzas son parte de la ceremonia



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012) El Pumamaki, árbol sagrado en la cosmovisión andina.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012) Atravesando el Barrio Conde 4, Camino del Inca



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). Los moradores del sector están interesados que las autoridades competentes definan el destino del Camino del Inca.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). Luego de cruzar el Troje, el señor Nicolás Taco explica a los caminantes la importancia del camino para los ancestros.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012) En el sector de la Zona Quitumbe, el Camino del Inca es parte del Parque Metropolitano del Sur



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). Aún se preserva poca vegetación nativa.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). Estación del Tren Santa Rosa de Cutuglaglua, cantón Mejía.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). En Cutuglaglua parte del Camino del Inca está atravesado por las rieles del tren.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). Ingreso al barrio San José de Cutuglagua.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). Directivos del barrio San José de Cutuglagua dan la bienvenida a los caminantes y avivan el fuego sagrado.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012) Antes de empezar la ceremonia se arreglar el sitio con los elementos sagrados.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). En la ceremonia se utiliza tres elementos oro, asca que no es otra cosa que el corazón de un árbol y cebo de la llama para encender el fuego sagrado.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012) Parte de la ceremonia es agradecer al Sol y la Pacha mama por los frutos recibidos.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). Las mujeres son las encargadas de mantener vivo durante el año al fuego nuevo o Mushug Nina.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). La caminata empieza a las siete de la mañana y a las doce del día se realiza la ceremonia en el barrio San José de Cutuglagua.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). Ceremonia en el barrio San José de Cutuglagua.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). Directivos del barrio San José de Cutuglagua reciben el fuego sagrado.



Fuente: Iván Castañeda Vera (2012). Caminantes otorgan energías directivos del barrio San José de Cutuglagua.