

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES
CONVOCATORIA 2013-2015**

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA

**ETNICIDAD, MEMORIA Y PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO EN LOS
ANDES ECUATORIANOS, RIOBAMBA- ECUADOR**

ERICA ESTEFANIA ANDINO PEÑAFIEL

ENERO, 2016

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES
CONVOCATORIA 2013-2015**

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA

**ETNICIDAD, MEMORIA Y PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO EN LOS
ANDES ECUATORIANOS, RIOBAMBA- ECUADOR**

ERICA ESTEFANIA ANDINO PEÑAFIEL

ASESOR DE TESIS: FERNANDO GARCÍA

LECTORES/AS: MIREYA SALGADO

MICHAEL UZENDOSKY

ENERO 2016

DEDICATORIA

CON AMOR, COMPLICIDAD Y AGRADECIMIENTO

A mi padre Marco y mi madre Martha
A mis hermanas Mónica, Gabriela y Daniela y a sus pequeños frutos de felicidad
Nicolás, Valentina, Gaby y Martín

Los Amo.

AGRADECIMIENTOS

A los pilares de mi familia Marco y Martha, gracias por conducirme por la desviación correcta de la vida, por abrir el mundo para mí, por no permitir abstraerme del dolor y la injusticia y especialmente por la inspiración.

A Daniela mi hermana, quién fue la primera en atravesar este camino y prepararlo para mí, gracias por las conversaciones y las palabras de aliento.

A Fernando García mi tutor, por las múltiples conversaciones, por sus palabras emotivas y sin duda su esencial guía.

A Alicia Torres, quién me apoyó a formular el tema de tesis apoyándome a cada momento.

A mis compañeros de Antropología, gracias por los momentos que compartimos juntos, por las discusiones y familiaridad que creció entre nosotros, los extrañaré amigos.

A Laura Sinaluisa, amiga de la Inmaculada, gracias por su tiempo y apoyo durante mi trabajo de campo, nunca me sentí sola.

ÍNDICE

Contenido	Páginas
ÍNDICE DE TABLAS	4
ÍNDICE DE GRÁFICOS	4
RESUMEN	7
INTRODUCCIÓN.....	8
CAPÍTULO I.....	15
MARCO TEÓRICO	15
Historizando la memoria	16
Memoria e Identidad.....	20
Memorias oficiales y memorias subordinadas.....	22
Etnicidad.....	26
Racismo: lo mestizo y lo indígena.....	29
Las relaciones de poder	30
CAPÍTULO II.....	33
ETNOHISTORIA DE LLALLAS LLACTA Y CONTEXTUALIZACIÓN DEL ESTUDIO DE CASO	33
Contextualización actual de la parroquia.....	35
Situación socio- cultural	38
Situación Política.....	38
Situación económica productiva.....	39
Historia del Sitio.....	41
Llallas Llacta, ¿Patrimonio arqueológico?	45
CAPÍTULO III	53
LLALLAS LLACTA COMO UN LUGAR DE MEMORIA	53
Memorias indígenas en relación a los objetos prehispánicos y el sitio Llallas Llacta ...	56
Memorias de los blanco- mestizos en relación a Llallas Llacta	69
CAPÍTULO IV	77
RELACIONES INTERÉTNICAS EN LA PARROQUIA SAN LUIS.....	77
Relaciones interétnicas históricas.....	80

Relatos vivos	85
Relaciones interétnicas actuales en Llallas Llacta.....	91
Mama Ana María Guacho, una <i>yachak</i> en Llallas Llacta.....	98
CONCLUSIONES.....	102
Llallas Llacta como un sitio arqueológico y consecuentemente patrimonial.....	102
Llallas Llacta como un espacio que construye memoria y consecuentemente identidad, con sentidos diferenciados para los pobladores mestizos e indígenas.....	104
Relaciones interétnicas en Llallas Llacta.....	106
BIBLIOGRAFIA	108
ANEXO 1: Línea de tiempo San Luis 1534- 2015.....	115

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Datos geográficos de la parroquia San Luis.....	37
Tabla 2. Aspectos socio culturales de la parroquia San Luis.....	38
Tabla 3. Familias españolas y aborígenes antiguas de San Luis.....	43
Tabla 4. Antiguas haciendas y quintas de San Luis	44

ÍNDICE DE GRÁFICOS

Gráfico 1. Ubicación geográfica de la zona de estudio.....	45
Gráfico 2. Ubicación de las tolas en la zona de estudio.....	46
Gráfico 3. Mapa topográfico - Haciendas de Chimborazo.....	86

RESUMEN

A finales del siglo XIX e inicios del XX las investigaciones en ciencias sociales producto de arqueólogos e historiadores han proporcionado información acerca de los rastros arqueológicos de la provincia de Chimborazo, los procesos históricos suscitados particularmente y por interés investigativo en la parroquia San Luis dan fe del paso y asentamiento de varios pueblos prehispánicos en este espacio territorial. La composición geográfica de la parroquia y del sitio de estudio Llallas LLacta es característico debido a la presencia de montículos naturales de tierra traducidos en lugares simbólicos representativos en sentido y significado por los pobladores de la parroquia.

El interés hacia el sitio surge en la investigadora al identificar las diversas formas de relacionamiento que se tejen entre los pobladores parroquiales y comunitarios de la Inmaculada con el sitio arqueológico: Llallas LLacta, sin olvidar el recuento histórico de encuentro, influencia e imposición cultural de diversos pueblos originarios y extranjeros que dieron paso a la conformación de una población actual con manifestaciones y representaciones diversas heredadas de sus antecesores.

Remover la historia a través de la memoria y recontar las formas de relacionamiento humano desde una óptica distinta en busca de un pronunciamiento de los pueblos originarios y sus herederos, arroja luces y destaca hechos que por muchos años se han mantenido ocultos e ignorados por la población que actualmente habita la parroquia en general, también debilita las interpretaciones históricas oficializadas desde las instituciones orientadas a la salvaguarda y protección del patrimonio.

Desde los discursos institucionales los sitios arqueológicos en general del Ecuador se han desvinculado de las múltiples interpretaciones transmitidas y construidas desde las comunidades herederas, agudizando la problemática cuando estos espacios se transforman en campos de disputa de protección por un grupo de actores sociales y de uso por otro, revelando conflictos interétnicos en la actualidad de origen históricos.

INTRODUCCIÓN

San Luis parroquia rural del Cantón Riobamba se localiza en las estribaciones de la cordillera occidental de la provincia de Chimborazo en los Andes ecuatorianos, el territorio es ocupado por poblaciones porcentualmente mayoritarias autoidentificadas como indígenas y mestizas, distribuidas en diez comunidades incluida la cabecera parroquial. Archivos históricos e informes arqueológicos sitúan en la parroquia un antiguo asentamiento de la cultura Puruhá¹, el rastro cultural de una antigua parcialidad es evidente en la actualidad por los obvios restos líticos y cerámicos que se entremezcla en las tierras productivas de un sector en específico de la parroquia: Llallas Llacta.

El sector Llallas Llacta es parte de la comunidad la Inmaculada perteneciente a la parroquia San Luis. Llallas LLacta es un espacio destinado a la producción agrícola, el territorio es ocupado por indígenas y mestizos que conjuntamente lo usan pero con diferentes sentidos de apropiación.

Los propietarios autoidentificados como indígenas son oriundos de la comunidad la Inmaculada, esta comunidad reconocida jurídicamente tiene una relativa cercanía con la ciudad de Riobamba, las generaciones más jóvenes de la comunidad quiénes se han vinculado por trabajo en la urbe, categorizan a la comunidad como un barrio de la ciudad y se auto identifican como mestizos; en contraste, generaciones anteriores reafirman su condición de comuneros indígenas. A pesar de las discrepancias generacionales y de auto identificación étnica no pueden evitar el sentido “mágico” que simboliza conjuntamente para ellos Llallas LLacta.

Los comuneros de la Inmaculada han tejido relaciones y significaciones con el sitio y sus objetos desde tiempos inmemoriales, para los descendientes de los primeros pobladores indígenas del pueblo de San Luis, Llallas LLacta fue hogar de sus ancestros o *antiguos*.

La apropiación hacia el lugar por parte de los herederos indígenas es simbólica y se manifiesta a través de la oralidad, la ritualidad, la protección y la adquisición de un mayor porcentaje de tierras agrícolas que continuamente se disputan con los mestizos de la cabecera parroquial.

¹ Puruhá, Sociedad asentada básicamente en lo que hoy es la provincia de Chimborazo hacia el 300 hasta el 1550 d. C (Ontaneda, 2010: 206)

Para los mestizos del pueblo, Llallas LLacta es un sitio de producción agrícola, entre sus comentarios, se mencionan los vestigios arqueológicos encontrados relacionándolos con “culturas anteriores” (*obviando la relación que podrían tener con los actuales habitantes indígenas de la parroquia*), el interés que les ha generado el sitio es diferente al de los comuneros indígenas de la Inmaculada. Declaran que Llallas LLacta no es arqueológico, ni patrimonial debido a que ninguna institución dedicada a la salvaguardia del patrimonio se ha interesado en protegerlo. Como portadores débiles en significados hacia el sitio, los mestizos desde la mitad del siglo XIX han sido protagonistas de la destrucción de lomas² en el sector de las Llallas, pues la presencia de las mismas representaba y aún representan desde su perspectiva desperdicio del espacio destinado a la producción agrícola. Los mestizos del pueblo no se identifican con el sitio, es más lo identifican como ajeno, propio de los indígenas. Entre sus discursos separatistas destacan los usos políticos que se le ha dado al pasado a través de la historia, desde allí se afianza y justifica las anteriores prácticas dominantes hacia los pobladores indígenas, desde la oficialidad de la historia y de las memorias dominantes de los blancos mestizos descalifican el conocimiento indígena que se expresa a través de la ritualidad y oralidad predominando en el pueblo el etnocentrismo de quienes se identifican y los identifican como blanco- mestizos

Llallas LLacta también se posiciona como un sitio clave para evidenciar las relaciones interétnicas entre indígenas y mestizos de la parroquia; las relaciones históricas de dominación y subordinación se han transformado para extenderse en el tiempo “normalizándose”, el efecto se materializa cuando éstas manifestaciones segregacionistas se superan en discurso pero no en la práctica.

Históricamente los mestizos del pueblo de San Luis redirigieron a su favor las formas de dominación ejercida desde los primeros blancos- mestizos hacia los indígenas durante la etapa colonial, reproduciendo prácticas de abuso y exclusión mediante la coerción, la apropiación de tierra productiva y el control de acceso a recursos esenciales para la producción agrícola. La comunidad indígena por su parte también empleó mecanismos de resistencia y protesta ante la presión que ejercían sobre ellos los mestizos del pueblo, logrando una cierta independencia que fragmentó relaciones

² La composición geográfica del sitio presenta un significativo número de montículos de tierra naturales, que en tiempos anteriores fueron usadas por culturas prehispánicas con sentidos habitacionales- vivienda

históricas de control y sujeción entre indígenas de la comunidad la Inmaculada y los mestizos de la cabecera parroquial.

El problema detectado que alentó la presente investigación es la afectación a partir de tiempos históricos provocada desde los mestizos hacia los lugares simbólicos y de respeto identificados por los habitantes indígenas del sector y de la comunidad la Inmaculada, situación generada en las relaciones históricas de dominación y subordinación normalizadas durante siglos en el pueblo de San Luis que en la actualidad se han extendido a través de la dominación simbólica y un fuerte discurso separatista de quiénes se miran hacia sí mismos como “blancos o mestizos” ,respaldados “*en su noble procedencia identificados como herederos de los primeros españoles fundadores del pueblo San Luis rey de Francia* ”

Es así que mi interés por conocer las distintas formas de relacionamiento con el sitio por parte de los dos grupos étnicos que cohabitan en el sector me conduce a preguntar si ¿Es posible identificar a Llallas Llacta como un espacio que construye memoria y consecuentemente identidad, con sentidos diferenciados para el mestizo y el indígena?, y a partir de este primer planteamiento considerando las relaciones interétnicas que ahí se entrecruzan, surge una siguiente interrogante ¿Cómo las interacciones humanas que se construyen en este espacio pueden ser un espejo de las relaciones interétnicas del sitio y al exterior del mismo?, y ¿Llallas Llacta es asumido como un sitio arqueológico ante sus pobladores parroquiales y consecuentemente patrimonial? Por lo tanto las preguntas que esta investigación se plantea me remiten a los conceptos de memoria conectada a la identidad para determinar las formas de relacionamiento de los diversos actores sociales con el sitio Llallas Llacta, la etnicidad (inserta en el tema de relaciones interétnicas) y el patrimonio tal y como lo muestran las instituciones (gubernamentales e internacionales) que trabajan sobre el tema.

El método investigativo que se usó fue de carácter cualitativo, el trabajo de campo se desarrolló en el sitio Llallas Llacta con los propietarios del sector, a este trabajo se sumó dos acercamientos complementarios: la cabecera parroquial y la comunidad la Inmaculada.

El acercamiento y contacto a los distintos interlocutores ha sido resultado de mi presencia en ocasiones anteriores al territorio, a diferencia de mi experiencia investigativa anterior que se vinculó directamente con el tema arqueológico, el trabajo

actual me ha permitido recorrer y entender las cotidianas y muy normalizadas formas de relacionamientos entre pobladores indígenas y mestizos que en su momento me impactaron, pero a manera de consuelo también entendí (a forma de revelación interna) desde otra perspectiva de análisis un nuevo código de significaciones y protección que se teje y mantiene con el sitio “arqueológico” Llallas Llacta.

Vivencialmente, durante el trabajo de campo asumir el “papel de investigadora” facilitó mi acercamiento a los pobladores blanco-mestizos del pueblo quienes intentaron usar correctos términos para referirse a los indígenas mientras los entrevistaba, discursos que efectivamente se quebraron al momento de relacionarse directamente con los comuneros indígenas en los ejercicios de observación participante en: la celebración de misas, conversaciones y fiestas parroquiales organizadas por las autoridades mestizas del pueblo

Por otro lado la aproximación a la comunidad fue en apoyo de dos colaboradores quienes participaron conjuntamente con comuneros indígenas de la Inmaculada en la toma de haciendas durante el periodo de reforma agraria, su presencia permitió que los pobladores indígenas comenten claramente las formas de dominación que les ejercían sus antiguos patrones, testimonios que fortalecieron el tema de relaciones interétnicas para este documento.

El trabajo de memoria me redirigió a varios momentos de la vida de los actuales y anteriores pobladores del lugar, es así que para facilitar la sistematización de la información y la comprensión del lector construí una línea de tiempo ubicando momentos específicos de trascendencia nacional, regional y local con la intención de fortalecer interpretativamente los recuerdos de los interlocutores, es necesario aclarar que la línea de tiempo no pretende encajar los recuerdos de los pobladores en la historia, para la autora fue una herramienta útil para el procesamiento de la información

Un segundo aporte de la línea de tiempo fue la conjunción de información histórica de la parroquia dispersa en distintos libros, archivos y documentos, información que permitió la construcción de una etnohistoria de San Luis que recoge a personajes indígenas invisibilizados durante siglos.

En cuanto a la selección de interlocutores claves se cuidó el aspecto generacional y de género para la aplicación de entrevistas y conversatorios. Temí en ciertos momentos plantear las preguntas relacionadas al tema de etnicidad y el ejercicio de

dominación hacia los indígenas, favorablemente las respuestas surgieron con fluidez desde los interlocutores, situación que me permitió sentirme segura de la información obtenida.

A pesar del esfuerzo y las reiteradas notas históricas durante todo el documento debo destacar que la fuerza de la tesis no se concentró en estos pasajes, el destino de estos extractos fueron empleados para analizar las prácticas socio- culturales actuales que se fundamentan en procesos anteriores; las formas de relacionamiento entre indígenas y blancos-mestizos acarrear prácticas de dominación y subordinación desde tiempos coloniales, que si bien con el transcurso del tiempo se han ido transformando, el grupo que se mantiene “dominante” insiste en reiteradas ocasiones reactivarla “*en cubierta*”. La historia como herramienta de la memoria también manifiesta que los vestigios arqueológicos de la zona pertenecieron a pueblos vivos, que transmitieron prácticas culturales y conocimiento. Los artefactos cerámicos, líticos y óseos no son objetos muertos pertenecieron a grupos humanos anteriores, ancestros de un gran porcentaje de pobladores actuales de la parroquia San Luis.

Para finalizar. Estructuralmente la investigación se compone de cuatro capítulos dirigidos a responder las tres primeras preguntas planteadas, el primer capítulo recoge las tres categorías de análisis propuestas para abordar el tema. ***La memoria*** para la investigación es planteada desde dos puntos de análisis, el primero para otorgar voz a quiénes sus conocimientos han permanecido desplazados durante años. Los sentidos y significaciones de los grupos indígenas aún no son un objetivo de análisis y comprensión para el estado ecuatoriano y las instituciones de patrimonio.

Un segundo punto de análisis fue declarar a Llallas Llacta como un lugar de memoria que activa los recuerdos colectivos de quiénes se identifican con el sitio.

El patrimonio se lo plantea para indicar como las instituciones que declaran a los sitios arqueológicos patrimoniales no tienen un real impacto en el territorio y en los pobladores, para los sauleños Llallas Llacta no es un sitio arqueológico a pesar de que el INPC³ mediante sus técnicos declare lo contrario, a falta de una declaratoria pública oficial del sitio, Llallas Llacta peligra. Las discusiones en relación a procesos de patrimonialización no se profundizó en este documento por dos razones: la primera

³ Instituto Nacional de Patrimonio Cultural

porque Llallas Llacta carece de una declaratoria pública ante los pobladores parroquiales y la segunda porque el interés por proteger el sitio surge desde una persona foránea: Mama Ana María Guacho quién propone rescatar el sitio como un lugar de poder propio de la cosmovisión andina y no mediante un proceso de patrimonialización desde las instituciones del estado.

La etnicidad también se conecta con Llallas Llacta y más aún si éste fue un espacio de producción agrícola hacendatario histórico, El sitio fue escenario de encuentro entre peones y patronos, sometidos a situaciones constantes de abuso y control desde los dominadores.

El segundo capítulo inicia con la contextualización de la parroquia San Luis para conocer la situación actual en cuatro aspectos generales: Geográfico, socio- cultural, económico productivo y político, continúa con una construcción etnohistórica de Llallas Llacta recogiendo entrevistas de técnicos y arqueólogos que han visitado el lugar, bajo estos primeros resultados surge el primer planteamiento en relación al sitio: ¿Llallas Llacta es asumido como un sitio arqueológico ante sus pobladores parroquiales y consecuentemente patrimonial? para otorgar una respuesta a la pregunta retomo las declaratorias que usa el INPC y la UNESCO para determinar a un sitio como patrimonial, me detengo en una descripción geográfica de Llallas Llacta retomando testimonios de interlocutores que han encontrado o buscado objetos arqueológicos, con el fin de determinar si los pobladores declaran al lugar como un sitio arqueológico.

El tercer capítulo en su inicio propone un recorrido histórico de la parroquia y el sitio para entender quiénes fueron los grupos humanos anteriores creadores de los vestigios que ahora se encuentran en Llallas Llacta, el texto del capítulo a su vez recoge las memorias indígenas y mestizas por separado y los vínculos que han formado cada grupo étnico con los objetos prehispánicos y el sitio Llallas Llacta, los resultados se orientan a responder la segunda pregunta ¿Es posible identificar a Llallas Llacta como un espacio que construye memoria y consecuentemente identidad, con sentidos diferenciados para el mestizo y el indígena? cada grupo étnico durante los relatos visibilizaron sus formas de identificación con el sitio evidenciando los distintos sentidos que les provoca Llallas Llacta.

La utilización del componente histórico en este capítulo y los diferentes relatos me condujeron a rescatar de los textos históricos personajes no considerados por la

historia oficial del pueblo, también me permitieron identificar un punto fuerte en el análisis de resultados y es que en la cosmovisión indígena los antepasados siempre están asociados con espíritus y subjetividades del paisaje.

El cuarto y último capítulo de la investigación también inicia con una construcción histórica de las formas de relacionamiento entre los dos grupos étnicos desde la invasión hispánica y el sistema hacendatario colonial y republicano, describo los relatos vivos de indígenas que vivieron el sistema de dominación y de mestizos que participaron en esa dominación, los testimonios se recogieron por separado, cada grupo étnico manifestó sus distintos posicionamientos. Continuo en el texto y me detengo en las relaciones interétnicas actuales en Llallas Llacta y finalmente el rechazo que ha tenido la presencia de una yachak indígena foránea en el sitio que promueve la protección de Llallas Llacta, todos estos componentes se han reunido para contestar la última de las preguntas ¿Cómo las interacciones humanas que se construyen en este sitio puede ser un espejo de las relaciones interétnicas en el sitio y al exterior del mismo?

CAPÍTULO I MARCO TEÓRICO

La memoria como hoy se la entiende en las ciencias sociales toma fuerza en los setenta con la obra de Frances A. Yates en la cual la autora evidenció una especie de anarquía donde se amontonarían las biografías, la historia oral para concederles voz a los olvidados (Cassigoli, 2007: 145), es así que los estudios de la memoria en una primera propuesta surge como una promesa alterna a la historia oficial nacionalista, con el fin de reivindicar el conocimiento alterno anteriormente ignorado.

Para esta investigación es esencial tener presente que la memoria, en su sentido más amplio acompaña preguntas y definiciones sobre las identidades sociales, culturales. “Abre posibilidades para entender disputas y consensos sobre los sentidos dados al pasado desde el presente por individuos y grupos.” (Da Silva, 2006: s/p). Trabajar la memoria en un sitio arqueológico da voz aquellos herederos que han mantenido su conocimiento oculto que durante años ha significado la fuerte conexión y conservación del sitio, identificarse con el sitio “arqueológico” y con un grupo de personas que comparten un mismo conocimiento marca las pautas de diferenciación con otros grupos humanos que no conciben al lugar desde la misma óptica o arraigo.

Por otro lado hablar de un sitio arqueológico patrimonial nos conduce a una segunda discusión a considerar en el proyecto investigativo pues se debe esclarecer que “si lo que se quiere es conocer procesos de identificación, la noción de patrimonio se queda corta”. (Rivera, 2012: 3) pues la invención del patrimonio, ha obedecido a un grupo elitista y letrado constructor de la historia oficial nacionalista, que ha representado a las culturas prehispánicas y a sus herederos culturales desde una mirada colonial, por ello la representación que tienen las comunidades con su pasado expresado a través de su memoria no concuerda con la historia, es más la coloca en tela de juicio al revelar su carácter excluyente y homogenizador.

Es así que se debe plantear la pregunta que los autores Noreña, Sandra y Palacio formulan cuestionando al patrimonio arqueológico “El patrimonio arqueológico es una muestra tangible del pasado; pero, ¿del pasado de quién o quiénes?” (2007:225) continúan:

La promoción particular de cierta clase de pasados, para la creación de un ‘pasado colectivo’, ha llegado a convertirse en un

aspecto esencial de las estrategias de gobierno que buscan generar un sentimiento nacionalista (Noreña, Sandra, Palacio, 2007: 225).

Voltear la mirada hacia un espacio “arqueológico”, de ocupación compartida entre el indígena y el mestizo es estratégico para investigar la manera en la cual éstos actores sociales se relacionan con el sitio; inmiscuirse en su memoria emite resultados del modo en la que se identifican con el mismo; y a la par mide el grado de aceptación del discurso patrimonialista institucional en los distintos actores sociales que comparten el territorio.

Como un tercer punto de discusión está el tema de las relaciones interétnicas que se producen en el territorio.

En suma se puede decir que las relaciones interétnicas son relaciones políticas, económicas y sociales, pues además tienen un contenido identitario y cultural [...] las distinciones étnicas definidas por las relaciones interétnicas pueden convertirse en un instrumento aprovechado por los poderosos para dominar y explotar a los grupos más débiles (Navarrete, 2004: 32-33).

El trabajo investigativo también propone el estudio de las relaciones interétnicas reflejadas desde un sitio de ocupación prehispánica y colonial que durante siglos tejió relaciones de dominación y subordinación entre blancos mestizos e indígenas.

Por lo tanto las categorías de análisis que esta investigación se plantea me remiten a los conceptos de memoria, patrimonio y etnicidad. Considerando las distintas formas de construcción de memoria e identidad de dos grupos que cohabitan y se relacionan en un mismo espacio: *Llallas LLacta*.

Historizando la memoria

“La memoria, sus usos y reproducción son procesos que se han manifestado en la humanidad desde tiempos tan antiguos como la filosofía occidental” (Ricoeur, 2003: 23). Griegos y romanos usaban la mnemónica como mecanismo de transmisión del conocimiento.

El valor de la memoria en los primeros tiempos de occidente fue manifestada por varios filósofos y uno de los casos más citados es el de Cicerón quién a través del cuento de Simónides de Ceos, evidencia cómo el personaje es apremiado por su

capacidad de recordar y retener información mediante el apoyo de imágenes asociadas a lugares.

Pero “la memoria más allá del proceso mecánico de retener conocimiento sin un proceso de reflexión dirigido hacia un hábito” (Bergson citado en Ricoeur, 2003: 46) no es lo que pretendemos explicar en este apartado, el presente texto se orienta hacia la memoria como un síntoma reflexivo y esporádico por causa del recuerdo.

A la memoria que repite se opone la memoria que imagina: «Para evocar el pasado en forma de imágenes, hay que poder abstraerse de la acción presente, hay que saber otorgar valor a lo inútil, hay que querer soñar. Quizás, sólo el hombre es capaz de un esfuerzo de este tipo (Bergson citado en Ricoeur, 2003: 46).

Otra entrada de análisis hacia la memoria es “su relación con el tiempo y el espacio” (Candau, 2002: 38). La memoria responde a lugares que se configuran como escenarios de acontecimientos que impactan, “se forma a través de la percepción sensorial. El oído, el olfato, la vista y la imaginación son los receptores que captan el mundo exterior y lo introducen en la memoria” (Florescano, 2010: 4). También “retiene en el presente un archivo de las experiencias y de las vivencias vividas en el pasado” (Pereiro, 2003: 2); y “se configura como el recuerdo de un pasado vivido o imaginado. Por esa razón, siempre es portada por grupos de seres vivos que experimentaron los hechos o creen haberlo hecho” (De Romrée, 2009: s/r).

Las representaciones del tiempo varían según las sociedades y, también, dentro de una misma sociedad, cuyo ritmo está dado por una multiplicidad de tiempos sociales. El tiempo puede percibirse de manera cíclica, reversible o continua y lineal, y cada una de estas representaciones constituye el fundamento del modo de búsqueda de la memoria (Candau, 2002: 38).

De tal manera el tiempo en la memoria no solo se inserta en el pasado ya que los recuerdos pueden ser fuertemente marcados por las vivencias presentes y futuras de los sujetos, vivencias que estimulan el recuerdo.

Es así que la memoria se liga a un suceso o a un conjunto de sucesos pasados recordados en el presente. Así también, “es un fenómeno colectivo, aunque sea psicológicamente vivida como individual” (De Romrée, 2009: s/p).

Bajo ésta breve descripción de la memoria cabe fortalecer posicionamientos acerca del proceder de la memoria y su funcionamiento retomando los aportes de Halbwachs y Ricoeur, los autores complejizaron los términos memoria colectiva e individual, olvido y los puntos de encuentro y desencuentro que tiene la memoria con la historia.

Halbwachs por su parte demuestra interés por el hecho social total, en su análisis incorpora elementos sociológicos y antropológicos, acuña los términos en su conjunto de memoria colectiva, como aquella memoria marcada por el tiempo y el contexto social.

La “memoria colectiva” sería una conciencia del pasado compartida por un conjunto de individuos, pero también un conjunto de representaciones colectivas. Las memorias colectivas son resultado de dialécticas, tensiones, conflictos, interacciones y negociaciones sociales (Halbwachs, 1984: 79).

Por otro lado Florescano se posiciona

La memoria colectiva es reductible a la memoria individual y ésta no se distingue en nada de aquella. Las relaciones entre la memoria individual y social son complejas. Si la memoria colectiva está presente en la memoria de los individuos, no es un agregado de memorias individuales (Blustein citado en Florescano. 2010: 16).

Es así que manifiesta que la memoria colectiva no es el resultado de la suma de las memorias individuales, explica que es una construcción colectiva en sí misma, pero esto no quiere decir que sea homogénea. La memoria también puede ser selectiva; ya que va de la mano del olvido, pero este solo se presenta en el momento en que el individuo se desvincula de los sujetos y los entornos para formar parte de unos nuevos, cuando esto sucede el individuo requiere regresar a ellos para rememorar el pasado.

Autores como Betancourt por su parte define a la memoria individual como aquella que se enraíza dentro de los marcos de la simultaneidad y la contingencia. La rememoración personal se sitúa en un cruce de relaciones de solidaridades múltiples en las que estamos conectados. “Nada se escapa a la trama sincrónica de la existencia social actual, y es de la combinación de estos diversos elementos que puede emerger lo que llamaremos recuerdos” (Betancourt, 1999: 126), también para Pereiro creamos memoria individualmente pero de hechos sociales compartidos es así que el ejercicio de

recordar no es sólo un acto individual, sino que es también un proceso colectivo. “De esta manera los grupos de una misma generación experimentan refuerzos de recuerdos compartidos, deformaciones parciales progresivas y amnesias colectivas” (Pereiro, 2003:7). Los posicionamientos de los dos autores respaldan la influencia de los marcos sociales en el individuo para producir un recuerdo.

Ricoeur por su parte comparte que la memoria se construye por sí sola en relación a la identidad personal, la considera como la extensión del “yo” que se vincula al pasado y se orienta en el tiempo, no niega la memoria colectiva conceptualizada por Halbwach es más la complejiza.

La fenomenología de la memoria, menos sometida a lo que me arriesgo a llamar un prejuicio idealista, puede sacar de la competencia que le hace la sociología de la memoria una incitación a desplegarse en la dirección de la fenomenología directa aplicada a la realidad social, en cuyo seno se inscribe la participación de sujetos capaces de designarse a sí mismos, con diferentes grados de conciencia reflexiva, como los autores de sus actos (Ricoeur, 2003: 168- 169).

Ricoeur plantea una crítica a Halbwachs por la evidente influencia que recae sobre él la sociología pues para Ricoeur. Halbwachs plantea el análisis del individuo desde el componente social incluyendo sus actos de memoria

Por su parte Pierre Nora identificó que las memorias se encuentran en los lugares que las activan, en su obra “*los lugares de la memoria*”:

Para el autor la noción tenía como meta responder las interrogantes sobre las memorias colectiva y nacional, al mismo tiempo que se preguntaba acerca de las relaciones que éstas mantenían con la historia como disciplina. De ser definida, en primera instancia, como el conjunto de lugares donde se ancla, condensa, cristaliza, refugia y expresa la memoria colectiva, la noción se extendería a toda unidad significativa, de orden material o ideal (Allier, 2008: 166)

Para el presente estudio La noción expuesta por Nora tomará fuerza en los siguientes capítulos para definir a Lllallas Llacta como un sitio de memoria colectiva para los habitantes originarios del sitio.

Considerando todos esos elementos previamente definidos por otros autores y partiendo desde la memoria colectiva, Agnes Heller plantea conceptualizar la memoria cultural como:

La memoria cultural está conformada por objetivaciones que proveen significados de una manera concentrada, significados compartidos por un grupo de personas que los dan por asumidos. [...] la memoria cultural está incorporada a las prácticas repetidas y repetibles regularmente, tales como fiestas, ceremonias, ritos (Heller, 2003: 2-3).

Es esencial tener presente que la memoria, en su sentido más amplio acompaña preguntas y definiciones sobre las identidades sociales y culturales. “Abre posibilidades para entender disputas y consensos sobre los sentidos dados al pasado desde el presente por individuos y grupos”. (Da Silva, 2006: s/p).

Complementariamente Assman y Czaplicka (1995) proponen en que:

La oferta de conocimiento en la memoria cultural se caracteriza por marcadas distinciones hechas entre los que pertenecen y los que no; el acceso y la transmisión de estos conocimientos no son controlados por lo que Blumenberg llama "curiosidad teórica", sino más bien por una "necesidad de identidad" según lo descrito por Hans Mol (1995: s/p).

Para los dos autores existe una relación estrecha entre identidad y memoria

“El lugar central que ocupa la memoria cultural en la construcción de la identidad era cosa sabida y así ha quedado consagrada la memoria cultural en todas las culturas conocidas por nosotros cuando decimos «desde tiempo inmemorial»” (Heller, 2003: 3).

Memoria e Identidad

Al igual que la memoria, la identidad puede dividirse en dos: una individual y otra colectiva pero cualquiera que se requiera explicar su origen se redirigirá hacia la memoria.

Memoria e identidad son dos posiciones complementarias, si bien es cierto que para conformar una identidad es indispensable reafirmarla o legitimarla con una memoria que designe quién soy o a que grupo pertenezco.

La pregunta en torno a las identidades colectivas se refiere a la búsqueda de un cemento, de un conjunto de imaginarios sociales que permitan mantener la cohesión del colectivo en cuestión (Sourojoun, 2011: 236).

Por lo tanto se requiere de puntos de encuentro entre los individuos, que permitan cohesionarlos gracias a un sentido de pertenencia vinculada a sujetos y a los hechos sociales por ellos producidos.

Para Sourojoun

Hay dos elementos que constantemente se pueden hallar en toda construcción identitaria, sea individual o colectiva: 1) la memoria como cemento primordial de esta relación, 2) la significación, al ser el fruto de toda identidad, la posibilidad de dotar de sentido a las acciones y los juicios. (Sourojoun, 2011:238)

De acuerdo al autor la memoria representa el punto de encuentro entre personas, pero más allá del recuerdo es lo que éstos significan para el grupo que los comparte y a partir de ello resignificarlos para otorgar sentido a las acciones y juicios compartidos por el grupo social

Desde otro autor, Jelin menciona que hay un plano casi banal entre la memoria y la identidad: “El núcleo de cualquier identidad individual o grupal está ligado a un sentido de permanencia a lo largo del tiempo y del espacio. Poder recordar y rememorar algo del propio pasado que es lo que sostiene la identidad” (Guillis citado en Jelin, 2002 : 24- 25)

Complementariamente para cerrar la idea de memoria e identidad se encuentra el posicionamiento de Pereiro quién menciona que la memoria puede posicionarse como un terreno de lucha por la construcción de identidades e identificaciones.

La presencia de memoria puede consolidar y fortalecer las identidades, pero también es cierto que su ausencia la fragmenta y la debilita. La memoria, bien sea feliz, incómoda o trágica, condiciona las identidades de un grupo humano (Pereiro, 2003: 4).

Pereiro a su vez fortalece la idea de que la memoria puede crear conflictos entre los individuos o los grupos al momento en los que ésta reactiva los recuerdos, los resultados de trabajos de la memoria pueden conducir a los individuos hacia nuevas formas de

identificarse creando disputas, pues de allí se puede afirmar la diferencia que se tiene con los “otros”

Pero los científicos sociales no son los únicos quienes han determinado que la memoria va de la mano con la identidad, los estados nación principalmente en Latinoamérica usaron la memoria para fortalecer identidades nacionales, la estrategia fue sobrevalorar memorias seleccionados por grupos hegemónicos con la intención de homogenizar a toda una población con evidentes características sociales y culturales diversas.

Memorias oficiales y memorias subordinadas

“La memoria y los ejercicios de memorización, además de ser un recurso cultural, son un instrumento retórico, ideológico y político, bien para ejercer el poder, bien para criticarlo y cuestionarlo, o bien para resistir frente al mismo”. (Pereiro, 2003: 5), por ello es necesario establecer una fuerte distinción entre la memoria colectiva y memoria histórica, si bien las dos en un punto fueron complemento de otra, la memoria histórica llegó a formar parte de una homogenización cultural que oficializa ciertos momentos memoriales pero que sin duda subordina a otros. Para Pierre Nora “memoria e historia son dos conceptos duales y opuestos que no hay que confundir” (Nora citado en Pereiro, 2003: 3)

El problema con la memoria se define en términos de la política y la utilización política es que se convierte en una reflexión ilustrativa del desarrollo político y, a menudo relativiza a la ideología (...), el resultado de la memoria que se sacrificó a un análisis de la política y el uso político es, a menudo, hacer caso omiso de la categoría de lo social (...) por santificar la política, mientras resta importancia a los aspectos sociales, es así que podemos transformar la memoria en un corolario "natural" del desarrollo y los intereses políticos (Confino, 1997: 1386-1403).

La utilización de memorias oficiales fueron en su momento útiles para la homogenización cultural que en su momento beneficiaba a los estados nación, con el fin de afirmarse en el poder, Sin embargo en el contexto ecuatoriano la lucha y reivindicación de derechos para los pueblos indígenas fue un proceso que requirió de protestas y levantamientos con el fin de ser reconocidos por el estado

En el Ecuador varias han sido las luchas desde los noventa de los grupos indígenas para declarar al país como un "estado plurinacional, marcando la diferencias lingüísticas, culturales y sociales como resultado de la resistencia indígena y su capacidad para defender sus tradiciones y sus formas de vida y para oponerse a las diferentes fuerzas externas que han buscado su sometimiento, eliminación o integración al resto de la sociedad" (Navarrete, 2004:8)

Estos desencuentros suscitado entre miembros de un mismo país, donde las inequidades e injusticias, dominación y subordinación se ejercen bajo el amparo de la constitucionalidad, desata rupturas que con el paso del tiempo van abriendo brechas difíciles de ser cerradas, van desencadenando, sentimientos contrapuestos entre los dominados y los dominadores, los unos de rebeldía y los otros de temor; de un temor constante de perder su poder, sus bienes, su posición, su hegemonía, temor de que algún día los oprimidos cansados de tanta injusticia se vuelvan contestatarios exigiendo sus derechos

"La imagen histórica de los indígenas, construida por la elite criolla, reflejaba, en parte, su propio miedo e inseguridad social y, a la vez, justificaba tácticas de gobierno excluyentes. A partir de las imágenes de la historia de los nativos y de las políticas y tácticas de control y prevención del imaginado odio de los indios, cobró vida un cierto liberalismo del temor" (Prieto. 2004: 1)

Los pueblos indígenas desarrollaron diversas estrategias que les permitió ser parte de la nación y sus exigencias; unos optaron por seguir el camino del mestizaje y el blanqueamiento, otros se encaminaron hacia otras propuestas que afiancen su identidad indígena y desde allí exigir sus derechos; todos estos caminos se bifurcaron en la idea de mejorar sus condiciones de vida, gozar de un estatus mejor y ser incluidos en las dinámicas de la nación.

Hay que mencionar también las propuestas actuales defendidas por autores que miran el mestizaje desde otra óptica.

"Recientemente, algunos académicos se han distanciado de las posiciones polares para entender el mestizaje como una pluralidad de procesos localizados y como un terreno disputado de interacciones entre desafíos a la nación multicultural discursos y prácticas de élite y subalternas, atravesadas por desigualdades de género y relaciones de poder" (Chaves y Zambrano. 2009: 218)

El escenario actual del Ecuador parecería prometedor. Dirigentes y académicos indígenas protagonizan y escriben capítulos nuevos de su historia. Sin embargo reeditarla no ha sido una tarea fácil, se ha necesitado de una constante fuerza para resistir, de manos amigas con ideales solidarios para levantarse y sostenerse en valores de solidaridad, reciprocidad, y sobre todo de organización.

La novedad sustancial del escenario contemporáneo radica en que ahora los indígenas hablan por sí mismos en la arena política nacional, se representan a sí mismos como intelectuales y políticos y proponen imágenes de la nación y la ciudadanía que intentan diferenciarse de aquellas enunciadas por las elites criollas (Prieto. 2004: 18).

Como ya se ha analizado en el apartado anterior historizar las luchas indígenas redirigen la atención hacia qué punto realmente se ha logrado una real reivindicación, si bien se ha conseguido beneficios ¿Qué sucede cuando sus manifestaciones y símbolos culturales son expropiados por el estado para declararlos como parte del patrimonio cultural de un país?, ¿Cómo éstos símbolos y manifestaciones se desconfiguran a partir de discursos tales como la arqueología o la historia que cambian en sentido y significado la cultura indígena?.

Para Lorenc Prats el patrimonio es una construcción social inventada.

Que el patrimonio sea una construcción social quiere decir, en primer lugar que no existe en la naturaleza, que no es algo dado, ni siquiera un fenómeno social universal, ya que no se produce en todas las sociedades humanas ni en todos los periodos históricos (Prats, 1997: 26).

Rivera también menciona

El patrimonio constituye en términos generales un conjunto de bienes que se consideran constitutivos de una determinada herencia, lo cual hace que todo tipo de patrimonio público sea enmarcado en una cuestión de propiedad económica. (Rivera, 2012: 21).

El patrimonio se subdivide en dos subcategorías; patrimonio natural y cultural, Sin embargo para la presente investigación mi punto de entrada a definir es el patrimonio

cultural y ahondando un poco más allá alcanzar conceptualizar el patrimonio arqueológico.

El patrimonio cultural es definido por la UNESCO como aquel patrimonio que “no se limita a monumentos y colecciones de objetos, sino que comprende también tradiciones o expresiones vivas heredadas de nuestros antepasados y transmitidas a nuestros descendientes” (UNESCO, 2003:3), obedeciendo a esta conceptualización el gobierno ecuatoriano también definió al patrimonio cultural mediante el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural

Se entiende por patrimonio cultural la apropiación y gestión de las manifestaciones materiales e inmateriales heredadas del pasado, incluyendo los valores espirituales, estéticos, tecnológicos, simbólicos y toda forma de creatividad, que los diferentes grupos humanos y comunidades han aportado a la historia de la humanidad (INPC, 2010: s/p).

Para el mismo instituto gubernamental ecuatoriano “la apropiación social del patrimonio es un acto de comprensión, de identificación cultural que trasciende la instancia supersticiosa del consumo” (INPC. 2010: 7), otro postulado concibe Krzytof Pomian pues para el autor la historia del patrimonio cultural es diferente a la de los objetos.

El patrimonio cultural es entendido, más allá de los ámbitos jurídicos, como un conjunto de potencialidades, sean económicas o no, que permiten circunscribir un pasado y proyectar un futuro, así como ciertos referentes para legitimar una memoria hegemónica (Kingman y Andrade, 2010, citados en Rivera, 2012),

Además “el patrimonio no es, como a simple vista podría pensarse, un terreno de consensos donde todos los actores están de acuerdo. El patrimonio puede ser entendido también como un campo de contestación cultural” (Hill citado en Mancero, 2012: 198)

Para Prats el origen del patrimonio cultural en su acepción contemporánea y su proceso de construcción

Básicamente consiste en la legitimación de unos referentes simbólicos a partir de unas fuentes de autoridad extra culturales, esenciales y, por tanto inmutables. Al contribuir estas fuentes de sacralidad en elementos culturales asociados con una determinada identidad y con unas determinadas ideas y valores, esta identidad, las ideas y valores asociados a los elementos culturales que la representan, así como el discurso que la yuxtaposición de un conjunto de elementos de esta naturaleza general, adquieren

asimismo un carácter sacralizado y, aparentemente esencial e inmutable (Prats, 1997: 64).

De acuerdo con Kingman

En las ciudades andinas ha habido una preocupación de las elites por reinventar su origen. En este sentido, las ideas del patrimonio, los ciclos fundacionales, la hispanidad han sido argumentos que las elites han desplegado como una suerte de futuro deseado o “nostalgia del futuro” (Kingman citado en Mancero, 2012: 199)

Etnicidad

La historia de la humanidad da cuenta que en todas las épocas “la óptica con la que occidente ha mirado a los otros pueblos de diferente cultura; es desde la medida del propio patrón cultural, lo que determina que las sociedades ajenas a su lógica civilizatoria sean calificadas de “extrañas, lejanas, salvajes.” (Bazurco, 2006: 33)

“La onda civilizatoria que se expande por el mundo alcanza a estos pueblos, el viejo mundo, “ la nación” se ubica en el centro del sistema económico mundial”, (Bazurco, 2006: 33) para alcanzar sus propósitos estira sus tentáculos engulle a estas otras sociedades, al son del lúgubre canto colonizador expande su dominio, impone su poder, se apropia del territorio, de sus vidas, extermina personas y culturas; estos desmanes están justificados en nombre de la “modernidad.” “Para lograr el sometimiento de los pueblos originarios, los colonizadores tuvieron que extirpar sus creencias culturales emprendiendo esa tarea bajo el justificativo de civilizar y evangelizar” (Ansaldi y Giordano, 2012:70)

Al hacer referencia al término etnia es imposible no analizar la connotación que tuvo desde sus inicios para los estados civilizados de occidente. “En el caso de los nativos del nuevo mundo se puso en duda y discusión si los “indios” tenían alma pues se los calificó como antropófagos, sodomíticos, abominables viciosos, alocados, inconscientes” (Ansaldi y Giordano, 2012:71)

En estas líneas los autores nos dan luces para entender más claramente la carga discriminatoria que arrastra este concepto, a su vez lo oportuno que resulta para los colonizadores y los intereses del momento darles a estos pueblos esta denominación, incluirles un su dinámica, arrancarles de sus prácticas culturales.

Su surgimiento responde también a las exigencias de encuadramiento administrativo e intelectual de la colonización: la nueva terminología que se elabora permite poner en su lugar a las poblaciones conquistadas, fraccionarlas y encerrarlas en definiciones territoriales y culturales unívocas (Taylor citado en Bazurco, 2006: 34).

Si bien es cierto que el concepto de etnia ve la luz condicionado a intereses del occidente y bajo su supremacía, no es menos cierto que ésta terminología va adquiriendo nueva connotación y su uso es más sistemático a medida que se dan las luchas de emancipación y descolonización en las sociedades del tercer mundo, quizá los pueblos sobre todo los nativos, en su intento de resistencia y en un acto de irreverencia se toman el término de etnia para afianzar su identidad cultural, reclamar su territorio, luchar por sus reivindicaciones

Los procesos de descolonización y de liberación que tienen lugar en los continentes del llamado “Tercer mundo” a finales de la década de los sesenta, estimulan el uso preferente de “etnia” o “grupo étnico”, en sustitución de los peyorativos y etnocéntricos términos de “tribu” y “raza. (Bazurco, 2006: 35)

Hay autores que plantean que lo étnico siempre estará condicionado

Por las premisas y conceptos de las convenciones hegemónicas de representación vigentes. Es decir que responden a la historia, la tecnología y a las lógicas de un campo específico de producción que debe ser atendido, como uno de los suministros principales de criterios de interpretación social (Bazurco, 2006: 106)

De hecho Los autores Comaroff plantean:

Los efectos del neoliberalismo en la identidad étnica apuntan en dos direcciones: Una la constitución de la identidad como persona jurídica o ideal otra la transformación de la cultura en mercancía; sostiene que tiene efectos sobre la constitución de la identidad de los pueblos mismos que pueden verse dentro de la mercantilización aún sin estar de acuerdo pueden ser arrastrados a nuevos mercados vinculados a su pertenencia étnica. (Comaroff y Comaroff, citados en Kaminker, 2012: 106).

No hay que perder de vista que en su falsa “benevolencia” el neoliberalismo mantuvo la hegemonía, novedosamente acuñó el término multiculturalismo que con el transcurso del tiempo se descubriría sus reales intenciones separatistas “El multiculturalismo,

respetar la identidad del otro, concibiendo a este como una comunidad “auténtica” cerrada hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada” (Kaminker, 2012: 106)

La imposición del modelo neoliberal, ha tenido repercusiones en la dinámica y en la vida de todas las sociedades, ningún pueblo se ha visto libre de su influencia especialmente los países latinoamericanos herederos de un proceso de colonización nefasto, de corte racista y discriminatorio, alentados por los gobiernos de turno, fueron arrastrados a entrar en el proceso de modernización; que lejos de sacarlos de ese estancamiento los ha conducido a un deterioro peor en sus irrisorias economías, dejando a su paso mayor pobreza y marginación; junto a este ya deprimente panorama cabe recalcar la persistencia de prácticas racistas que degeneran en situaciones como las que describe Traverso

Desde ese punto de vista, si bien las expresiones del racismo varían de acuerdo con el contexto social en el que se desarrollan, se trata casi siempre de actitudes, sentimientos y apreciaciones que justifican o provocan fenómenos de separación, segregación y explotación de un grupo por otro, legitimando, en cualquier caso, las relaciones de poder existentes (Traverso citado en Rivera, 1999: 41)

Situaciones generadas desde los mestizos hacia los indígenas de la región. Estos últimos en respuesta a esta situación han gestado procesos de lucha, han recreado estrategias de resistencia en contra del sistema y del racismo; prácticas que se van haciendo visibles, a la par que va madurando los procesos de organización, mismas que son desplegadas para mantenerse en espacios que comparten necesariamente con los otros, en los lugares que se toman, en el significado que adquieren las representaciones, en los emprendimientos que generan, haciendo uso del arsenal cultural ya sea propio o incorporado y que lo moldean en servicio de sus fines de resistencia, y todo esto lo abonan con identidad étnica que los identifica. “Es a partir de estos emblemas que se toma conciencia y se le da un contenido político al hecho de pertenecer o sentirse parte de un grupo particular, la conciencia étnica llevada a la práctica, es decir, la etnicidad” (Bartolomé citado en Campos, 2007: 1)

Racismo: lo mestizo y lo indígena

La historia de la ciudad de Riobamba acarrea un profundo racismo de la sociedad blanco-mestiza hacia los indígenas (Burgos citado en Encalada: 185).

La sociedad riobambeña comúnmente intenta demostrar su herencia española; sus habitantes se preocupan profundamente por los apellidos, el lugar donde habitaban sus abuelos, las actividades que realizaban, etc.; como pruebas de su cercanía con lo criollo o español. Esto quiere decir que, a la par que reafirman su blanquitud, buscan establecer mecanismos de diferenciación respecto a lo indígena (Encalada. 2012: 190).

Riobamba como un territorio de prácticas discriminatorias, excluyentes, racistas e inequitativas, que vieron su plenitud en la época colonial y gran parte de la república, bajo el modelo hacendatario, no puede fomentar interrelaciones de igualdad, justicia y respeto, las formas de relacionamiento constantemente estarán mediadas por el origen histórico de una sociedad que continúa reproduciendo simbólicamente prácticas de dominación y subordinación en la cotidianidad de sus actores,

De Certeau entre estrategias y tácticas, donde las primeras se basan en el cálculo de las relaciones de fuerza, necesitan de un cuerpo visible que las produzca y defina sus ámbitos de acción, y son finalizadas a la postulación del poder (Cervone, 1999: 137).

Estas relaciones que se entretienen entre los grupos sociales: mestizo e indígena al interior del territorio, Navarrete, los describe desde las características culturales:

Los mestizos:

No son un grupo homogéneo se encuentran divididos en muchos grupos diferentes e incluso opuestos entre sí. Estos grupos se diferencian en primer lugar por su origen étnico, pues los hay descendientes de indígenas y descendientes de europeos, y en otros casos descendientes de africanos". Se puede proponer que en la actualidad el principal elemento que unifica a los muy diversos grupos de mestizos es la diferencia que sienten con los indígenas, pues a pesar de tener un espacio de interacción con los grupos indígenas continuamente durante las conversaciones se reitera la diferencia con los "otros" (Navarrete, 2004:16-17).

Al hacer mención de la categoría cultural de los indígenas Navarrete dice:

Aspectos importantes de las culturas indígenas actuales no son de origen prehispánico, sino de origen europeo, o han sido producto de la creación cultural de los hombres y mujeres indígenas posteriores a la conquista. Por ello, al privilegiar la raigambre prehispánica se presenta una visión parcial y sesgada de su riqueza cultural. Esto no quiere decir, sin embargo, que los indígenas de hoy no sean auténticos, porque sus culturas han cambiado desde hace 500 años (Navarrete, 2004: 18).

Las relaciones de poder

Las opciones no existen para las poblaciones excluidas por el sistema, su realidad es la que se presenta, con la que tienen que vivir y la que deben sobrellevar, el dilema está en cómo la enfrentan, la sobrevivencia desencadena la creatividad, desata destrezas innatas en las miles de personas que en su angustia no se dejan perecer

Son conscientes de los objetivos perseguidos. Las tácticas se desarrollan de acuerdo con las mismas características que Bourdieu describe para el habitus, es decir, "sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos (Cervone, 1999: 139).

Allá en las márgenes, en la periferias se juntan recrean organizaciones, se sostienen, se identifican como grupo étnico, dan rienda suelta a la práctica de valores: como la reciprocidad la solidaridad y otras relaciones sociales que perdura en su cultura , aprenden de sus mayores a resistir en condiciones desfavorables, no solo al sistema; sino también a la discriminación, exclusión y racismo local por medio de estas tácticas las más diversas y útiles que lo adaptan a cada situación a la que les expone la globalización. “A la cultura indígena andina, Abercrombie la define como "cultura de resistencia clandestina" (Abercrombie citado en Cervone, 1999:7). Las tácticas alimentan la práctica de la vida cotidiana son según De Certeau "el arte de los débiles" (Cervone, 1999: 137)

Entonces los débiles que menciona De Certeu mediante la puesta en práctica de estrategias: el uso de su idioma, las organizaciones, el compadrazgo, pueden constituirse en factores que les permiten fortalecerse. “Los débiles pueden llegar a redefinir las relaciones de fuerza existentes, que limitadas al espacio de una sola transacción, y dejar por un momento de ser débiles” (Cervone, 1999:138) esta afirmación es sostenida por el estudio hecho por la autora sobre la práctica de la vida cotidiana en un parroquia rural

de la sierra ecuatoriana, Tixán, en la provincia de Chimborazo, este ensayo puede ser uno de los referentes que permite ver de cerca la realidad en que se desenvuelven los actores de un territorio identificados como indígenas, mestizos o chagras los hilos que las entretejen y los lienzos que finalmente producen en sus relaciones de poder que a la final les permite sostenerse dentro de la globalización impuesta.

No debemos soslayar que el neoliberalismo ha transformado, en buena medida, la forma en que se percibe lo étnico a nivel global y que nuestro país no ha estado exento de estas tendencias (Kaminker, 2012: 106)

Un primer paso para relacionar las categorías teóricas con el estudio de caso es posicionando a *Llallas Llacta*⁴ de acuerdo a los postulados de Pierre Nora como un lugar de la memoria de la población propietaria y aledaña de la zona; al declarársele como un espacio que activa la memoria se conecta con el tema de identidad cargado de sentidos y significaciones para los diversos actores sociales que se relacionan entre sí y con el espacio arqueológico.

La identidad por su parte nos conduce a dos subpreguntas ¿Quiénes se identifican con *Llallas Llacta*?, ¿todos se identifican en un mismo sentido?, la respuesta no es tan sencilla debido a la diversidad del territorio parroquial compuesto por dos grupos preponderantes autoidentificados como indígenas y mestizos con significados culturales de encuentro y oposición.

La presencia e interacción de los dos actores sociales identificados, también configura al sitio como un “campo de interacción interétnica” (Cervone: 1999:139) en el cual cada grupo étnico se apropia de *Llallas Llacta* con símbolos, sentidos e interpretaciones propias de su filiación cultural.

La categoría patrimonio para interés investigativo tiene como finalidad indicar cómo este término es inentendible para la comunidad parroquial en general. *Llallas Llacta* es asumido como patrimonio arqueológico para el INPC y las demás instituciones de patrimonio, pero se interpreta como un lugar de memoria para la comunidad la Inmaculada con significaciones ajenas a las declaradas por arqueólogos y técnicos de la institución de patrimonio que poco o nada han intervenido en el sitio para asegurar su resguardo, su ausencia asegura la continua explotación del sitio por parte de

⁴ Llallas llacta: Tierra del miedo

los propietarios mestizos que deslegitiman a Lallas Lacta como un sitio que debe salvaguardarse

CAPÍTULO II

ETNOHISTORIA DE LLALLAS LLACTA Y CONTEXTUALIZACIÓN DEL ESTUDIO DE CASO

El territorio en el cual se inserta *Llallas Llacta* es el parroquial, el término proviene de la voz latina PARROCHIA y su significado hace referencia a “Aquella porción de territorio diocesano que tiene iglesia especial, pueblo determinado y rector propio para la cura de almas (párroco) con dote suficiente” (Costales, 1957:29)

Con la llegada de los conquistadores, los misioneros españoles se encargaron de parroquializar los territorios con el fin de evangelizar y mantener un mayor control del territorio indígena; para facilitar su institucionalización ocuparon las distribuciones territoriales existentes en la época previamente trazadas por los incas manteniendo los cacicazgos como representante y mediador de los “indios”

Las características de estas parroquias, no difieren en mucho de las anteriores, aunque la intención creativa se desvirtuó por la explotación al elemento constitutivo indio. Estas no subsisten a la moda hispánica, fueron suposiciones impositivas, sobre algo ya existente y estructurado, que eran los caseríos aborígenes (Ibid: 30).

Las parroquias eclesiásticas en la colonia se fortalecieron económica y productivamente; a medida que esta iba creciendo en infraestructura y población, con los años afloró cierto poder económico debido al crecimiento poblacional resultado del mestizaje y la concentración de los mismos en la cabecera parroquial

Cuando el mestizaje comienza a dar sus frutos, el poblado toma una fisonomía peculiar. Iglesias, casas y callejas, con lentitud edificante hacen posible el desenvolvimiento progresivo de estos primeros núcleos, generalmente donde se incrementan la pequeña industria manual y las artesanías (Ibid: 30).

Estas parroquias se configuraron como el primer espacio en el cual se visibilizó las diferentes formas de relacionarse entre los distintos grupos étnicos, de los cuales evidentemente el grupo español-criollo fue quién dominó sobre los demás; la aplicación del despotismo de los dominadores hacia quienes ellos creían sus “inferiores” obedeció a una jerarquización de clase y “raza” instaurada en la época, situación que fortaleció y naturalizó la subordinación y explotación del indígena, no sólo por parte de los

dominadores, sino también de quienes se posicionaron como superiores en la pirámide racial.

Cuando el sistema colonial fue reemplazado por una república independiente la situación al interior de la parroquia dio un giro, se otorgó una especial atención a los centros poblados de mayor extensión apetecidos por los criollos quienes abandonarían el pueblo para residir en la ciudad; a pesar del cambio sistémico las relaciones de dominación y subordinación se extendieron. En la parroquia los mestizos ocuparon los espacios de gobierno y autoridad abandonados por los criollos beneficiándose de la explotación hacia los indígenas.

Las parroquias históricamente se caracterizaron por el dominio político de la gente mestiza y de los caciques indígenas radicados en la cabecera, sobre los indios del común ubicados en los anejos. Este dominio es de tipo prebendario y mercantil, pues los agentes del gobierno y de la iglesia nacional siguieron como en la colonia, extrayendo tributos a los indios de su parroquia (Burgos, 1970: 305).

Las dinámicas de interacción social eran asumidas y aceptadas por todos los actores que cohabitaban el territorio. Cervone manifiesta que “la dominación de un grupo étnico sobre otro prevalece en un contexto parroquial”, sin embargo en la última década surgieron formas de resistencia al interior de las parroquias a través de la toma de lugares históricos de poder por parte de los indígenas además de sus candidaturas a representaciones políticas para los gobiernos parroquiales.

Hasta la década pasada, por ejemplo, eran los ‘mishus’ en todas sus expresiones, como hacendados y como patrones pueblerinos, los que se empoderaban, los que manejaban los espacios de poder en el nivel parroquial, individual e institucional y frente a los cuales ‘los del campo’ tenían que defenderse. Sin embargo, ahora la situación es contraria: los indios y los chagras son los que amenazan los que están conquistando espacios de poder antes negados, obligando a los ‘mishus’ a la defensa (Cervone, 1999: 154).

La fundación colonial de San Luis se realizó sobre los *ayllus* o señoríos étnicos Puruhá-Inca, cuando la colonia llegó a su fin la administración de las parroquias quedó en manos de los terratenientes quienes permanecieron durante varias generaciones en el territorio direccionando a su beneficio tierra y poder. Las presidencias parroquiales no

electas democráticamente ayudaron a que el poder sea ejercido por éste grupo dominante.

Con los cambios legislativos en el país a partir del año 2000 se exigió escoger democráticamente a las autoridades parroquiales, y fue durante este periodo que se abrieron los puestos de poder a los indígenas quiénes lanzarían candidatos respaldados por las comunidades como una respuesta contestataria a los blanco- mestizos del pueblo, desde entonces ocupar la presidencia del gobierno parroquial es el objetivo al que apuntan indígenas y mestizos.

Imagínese cuantos años estuvieron en la presidencia, ¿no hicieron nada por el pueblo, todas las obras iban a las comunidades! por suerte los indios se han dividido, por eso pudimos ganar los del pueblo (ICP001, 2015, entrevista).

Las formas de relacionarse entre los grupos étnicos en San Luis son diversas y en ciertos casos hasta agresivos, durante conversaciones establecidas con los habitantes de la cabecera parroquial los pobladores insistentemente remarcan la diferencia que tiene con los habitantes de las comunidades a los que les identifican plenamente como indígenas:

San Luis es el único pueblo que entierra a sus muertos en la noche, así se acostumbraba en el pasado y aún se lo hace, pero sólo los del pueblo lo hacemos es una práctica propia de nosotros, los indígenas ¿no! (ICP001, 2015, entrevista).

Contextualización actual de la parroquia

Para abordar y describir la situación actual de la parroquia San Luis, cantón Riobamba, provincia de Chimborazo, considero los siguientes aspectos: geográfico; económico productivo; político y socio cultural, en forma general, para ello utilicé el Plan de Ordenamiento Territorial parroquial de San Luis (PDOT) 2012 – 2017 conjuntamente con conversatorios y entrevistas directas a personas claves del sector que aportaron con sus criterios y visiones sobre la situación actual de la parroquia.

El pueblo San Luis de fundación temprana es de origen colonial, sus actuales habitantes se reconocen como descendientes de los primeros fundadores españoles del Pueblo, auto identificándose como blancos y mestizos reiteran la diferencia que

mantiene con los indígenas, las relaciones con los habitantes de la ciudad de Riobamba también es temprana pues a nivel provincial las elites siempre estuvieron en contacto.

Territorialmente San Luis es parte del cantón Riobamba, se constituye como una parroquia rural del cantón, los habitantes del pueblo trabajan en un gran porcentaje en la ciudad de Riobamba como servidores públicos de diversas instituciones del estado, debido a que el pueblo se ubica a tan sólo diez minutos de la cabecera cantonal los habitantes desempeñan sus trabajos en la ciudad pero mantiene sus residencias en el pueblo, situación que los diferencia de los habitantes blanco- mestizos de otras parroquias rurales cercanas, quiénes han cortado por completo su relación con el pueblo.

En el pueblo residen en un menor porcentaje indígenas de las comunidades de la parroquia, la tendencia de los indígenas no es la de vivir en el pueblo, prefieren adquirir terrenos cercanos a la ciudad de Riobamba desvinculándose del pueblo y articulándose a los barrios periféricos de la cabecera cantonal

Por otro lado, el crecimiento demográfico de la ciudad de Riobamba a finales de la década de los noventa hasta la actualidad, determino que prácticamente la comunidad la Inmaculada se ubique a menos de cuatro kilómetros del centro urbano de Riobamba, esta cercanía geográfica influyo notablemente en los jóvenes, quienes se educaron en Riobamba, tanto a nivel de instrucción primaria, como secundaria y pocos del tercer nivel.

Pero la relativa cercanía a la ciudad influyó en otros factores a las nuevas generaciones, primero la adopción de culturas urbanas fragmentando la identidad indígena de sus padres y abuelos y el surgimiento de grupos de violencia juveniles que operaban en la ciudad más no en la comunidad

Antes podíamos decirles a nuestros hijos que hacer, en la comunidad no había pillos ni nada, pero es a partir de que salen a Riobamba y a otros lados que los jóvenes se han hecho así (ICI001, 2015, entrevista).

La ubicación geográfica de la comunidad la transformó en un suburbio de la ciudad; para quienes residen en Riobamba “la Inmaculada es barrio de ladrones” (ICR002, 2015, entrevista). Si bien la cercanía en tiempos anteriores les representó beneficios de emancipación en contra de los sauleños del pueblo, éste hecho también desencadenó al interior de la comunidad serios problemas sociales debilitando los valores comunitarios

en el sector de los *Llacllas* o para otras personas *Pantus pata*, la topografía del terreno es considerablemente plano, con excepción de una cantidad de montículos tipo “lomas”. El sitio o sector actualmente es zona de producción agrícola, con escasas viviendas cercanas, la mayoría de los propietarios de estas tierras van a la zona sólo a realizar sus faenas agrícolas, por la tarde regresan a sus respectivas casas que se encuentran en San Luis, la Inmaculada, la comunidad de Tiazo, la ciudad de Riobamba, y el barrio la Libertad, esta descripción nos dice claramente que los propietarios de estos terrenos son de diversos sitios, a pesar que políticamente el lugar pertenece a la comunidad la Inmaculada y a la cabecera parroquial

Se puede decir que casi la totalidad de la gente que habita en la cabecera parroquial del pueblo de San Luis sabe de una u otra manera que en el sector las *llacllas* habitaron otras culturas antes de la llegada de los españoles, este conocimiento es pobre en las nuevas generaciones, sólo ancianos y adultos que sobre pasan los cuarenta años cuentan historias, sobre sus antepasados y anécdotas de su participación en excavaciones y los artefactos encontrados en ellas, intuyen que los restos deben pertenecer a sus antepasados, se refieren a los habitantes de la cabecera parroquial como los principales “buscadores” de tesoros, llegando incluso algunos a mencionar que “luego que sacaron todo vendían esas tierras” (ISLL002, 2015, entrevista).

Tabla 1. Datos geográficos de la parroquia San Luis

Datos geográficos de la parroquia San Luis y características generales del territorio	
Latitud: : 1 °40'6.94"S	Extensión de la parroquia: 29,3 km2 (2926,92Has)
Longitud: 78°39'2,50"O	Límites políticos: Norte: ciudad Riobamba Sur: parroquia Punín Este: cantón Chambo Oeste: parroquias Yaruquíes y Cacha
Altitud: 2660 msnm	
Población: 12,055 habitantes	

Fuente: Erica Andino, 2013. Tesis: Diseño de un producto agroecoturístico en la granja “El sendero del Ensueño”, parroquia San Luis y el PDYOT 2011 de la Parroquia San Luis

Situación socio- cultural

Tabla 2. Aspectos socio culturales de la parroquia San Luis

ASPECTOS SOCIO CULTURALES: Características de las comunidades étnicamente indígenas de la parroquia
<ul style="list-style-type: none">- Bilingües con dominio del castellano.- El vestido tradicional indígena lo conservan las mujeres mayores de edad y algunas jóvenes. En los varones adultos y jóvenes la vestimenta está adaptada al uso mestizo.- Al interior de las comunidades se mantiene sus tradiciones propias como el prestamano.- La solidaridad se expresa sobre todo en los matrimonios y velación de los muertos. Mantienen sus tradiciones festivas como la Navidad, el Carnaval y las fiestas patronales de cada comunidad. El 95 % profesan la religión católica reforzada por el sacerdote y grupo de catequistas del lugar

Fuente: Erica Andino, 2013. Tesis: Diseño de un producto agroecoturístico en la granja “El sendero del Ensueño”, parroquia San Luis y el PDYOT 2011 de la Parroquia San Luis

Los datos recolectados del PDYOT afirman la presencia de varias comunidades indígenas en el territorio, a pesar del intento descriptivo la información del PDYOT se queda corta al no detenerse en un diagnóstico particular de cada comunidad invitando a pensar a quién lo lee que las comunidades de San Luis son homologas. En la parroquia todas las comunidades son bilingües a excepción de la cabecera parroquial, el uso del kichwa varía aún más cuando las formas de autoidentificación cambian.

Las dinámicas al interior de la cabecera parroquial son distintas al de las comunidades, pues históricamente en el centro poblado residieron los terratenientes propietarios de las tierras agrícolas y los capataces de los indígenas quienes se ubicaron hacia los alrededores de la cabecera parroquial.

La cabecera parroquial de San Luis cuenta con “1835 habitantes y la comunidad la Inmaculada con 2100 habitantes” (PDYOT San Luis, 2015, s/p) en relación a la autoidentificación étnica varía entre blancos, mestizos e indígenas, la categoría de personas autoidentificadas como blancas se concentra en el centro poblado.

Situación Política

Como en la mayoría de territorios parroquiales de la serranía ecuatoriana la dominación ejercida por parte de los blancos mestizos de los cabeceras parroquiales ha sido la tónica común, sin embargo desde hace siete años los indígenas han participado y postulado

candidatos a las elecciones de representantes políticos de los gobiernos parroquiales, a partir del 2008 los indígenas de las comunidades de San Luis han ido marcando su presencia ganando la mayoría de vocales del gobierno parroquial, durante los períodos de gobernanza indígenas, surgieron quejas provenientes de los habitantes de la cabecera parroquial manifestando: “no hacen bien las cosas, del pueblo se olvidan y hacen obras solo en las comunidades” (ICP001, 2015, entrevista)

Para las elecciones de representantes del gobierno parroquial rural del período 2013 – 2017, la estrategia de los sauleños que residen en el pueblo fue buscar que las comunidades propongan varios candidatos de diferentes partidos políticos, así los votos de las indígenas se dividirían.

El centro poblado por su parte propuso una sola lista, la estrategia les dio resultado y lograron ganar estas elecciones, ahora la gente del pueblo se manifiesta con un discurso diferentes “se ve obras” (ICP001, 2015, entrevista). La directiva parroquial ha manifestado que “se va a dar un empuje al centro poblado y también atenderán a las comunidades mediante un trabajo conjunto y equilibrado” (ICP002, 2015, entrevista).

Situación económica productiva

La principal actividad económica de la parroquia San Luis es la agricultura, sobresale la producción de hortalizas como: lechuga, zanahoria, cebolla, nabo, col, acelga, perejil, cilantro, alfalfa, maíz, fréjol y arvejas, desde hace aproximadamente ocho años la producción de tomate de carne en invernaderos ha incrementado, por lo general toda la producción de la zona, incluida *Llallas Llacta* utiliza el paquete tecnológico convencional, es decir agro tóxicos. La presencia del canal de riego Chambo- Guano dota agua de riego durante todo el año a la parroquia, lo que determina que el sector sea eminentemente productivo con un buen nivel de producción (tres o cuatro cosechas al año), a esto se suma las vías de fácil y constante acceso que se conectan directamente con los principales mercados de la ciudad de Riobamba.

Ejemplificando el buen rendimiento de producción en la parroquia, se estima que para la producción de una hectárea de lechuga se invierte alrededor de \$1300 dólares americanos, y si las condiciones climáticas han sido favorables, el rendimiento puede alcanzar hasta los \$3.000 dólares, otorgando un alto margen de utilidad al productor, la excelente producción de hortalizas ha generado que en la zona exista “muy

poca migración, que no alcanza ni el 1% de su población económicamente activa” (PDYOT San Luis, 2015, s/p).

Es importante puntualizar que la mayoría de las tierras fértiles y óptimas para la producción y en mayor extensión son propiedad de los mestizos de la cabecera parroquial, quienes contratan como jornaleros a los campesinos indígenas de las comunidades que tienen poca extensión de tierra. En el sector los *Llacllas*, existen campesinos que hacen de cabecillas para pequeñas cuadrillas de trabajadores, quienes exigen a más del pago diario, se entregue un medio litro de aguardiente por cada trabajador, por lo que el alcoholismo en campesinos de más de 45 años es alto en la zona de estudio.

El promedio de tenencia de la tierra en la zona es de una hectárea, con propietarios que acaparan alrededor de seis hectáreas a más, y algunos productores que apenas llegan a tener un solar de terreno, esta desigualdad es disimulada por la abundante producción que sale de la zona, en el sitio no existen estudios que determinen la cantidad de mano de obra flotante que existe en el sector, pues es un fenómeno que ha incrementado en los últimos cinco años. La presencia de migrantes indígenas provenientes especialmente de la zona de la parroquia Flores es importante, la tendencia es comprar lotes de doscientos metros cuadrados para la construcción de viviendas buscando a su vez trabajo como jornaleros agrícolas. Es significativo resaltar que las actividades de comercialización de los productos de la zona lo hacen directamente los productores, es decir que la cadena de producción no cuenta con intermediarios. Las otras actividades a más de la producción agrícola y el comercio son mínimas, artesanías prácticamente no existe en el sector, hay algunos que se dedican a la carpintería en la cabecera parroquial y a la mecánica, pero en número poco significativo, las actividades de servicio como tiendas de abastos, existen en la cabecera parroquial y en los alrededores de la comunidad la Inmaculada

En la cabecera parroquial funcionan dos fábricas, la una de lácteos y la otra de producción de pulpa de frutas, la fábricas son iniciativas familiares, lo que ha determinado que incursionen con éxito en este ámbito como dos iniciativas productivas industriales, ofreciendo una mayor cantidad de empleo.

A manera de conclusión podemos decir que San Luis es una parroquia eminentemente agrícola, con habitantes dedicados al trabajo dinamizando su economía,

evitando la migración y el mejoramiento económico de sus sectores, a esta actividad económica hay que sumar la actividad social y cultural de la parroquia identificada como una parroquia eminentemente conservadora

Historia del Sitio

Para el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural los trabajos arqueológicos realizados en la provincia de Chimborazo están desactualizados, “los primeros arqueólogos que levantaron información fueron Paul Rivet (1912), Max Uhle (1927) y Jacinto Jijón y Caamaño (1927)” (INPC, 2010: 49):

El arqueólogo Jacinto Jijón y Caamaño descubrió los primeros asentamientos en territorio puruhá mediante excavaciones estratigráficas en Macají, Guano, Elen Pata y Tuncahuan, con los que se pudo establecer una cronología relativa y una secuencia de fases culturales que sugieren ocupaciones hacia el año 1000 de nuestra era, hipótesis que hoy, con nuevas metodologías de datación y análisis, deberá ser considerada (INPC, 2010:49).

La confederación Puruguay, según cuenta la historia, estuvo conformada por varios pueblos de distinto origen étnico, sometidos a una sola línea de mando, como confederación sus límites territoriales alcanzaron lo que corresponde en la actualidad a las provincias de Chimborazo, Bolívar y parte de Tungurahua; De acuerdo a las Narrativas de Velasco, Puruguay fue un estado poderoso, con gobernantes, idioma y prácticas sociales propias:

Sobre lo que se tiene certeza es que, para la etapa tardía, hacia el siglo XIII esta sociedad se consolidó en un cacicazgo plenamente identificado- el señorío Puruhá- [...]Se ha constatado la existencia de por lo menos, tres centros de poder: Punín, Yaruquíes y Guano, cada uno de los centros de poder gobernados por su caciques (Ontaneda, 2010:206).

La nación Puruhá que ocupó territorialmente la provincia de Chimborazo fue la más famosa en la antigüedad por la multitud de gente que la componía, el historiador enumera alrededor de “treinta y cuatro pueblos” (Velasco, 1789) complementariamente a ésta información Alfredo Costales agrega más de ciento veinte cacicazgos menores:

Puruhuay, desde la prehistoria fue la nación más numerosa de la región interandina y aunque formada por el aporte de muchas etnias, el momento que éstas se aglutinaron bajo un mismo hábitat, y se ciñó a normas culturales comunes, se estructuró un poderoso reino, al cual estaban sujetos otros subgrupos, divididos geográficamente para su buen gobierno (Costales y Peñaherrera, 1982).

Los arqueólogos canadienses Laurie Beckwith y Ross Jemienson realizaron una visita a *Llallas Llacta* en diciembre del 2012, con intenciones de futuras investigaciones en el área y atraídos por el material cerámico superficial existente, tras el análisis de las piezas determinaron que el sitio fue una ocupación Puruhá hasta el periodo Inca, pues se encontró piezas representativas de los dos periodos.

De acuerdo a la historia que determina la expansión territorial puruhá y con el respaldo de los arqueólogos, *Llallas Llacta* formó parte del gran señorío étnico puruhá, ante el postulado Aquiles Pérez también rescata:

San Luis fue de dominio de la aguerrida y bien organizada raza de los Puruhaes lo cual se comprueba por los hallazgos de objetos de barros encontrados en excavaciones hechos en sectores denominados Changañag, Aguisacte, Melanquies, Llallas. Los primitivos pobladores pertenecieron a la parcialidad⁵ indígena de los Llallas súbdito de los Puruhaes y pronto fue adentrándose la población con gente que vino de otros pueblos Riobamba antiguo, Pallatanga, Guano, Yaruquies, Columbe, Guamote, Ilapo, los que en el transcurso del tiempo se fueron creando las generaciones (Pérez, 1970: 5).

En cuanto a la toponimia de San Luis, Freire Heredia (1998) indica:

El nombre actual de San Luis es de procedencia Española, pero se asegura que su nombre antiguo fue Sangulí o Sangoré. Este último proviene del quichua zanco: espeso, plato de harina de Maíz tostado con manteca; li o ri, sufijo de diminutivo. [...] Luego de analizar estos antecedentes, Aquiles Pérez concluye que Sangoré es el primitivo nombre de San Luis, establecido por los Jíbaros; seguramente los quichuas trocaron esta palabra en Sangulí (Freire, 1998: s/p).

Para Freire la diversidad de palabras usadas en este espacio territorial de San Luis puede sugerir orígenes Jíbaros, Atacameños y Quichuas.

⁵ Por extensión la parcialidad es el conjunto de anejos, caseríos y simples dispersiones, ubicados en un determinado territorio de la parroquia (Pérez, 1970: 38)

Diego de Torres, por cédula del Gobernador Francisco Pizarro de Mayo de 1540, recibió sus encomiendas, entre otras “ e mas otro principal que se llama Bueste señor del pueblo que se llama Zanguli”... Al investigar la antigüedad de Lito hemos encontrado que, entre caciques hubo los de apellido Buesten, circunstancia que nos sugiere la suposición de que Zanguli dependió de Lito y que en 1549, Bueste fue su Curaca Principal (Pérez, 1970: 44).

De acuerdo a los registros el único que hace referencia a *Llallas Llacta* es Aquiles Pérez “*Llaclla*, llanura; del Quichua *Llaclla* (y) miedo” (Ibid:39)

San Luis también consta como “parroquia eclesiástica a partir de 1754, de acuerdo al informe del Marqués de Selva Alegre” (Pérez, 1970: 38).

Para Pio Torres la parroquia de San Luis tiene dos fechas de fundación, la primera próxima al año 1600 ubicada en el llano y la segunda y definitiva fundación que lleva el nombre hasta la actualidad, data la segunda fundación hacia el año 1798:

Tenemos pues al fundador como se dice del actual San Luis Rey de Francia, al doctor Don Joaquín Arrieta y el trazo con sus españoles de la plaza y calles rectilíneas en dos paralelas, de unas veinte y cinco cuadras, en un valle de más de doscientas cuadras. Los españoles recorrían las agrupaciones indianas y sus territorios (Torres, 1951:13)

De acuerdo a las partidas bautismales existentes en la iglesia matriz de la parroquia los apellidos de las familias en la segunda fundación fueron:

Tabla 3. Familias españolas y aborígenes antiguas de San Luis

Familias antigua de San Luis			Familias aborígenes antiguas	
Soto	Cuñaz	López	Yaquilima	Usca
Rosero	Cuadrado	Robalino	Punac	Chalpabay
Naranjo	Olmedo	Escobar	Carhua	Ajo
Ayala	Verdesoto	Pablón	Apiña	Quishpe
Alarcón	Bonilla	Noriega	Anyu	Sagba
Abarca	Veloz	Moreno	Chaqui	Ausay
Oleas	Barroso	Velasco	Guamán	Coro
Cadena	Hidalgo	Ruiz	Amancha	Pucuna
Santillán	Hurtado	Gómez	Chimbo	Portalanza
Paredes	Rivera	Moncayo	Viva	Brocho

Baldeón	Hinojosa	Camino	Vega	Durán
Romero	Villacís	Almendariz	Yubay	Yantelema
Castillo	Maldonado	Robles	Yubailly	Vano
Silva	Abad	Medrano	Asqui	Gualli
Guerra	Calero	Parra	Shilquihua	Luisataxi
Espinoza	Garzón	Manero	Quiro	Lata
Flores	Cruz	Padilla	Nina	Paguay
Solorzano	Avalos	Arrieta	Sagñay	Remache
			Naula	Quito

Fuente: Ángel Pío Torres, 1951:21-22

El párroco Ángel Pío Torres divide en sus registros los apellidos de las familias antiguas de San Luis (no especifica si son “blancos” o “mestizos”), pero sí registra y marca la diferencia con los apellidos de las familias “aborígenes” como él lo expresa, en su registro “constan también dos mujeres afrodescendientes *esclavas* de Doña Ana María Pontón, las mujeres no contaban con un nombre específico pues en el registro las nombra como Pontón y Castro” (Torres, 1951:13)

De acuerdo a los datos recolectados por Aquiles Pérez, en San Luis hubo una apropiación de la tierra por parte de los conquistadores y sus herederos, así se conformaron varias haciendas y Quintas alrededor del territorio

Tabla 4. Antiguas haciendas y quintas de San Luis

Quintas	Haciendas	
La Lira	San Antonio	El Colegio
La palma	San Javier	El Puente
Pantus	San José	El Tejar
Rosa Amelia	San Sebastián	El Troje
San Ignacio de Chiriboga	Shugal	Felicidad
Guaslancucha	San Luis Chico	Guaslancucha
Guiguan	Shuyucuchu	Guiguan
	San Pedro	Pantus

Fuente: Pérez, 1970: 39-40

Las tierras de San Luis fueron deseadas por los hacendados debido a cuatro factores: primero por la elevada presencia de mano de trabajo indígena en la zona, la fertilidad

del suelo, el recurso hídrico y climático favorable de la zona y la excelente producción de verduras y hortalizas. Después del proceso de reforma agraria los terratenientes parcelaron las haciendas para venderlas a los pobladores del pueblo.

Hay buenas Quintas en la longitud del valle hasta el río Chambo. La propiedad en general está bien dividida y parcelada buenos precios por los antiguos propietarios que poseían grandes hectáreas (Torres, 1951:48).

Llallas Llacta, ¿Patrimonio arqueológico?

El sitio *Llallas Llacta* se ubica al sur- este de la urbe del cantón Riobamba, de acuerdo a la distribución de la parroquia es parte del territorio de dos comunidades⁶ y un barrio urbano de la cabecera parroquial⁷, su extensión total alcanza las 85 hectáreas, en cuanto al material arqueológico presente se identifica restos cerámicos, óseos y líticos. De acuerdo al testimonio de los habitantes de la parroquia se asegura el hallazgo de artefactos metalúrgicos predominando las piezas en oro.

Ubicación de la zona de estudio en la Parroquia San Luis



Fuente Erica Andino (Ubicación geográfica de la zona de estudio)

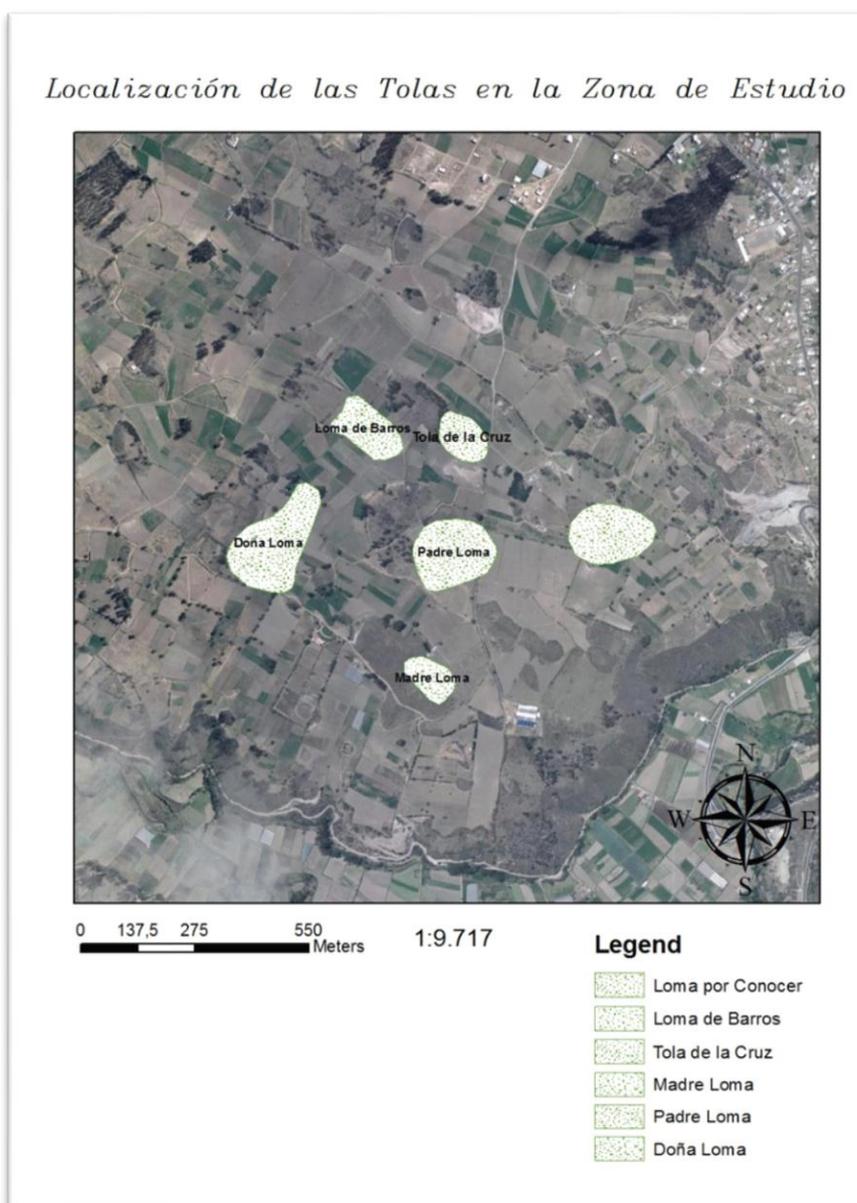
La geomorfología del sitio presenta montículos de roca y tierra de origen natural que alcanzan los veinticinco metros de altura, las cimas de estos montículos denominadas

⁶ La Inmaculada y Tiazo

⁷ Barrio la Libertad que territorialmente es parte de la cabecera parroquial

“lomas” fueron ocupados por grupos prehispánicos con sentidos habitacionales (Beckwith, 2012, entrevista).

Exclusivamente en Llallas Llacta se identifican seis lomas naturales, modificadas en lo alto debido al uso antrópico en el periodo puruhá e inca; el material arqueológico se ubica a 60 centímetros de profundidad medido desde la cima (Beckwith, 2012, entrevista).



Fuente: Erica Andino (Ubicación de las Tolas en la zona de estudio)

Para el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador los bienes arqueológicos son:

Los vestigios más antiguos (lugares u objetos) dejados por antiguas civilizaciones que ocuparon el actual Ecuador: Pueden encontrarse sueltos o agrupados y corresponder a un asentamiento simple o complejo. Estas evidencias dan cuenta de la vida de los grupos así como de sus estructuras habitacionales, centros ceremoniales y administrativos (INPC, 2010:48).

Por lo tanto, si partimos desde la institución y desde la arqueología, a Llallas Llacta se lo podría identificar como un yacimiento superficial por la presencia de bienes materiales arqueológicos; Sin embargo ¿Qué sucede cuando un sitio con tales características no ha sido identificado o registrado por la institución de protección?

De acuerdo a la ley de patrimonio un sitio con evidentes objetos arqueológicos inmediatamente forma parte del patrimonio en este caso provincial

Que Llallas Llacta no conste en el SIBCE⁸ que maneja el INPC, no quiere decir que no sea parte del patrimonio nacional, los sitios con esas características son sitios patrimoniales sin necesidad de que se les haga algún tipo de declaratoria [...] la ley de patrimonio cultural menciona que todo objeto que se encuentra bajo el suelo le pertenece al estado, y lo arqueológico está relacionado o vinculado a los asentamientos prehispánicos, la importancia más allá de los objetos es el contexto para su debida interpretación (Técnico INPC R-3, 2015, entrevista).

Pero si es así ¿Por qué los pobladores parroquiales no promueven la patrimonialización del sitio?, al interior de la parroquia no surgen discusiones en relación a si Llallas Llacta es un sitio arqueológico o no, a pesar de los contados acercamientos que ha mantenido la institución de patrimonio con la parroquia, los sauleños no identifican a Llallas Llacta como un sitio arqueológico, relacionan lo arqueológico con los restos paleolíticos de la vecina parroquia de Punín y a sitios con evidentes construcciones monumentales prehispánicos como Inga Pirca, pero si no es asumido desde el pueblo como un sitio arqueológico entonces, ¿Qué es Llallas Llacta para los sauleños? Al interior del sitio un mundo simbólico se manifiesta, la tradición oral de los pobladores y arrendatarios de las tierras rescatan leyendas, ritualidades, prácticas y seres mágicos.

⁸ Sistema de información de bienes culturales del Ecuador

Entre los comentarios de los pobladores destaca una loma en particular “El padre Loma” causaría sorpresa que algún habitante no lo identifique, ancianos o niños, todos.

Quién no conoce el padre loma, todos han ido alguna vez, es un sitio de tesoros, comentaban que el anterior dueño se hizo millonario, pactó con el diablo (ICP002, 2015, entrevista).

Doña Loma⁹ es la segunda “loma” conocida por los pobladores, en superficie es considerablemente más grande que Padre Loma, presenta significativo material cerámico; en su cima se identifican cuatro montículos de menor tamaño; la propietaria actual manifiesta que los montículos de la cima se direccionan hacia los cuatro puntos cardinales.

Doña loma fue adquirida por Mama Ana María Guacho hace aproximadamente 20 años. Ana María es reconocida como una de las principales “Yachaks” en toda la provincia de Chimborazo. Desde el primer año que la adquirió realiza actos ceremoniales en cada *Raymi*

En el año 2012 Ana María Guacho fue elegida como Mama Carnaval¹⁰ por el gobierno provincial de Chimborazo, para celebrar invitó a las principales autoridades de la provincia a *Llallas Llacta* y los dirigió hacia Doña Loma¹¹, fue sobre la loma que realizó la fiesta del carnaval anticipando a los visitantes que participaran en un acto ritual de permiso y agradecimiento a la tierra. Así se realizó el rito de entrega del próximo taita o mama carnaval entre rituales y fiesta de la cual participaron autoridades mestizas e indígenas de toda la provincia.

La presencia de Ana María Guacho me invita a pensar que el simbolismo y riqueza de las lomas de Llallas Llacta no es focalizado únicamente en San Luis, el conocimiento de las mismas se ha expandido hasta territorios indígenas cercanos.

⁹ De acuerdo a los testimonio en el territorio existen dos doñas lomas, la primera conocida por los originarios pobladores y la segunda que sería declarada por mama Ana María Guacho cuando llegó a San Luis, durante todo el cuerpo del texto cuando mencione a Doña loma haré referencia aquella que mama Ana María activó mediante las ritualidades que realiza trimestralmente por cada *raymi*

¹⁰ Se nombra a Mama carnaval a la mujer de mayor prestigio en la comunidad, esa ritualidad fue tomada por el gobierno provincial de Chimborazo para seleccionar a una mujer indígena como el principal sacerdote del carnaval celebración asumida por el GADPCH en el año 2010.

En cuanto a los propietarios actuales de *Llallas Llacta* en un mayor porcentaje son descendientes o herederos de los primeros pobladores parroquiales mestizos e indígenas quienes al igual que sus antecesores usan la tierra para la producción de gramíneas y hortalizas, otro grupo presente en el territorio son los mestizos de la ciudad de Riobamba quienes han construido sus casas de campo familiares y hosterías¹², el proceso constructivo y el establecimiento de la planta turística¹³ modificó el territorio y en la mayoría de los casos destruyó lomas, otro porcentaje del territorio es propiedad del gobierno provincial, institución que adquirió tierras para la extracción de material ideal para la construcción¹⁴.

La permanencia y protección del lugar se ha concentrado en los descendientes de los antiguos pobladores indígenas, los comuneros han conservado las lomas a pesar de que estas representen pérdida del espacio destinado a la producción, las lomas se mantienen improductivas. Sin embargo el sentido de conservación no descarta la huaquería en el sitio.

Propietarios, huaqueros locales y foráneos o habitantes del pueblo que conocen del lugar por lo menos una vez en su vida han excavado en *Llallas Llacta* “Todos en el pueblo tienen purumpachas¹⁵, por lo menos algo han encontrado, bien trabajando la tierra o construyendo las casas” (ICP001,2015, entrevista)

El reconocido coleccionista de la provincia de Chimborazo, oriundo de Columbe, Alfonso Escobar en una entrevista particular mencionó haber visitado San Luis y el sector *Llallas Llacta* hace aproximadamente 30 años. “Todo de San Luis ya fue excavado, yo estuve hace 30 años y ahí lo que encontramos solo fue unos cuenquitos”¹⁶ (Escobar, 2014, entrevista)

El tema de la extracción de piezas o tesoros¹⁷ es popular y conocido por todos los habitantes, las experiencias de cada excavación son compartidas y difundidas entre los pobladores, a pesar de que las excavaciones fueron realizadas hace cincuenta años o

¹² De acuerdo al catastro de establecimientos turísticos en el cantón Riobamba en *Llallas Llacta* funcionan 5 establecimientos turísticos “La vida”, “Rosapamba”, “El cercado”, “Chimborazo”, “El sendero del ensueño”.

¹³ Construcciones de esparcimiento para fines turísticos: Hosterías, parques, casas de campo, etc.

¹⁴ El Gobierno provincial de Chimborazo compró tierras y destruyó tolas al detectar que el material era una mina de macadán usado para la construcción.

¹⁵ Piezas cerámicas de distintas formas.

¹⁶ Se refiere a las piezas cerámicas completas en forma de platos o trípodes

¹⁷ Piezas de oro, palabra usada popularmente en el pueblo

más, aún es tema de interés para todos, los relatos van acompañados de la carga ritual que tiene cada excavación. “Conseguir un tesoro o no es decisión del espíritu de padre Loma, él sabe a quién dar” (ICP002, 2015, entrevista). Así fue el caso de un interlocutor quién compartió su experiencia en Padre Loma.

Mi papá era cortador de árboles y trabajaba por ahí por el sitio de padre loma, con el dueño de ese entonces se llevaba muy bien, nos tenía mucho cariño. Un día trabajando con la yunta, el toro se hundió en las faldas de padre loma, y siempre dicen que donde se hunde la tierra hay tesoro, en la noche nos reunimos con otras personas y fuimos a cavar lo primero que vimos fue una laja de piedra delgada, cuando retiramos eso encontramos un cuerpo sentadito, pero cuando cavamos alrededor del cuerpo ¡le dio el aire y cuando le quisimos sacar se hizo polvo! (ICP003, 2015, entrevista).

Quienes comparten su experiencia cavando en el sitio relatan el proceso pero no mencionan lo que han encontrado, hay un celoso resguardo de las piezas encontradas en sus parcelas tal vez con el temor de que en la noche alguien los visité extrayendo “el tesoro de sus propiedades”.

En cuanto al mundo mágico de *Llallas Llacta* varias son las historias que se comparten:

En la cima de Padre Loma a las 12 de la noche se eleva una iglesia en la puerta se encuentra atados dos lazos, quién quiere entrar debe elegir uno, si escoge el correcto las puertas se le abren y puede tomar todo los tesoros que quiera, pero si elige mal es tragado al interior del padre loma con la iglesia y ¡no se los ve más! (ICI001, 2014, entrevista).

Otra historia es un espíritu femenino guardián de *Llallas Llacta*:

Se dice que cuando una persona nueva llega de afuera (nuevo propietario), se le aparece una señora vestida de indígena con un traje especial muy colorido, la doña como le llaman, ostenta una hermosa blusa blanca bordada de mil colores cuelga en su cuello collares de oro, un tupo también de oro y piedras preciosas sostiene su rebozo, al tiempo que las muñecas de sus manos están adornadas por hermosas pulseras de perlas, generalmente se presenta en la noche, cuando los habitantes van a regar sus tierras, Se presenta y formula siempre la misma pregunta ¿qué hacen aquí, todas estas son mis tierras (ISLL001,2014, entrevista).

Las historias recolectadas en torno al sitio son reproducidas entre los habitantes del pueblo y de la comunidad la Inmaculada, lo que significa que hay un fuerte sentido de apropiación y respeto al lugar. Los piezas encontradas sean cerámicas o líticas o en mucho de los casos restos óseos son conservadas y heredadas entre las familias, varios dicen desconocer su origen y otros mencionan que “debe pertenecer a una raza india aborigen” (ICP002, 2015, entrevista).

Lo destacable del sitio es que se ha conservado a través del tiempo, sin la protección del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC). A pesar de los procesos de huaquearías cada objeto recolectado es conservado bajo sus propios razonamientos, los huesos encontrados son resguardados debido a que se convierte en el protector de la casa y de la familia que lo encontró:

No se debe olvidar que una de las características fundamentales de las culturas es la construcción de universos simbólicos, que son los que posibilitan la legitimación de las relaciones entre los individuos con el mundo. Son estos universos simbólicos lo que construyen zonas de significados necesarios en los procesos humanos, que permitieron operar una realidad cotidiana y que son asumidos por todas las formas institucionales que una sociedad y una cultura han construido (Bergier y Luckman citados en Guerrero 2004: 77).

Entre los comentarios lamentan la pérdida y destrucción de varios objetos:

A veces nuestros mayores no sabían que eran y botaban o rompían lo que encontraban, que pena decían que había lindas cosas hasta muñequitas de barro (ISLL002, 2015, entrevista).

En cuanto a la venta de lotes del lugar se procura encontrar un comprador vecino, lo que generalmente pasa pues las tierras se procuran mantener entre los pobladores de San Luis, de tal manera se asegura la protección del sitio y de las principales lomas.

De acuerdo a lo explicado y respondiendo a la pregunta de si Llallas Llacta es patrimonio arqueológico anoto:

Para el INPC Llallas Llacta si es un sitio arqueológico patrimonial tal como lo indica la UNESCO y las leyes de patrimonio cultural vigentes en el Ecuador, pero sobre el sitio no se promulgó un proceso de patrimonialización y difusión a nivel parroquial,

sin la participación de la institución de patrimonio en Llallas Llacta el sitio se deslegitima ante las autoridades locales restándole importancia

Para los pobladores originarios Llallas Llacta tiene significaciones distintas a las declaradas por la Institución de patrimonio, para los comuneros de la Inmaculada el sitio se definiría como un lugar de memoria tal como lo establece Pierre Nora

Es decir, no es cualquier lugar el que se recuerda, sino aquel donde la memoria actúa; no es la tradición, sino su laboratorio. Por ello, lo que hace del lugar un lugar de memoria es tanto su condición de encrucijada donde se cortan diferentes caminos de la memoria como su capacidad para perdurar y ser incesantemente remodelado, reabordado y revisitado (Allier, 2008: 167).

La memoria del sitio no se ubica en un único evento, fluye entre diversos momentos de la vida de los comuneros, Llallas Llacta los conduce al pasado, entre relatos transportan la vida de abuelos y antiguos al presente; los portadores actuales los modifican, sus memorias los confunde y los ubica al momento del evento que rememoran

CAPÍTULO III

LLALLAS LLACTA COMO UN LUGAR DE MEMORIA

En este capítulo, propongo un análisis sobre la memoria que guardan los habitantes indígenas y blanco mestizos en relación al espacio conocido como Llallas Llacta; este análisis en el afán de entender la lógica que maneja cada uno de los actores frente al sitio, consecuentes con su identidad y memoria, irán dando las pistas en sus relatos sobre el posicionamiento frente a como lo conciben: patrimonio o tierra de cultivo, si deben preservarlo; bajo qué argumentos o dejarlo que se pierda en el olvido. La intención evidentemente es identificar ¿Cuál es el valor simbólico que tiene para los habitantes que se interrelacionan en Llallas Llacta? y conocer el significado y simbolismo que aporta la memoria a través del tiempo frente al espacio mismo, a su geografía, a sus lomas, y a cada uno de los objetos arqueológicos encontrados en él. La identificación social y cultural, modos de comportamiento, sentimientos de pertenencia, religión, rituales.

Una vez declarado Llallas Llacta como un lugar de memoria es importante preguntarse ¿A qué época o épocas corresponde ubicar las memorias relatadas por los pobladores indígenas de la comunidad la Inmaculada y las memorias que guardan los habitantes mestizos de la cabecera parroquial?, ¿A qué momentos específicos de los periodos prehispánicos, coloniales o republicanos se refieren?, ¿Es posible que la memoria a través de la oralidad exprese en la actualidad sucesos de hace quinientos años atrás? Y más allá del ejercicio de rememoración ¿Qué significación simbólica tiene para las dos identidades sociales que interaccionan en el mismo lugar? Entendiendo que “la memoria en su sentido más amplio, acompaña preguntas y definiciones sobre las identidades sociales culturales. Abre posibilidades para entender disputas y consensos sobre los sentidos dados al pasado, desde el presente por individuos y grupos” (Da Silva, 2006: s/p).

Las respuestas surgen: la memoria a través de los relatos se hace presente, indígenas y mestizos hacen uso de su memoria y a través de la oralidad narran su pasado, validándola cada uno desde su identidad; no tardan en aparecer los conflictos, los desacuerdos, relaciones de poder, dicotomías y posicionamientos ideológicos. Se entiende que “la lucha se da, entonces, entre actores que reclaman el reconocimiento y la legitimidad de su palabra y de sus demandas.”(Jelin, 2002: 42)

Se constituye Llallas Llacta en un espacio de producción de información, la memoria local transita en aparentes “desordenados” recuerdos conectados a momentos históricos locales y nacionales, estimula en cada persona sentimientos de alegría, dolor, ira, nostalgia, impotencia, violencia, añoranzas; evoca circunstancias del pasado, las trae al presente, las imagina, las recrea, y las vuelven a vivir. Tan cercanas las perciben que hasta los más profundos sentimientos se manifiestan al recordar a sus seres queridos, su familia, su comunidad, las situaciones en que se vieron rodeados, su entorno en general; transmiten en cascadas aquellas imágenes, envolviéndolos, adentrándolos y sumergiéndolos en aquel espacio y tiempo, llevándolos a todos los presentes, inevitablemente a ser partícipes en el recorrido en que se han embarcado sus sentidos, sus sueños y que se suceden dentro de variados escenarios. La narrativa toma vida para todos quienes participan en ella, dependiendo del relato se contagian del momento, afinan sus sentidos, despiertan sensibilidades, afloran sentimientos de ira de impotencia de solidaridad, de identidad.

La memoria responde a lugares que se configuran en escenarios de acontecimientos que impactan, se forman a través de la percepción sensorial. El oído la vista y la imaginación son los receptores que captan el mundo exterior y lo introducen en la memoria” (Florescano, 2010: 4).

De acuerdo a la memoria, los relatos que surgen de sus archivos al ser expuestos, se extienden, trascienden, perduran, fluyen, fertilizando el conocimiento ancestral, que prevalece gracias a la oralidad y cotidianidad; para cuestionar, ratificar o revivir actos del pasado que se reproducen en el ahora, mediante la práctica consciente o inconscientemente. “La historia no puede existir sin memorización y el historiador trabaja con datos vinculados a la memoria, pero la memoria no es exactamente historia. Las dos son representaciones del pasado” (Candau, 2002: 56)

Los relatos que albergan, y se guardan celosamente en la memoria de los habitantes indígenas de la Inmaculada, pueden constituir enormes fuentes de información que inevitablemente traerán consigo sucesos que evoquen experiencias de la época de la conquista, como oportunamente lo menciona Noboa;

Desde la llegada de los europeos la estructuración de la sociedad andina estuvo marcada por la violencia explícita e implícita de la invasión de un grupo significativamente minoritario y la necesidad

de asentar un proyecto de dominación y ordenamiento de la sociedad (Noboa, 2005: 8).

Así como pueden constituirse en referencias de períodos históricos, interpretados desde los simbolismos y las significaciones culturales, presentes en la relaciones sociales, indígenas-comunitarias; de solidaridad, reciprocidad en unos casos y resistencia en otros, constituyéndose cada uno en piezas básicas que permitan visibilizar el escenario de relaciones de poder, que evidencien como se instaura la supremacía de los conquistadores españoles “blancos”; sobre los pueblos originarios “indígenas”, y como las mismas continúan vigentes bajo otras formas solapadas, disfrazadas, permitidas en nombre del desarrollo y la modernidad.

Los mestizos de la cabecera parroquial rememoran el pasado y sus hechos desde discursos históricos de formación de la nación resaltando la opulencia, poder y nobleza de los pueblos originarios, mientras por otro lado y con mayor énfasis reiteran su origen hispánico tratando de relacionar sus apellidos con el de los primeros españoles en llegar a estas tierras, la mayoría de mestizos dicen ser descendientes de estos “nobles conquistadores”. “En las ciudades andinas ha habido una preocupación de las elites por reinventar su origen, la hispanidad han sido argumentos que las elites han desplegado como una suerte de futuro deseado o “nostalgia del futuro” (Kingman citado en Mancero, 2012: 199).

Como estrategia metodológica de análisis y basada en los relatos de los actores parroquiales decidí graficar una línea de tiempo; en la cual se anotó las memorias contextualizadas con los principales hechos históricos ocurridos a nivel provincial, regional y nacional, durante los últimos 500 años entendiéndolos como acciones que marcaron la vida de los sanlueños.

Llallas Llacta evidenciado como un lugar que activa la memoria, conduce a quién se ha relacionado permanentemente con él, a diferentes periodos de la historia; sin embargo para interés de la investigación describí los relatos de acuerdo a como los blanco-mestizos e indígenas interpretan sus bienes arqueológicos.

Cada aspecto cada detalle de este lugar, tiene un significado inteligible solamente a los miembros del grupo, puesto que cada porción de su espacio corresponde a varios y diferentes aspectos de la estructura y la vida de su sociedad, por lo menos de los que es más estable en ella (Halbwachs, 1984: 14).

Iniciando con un análisis histórico de cómo sus ancestros se relacionaban con el lugar desde una visión comunitaria simbólica; en el caso de los indígenas, o como autoridades parroquiales y eclesiásticas para el caso de los terratenientes blanco-mestizos. Revisar las formas de relacionamientos anteriores a las actuales generaciones permitirá identificar si estas interpretaciones pasadas se mantienen en el poblador actual.

Memorias indígenas en relación a los objetos prehispánicos y el sitio Llallas Llacta

En el capítulo II de éste documento al historizar la parroquia se menciona la presencia “de un cacique en San Luis de origen Paéz¹⁸: el kuraka Bueste· (Pérez, 1970: 44).

¿Qué suerte soportaron los caciques legítimos y autóctonos¹⁹? Muchos murieron en defensa de su territorio y otros se sometieron tranquilamente, “...como fue el cacique de San Luis, Bueste”, que luego tuvo grandes prebendas, incluso el andar en guando y con escolta (Pérez citado en Ulloa, 2009: 8).

Pérez menciona a Bueste como cacique pre-incásico que aceptó el dominio Inca en sus territorios recibiendo a cambio beneficios y la mantención de su posición como cacique; a la llegada de los españoles el kuraka por segunda ocasión; se convierte en un espectador lejano de la conquista que sufre su pueblo, y aceptando estratégicamente la alianza, como se registra en el libro II de cabildos citado por Ulloa:

En nombre de su Majestad os encomiendo por vía de reformatión y repartimiento general que su Majestad manda que se haga por mí y el muy reverendo y muy magnífico señor don Fray Vicente [...] que para ello tenemos comisión y poder de su Majestad en la provincia de los puruhaes, el principal que se dice Usca²⁰ es más otro principal que se llama Bueste, señor del pueblo que se llama Zanguli y otro pueblo que se dice Chumo (Libro II de cabildos citado en Ulloa, 2009: 9)

El texto anteriormente citado y que es extraído de un documento oficial, hace referencia al cabildo Diego Torres a quién se le encomienda reformar y repartir “indios”

¹⁸ Proveniente de los paeces una población aborígen del sur de Colombia

¹⁹ Referencia a la conquista incásica

²⁰ Mantengo en la cita el apellido Usca debido a que en la comunidad la Inmaculada se encuentran descendientes del cacique

en las diferentes haciendas, recalcando que se deberá mantener al mando de los “indios” a sus caciques a quienes por ser fieles a la corona, se les recompensa con otros beneficios. No se debe olvidar la mención que se hace del cacique Usca, porque este nombre surgirá como veremos luego en la memoria de los indígenas como una de las parcialidades que poblaron Llalla Llacta y que se ubicaron junto al “Padre Loma”.

Conforme a los mandamientos reales contando que dejéis al cacique y caciques y los otros principales sus mujeres e hijos y los otros indios de su servicio, y que habiendo religiosos traigas ante ellos los hijos de los caciques para que sean instruidos en las cosas de nuestra religión cristiana y seáis obligado a enseñar e industrial en las cosas de nuestra santa fe católica y a les hacer todo buen tratamiento como su Majestad manda (Libro II de cabildos citado en Ulloa, 2009: 10)

A su vez Aquiles Pérez comparte que en “San Luis se ubicó una parcialidad denominada Llallas Llacta súbditos de los Puruhaes” (Pérez, 1970: 5), pero en ningún punto de su texto ubica a Bueste como el cacique principal de la parcialidad de los Llallas:

Se dice que en las inmediaciones de Llallas Llacta se encontraban los Asquis que habitaban junto al Padre Loma, los cuales desde la cima de la loma se comunicaban con señas de luces con la etnia de Licán, Hacia el sur estaban los Ushcas, y al oeste los Quisnancelas (ICP004, 2015, entrevista)

De lo cual se desprende que el nombre Llallas Llacta y de sus cacique se ha mantenido en la memoria de los pobladores indígenas por más de 500 años, a pesar de que en el registro de la propiedad de la ciudad de Riobamba, el sitio consta como Pantus nombre de la hacienda de la que fue parte.

Otra manifestación actual sobre Llallas es el conocimiento de sus límites territoriales ancestrales que se hallan implícitos en la memoria colectiva de los pobladores indígenas. Durante el trabajo de campo se pudo recorrer Llallas Llacta y sus límites junto a un poblador, quién mientras caminaba, señalaba los puntos referenciales de hasta donde se extendía este espacio, al tiempo que compartía las historias transmitidas por sus abuelos acerca del sitio.

Al preguntar a los interlocutores indígenas sobre el significado del término Llallas ninguno respondió, quizá la terminología sufrió una deformación con el

transcurso de los años. ¿Llallas será algún apellido?, o ¿se llamará así por padre loma o doña loma?, ¡no se! (ISLL004, 2015, entrevista).

En los archivos históricos se pierde la pista por más de un siglo de los caciques que prosiguieron a Bueste, el siguiente cacique registrado aparece en el año 1642:

1642-1643 Felipe Toapanta cacique nombre de antropónimo jíbaro, Agustín Ingaruca, cacique nombre de antropónimos quichua y Araucano y Gaspar Tubón nombre de antropónimo Araucano; en 1681 Lazaro Pallama, cacique de Forasteros nombre de antropónimos colorado y 1754 Andrés Yanguraca nombre de antropónimos Jíbaro (Pérez, 1970: 45).

Este breve análisis de Pérez señala la diversidad de la cual estaba compuesto en ese entonces el pueblo de San Luis, se deduce que sobre los “indios” dominaban caciques llactayos (del mismo terruño) y “forasteros”, este término puede darnos pistas del porque se pierde el nombre del cacique Buestan, quizá fue trasladado con su gente a otro territorio que requería de mano de obra, o como una estrategia usada por los conquistadores para controlar actos de subversión.

Siguiendo la línea del tiempo el siguiente registro de los caciques de San Luis aparece a inicios del siglo XVIII reforzando la idea de la diversidad de pueblos originarios- Ulloa los enuncia cronológicamente hasta el año 1797:

1728 Marcial Latta cacique principal y gobernador del pueblo de San Luis, jurisdicción de la Villa de Riobamba y de las parcialidades de los Ingas camayos y de la Real corona; 1736 Lorenzo lata, cacique principal y gobernador del pueblo de los ingacamayos. Además se menciona a Matías lata como principal de los inga camayo; 1737 Marcial Lata, cacique principal; 1769 Eusebio lata, cacique; 1769 Ventura lata, cacique principal; 1771 Alejo Pajima, principal mandón de San Luis y 1796-1797, alcalde del anejo de Ainche en San Luis (Ulloa, 2009:149-150)

Se debe precisar que durante este período de tiempo se observa el protagonismo de los Ingas Camayos en el territorio, según la investigadora Estupiñan en su publicación titulada *Los Sigchos, el último refugio de los Incas Quiteños*, menciona que: “según los extirpadores de idolatría, los *camayos* eran los indios encargados de custodiar el cuerpo del inca fallecido, sus ídolos y pertenencias personales” (Estupiñan, 2010: s/p); pero los Camayos no solo tenían esa función también eran protectores de las huacas sagradas de los Incas y de los pueblos conquistados; cuando los Incas llegaron a territorio Puruhá

respetaron los dioses y sitios sagrados de este pueblo, el Inca delegó grupos de Camayos a diferentes sitios de respeto puruhá, siendo posiblemente las tolas de Llallas Llacta uno de estos, explicando así la presencia y abundancia de restos arqueológicos.

En este punto amerita detenerse para analizar detenidamente el concepto de huaca, considerando que para interés investigativo Llallas Llacta fue una huaca

Varios autores al referirse al término huaca lo relacionan con un ídolo, un cerro, una loma, una piedra, un árbol, un sepulcro. Según la significación que tenían estos para determinados grupos sociales, los adoraban y reverenciaban, como dioses, como espacios sagrados, con respeto y a veces miedo. “Hubo en las indias gran curiosidad de hacer ídolos y pinturas de diversas materias y estas adoraban por dioses. Llamávanlas en el Perú Guacas, y ordinariamente eran de gestos feos y disformes.” (Acosta citado en Aguirre, 1990: 48). Con respecto al término huaca usada para los cerros:

En Cajamarca de la nazca me mostraron un cerro grande de arena que fue principal adoratorio o guaca de los antiguos Preguntando yo que divinidad hallaban allí, me respondieron que aquella maravilla de ser un cerro altísimo de arena en medio muchos otros de peña. (Acosta citado en Aguirre, 1990: 48)

En referencia a los sepulcros como otra forma sinónima de “huaca”, Pedro de Cieza de León anota:

En otro valle de estos mismos, llamado lunaguananá, los entierran sentados. Finalmente acerca de los enterramientos, en estar echados o sentados, discrepan unos de otros. En muchos de estos valles por las sierras de rocas, es cosa admirable ver la cantidad de muertos que hay, por estos arenales, apartados unos de otros se ve gran número de calaveras y de sus ropas, ya podrecidas y gastadas por el tiempo. Llamen a estos lugares que tienen poder sagrados guaca, que es nombre triste (Cieza de León citado en Aguirre, 1990: 48).

Para Guamán Poma de Ayala el sentido de “huaca” viene a ser “sepulcro”. Donde los Incas ofrendaban chicha a sus muertos” (Guamán Poma citado en Aguirre, 1990: 48).

Retomando la descripción de San Luis y la presencia de caciques en el territorio, “cuando el obraje entra en decadencia en el siglo XVIII, dando paso al fortalecimiento de la hacienda” (Bravo, 1994:28); la presencia del hacendado también se fortalece, adquiriendo mayor poder y autoridad sobre todos “los indios”, quebrantando la figura

del cacique quién es obligado a sumarse a la cifra de peones, perdiendo todo el estatus, autoridad y representación que tenían sobre otros “indios”, que le fue otorgado gracias al respeto de su pueblo, por sumisión ante el conquistador, o por las alianzas establecidas. A partir de éstas nuevas condiciones de relaciones se inicia un proceso homogenizante de dominación para todos los indígenas, se termina con el sistema de cacicazgos pasando todos a constituirse en subordinados al amo dentro del sistema hacendatario.

Describir y visibilizar la presencia de los caciques en Llallas Llacta es con el objetivo de destacar que en un punto de la historia los objetos arqueológicos encontrados en el sitio pertenecieron a poblaciones originarias vivas en un mundo de manifestaciones y representaciones propias que les permitieron trascender en el tiempo y transmitir conocimiento de generación en generación, a través de la oralidad, la simbología que encierran sus leyendas y el material cultural arqueológico encontrado hasta éstos días en Llallas Llacta.

Los relatos siguientes pueden darnos pistas de: ¿Cuál es la interpretación que se genera desde la comunidad ante los objetos arqueológicos encontrados?

La memoria se activa de una manera sorprendente, un mar de relatos se desbordan al mencionar el sitio y relacionarlo con los objetos arqueológicos encontrados, la memoria fluye desencadena una serie de crónicas, contadas por personas, solo que un momento deja de ser solo su memoria la que trasmite, pasa a ser la memoria de un colectivo, la de sus ancestros que toma vigencia en el presente, padres, abuelos, bisabuelos, tatarabuelos tienen voz a través de ella. La noción de tiempo y espacio no existe durante la narración. Doña María, comparte:

Mi abuelita decía que el papá le ha sabido conversar: que antiguamente se han sabido enterrar diciendo que vienen los que bautizan. Disque se enterraban con ollas y sus cositas, a los vecinos disque decían en tal lado voy a poner vendrás a tapar y que disque se tapaban entre ellos mismos, ¡así que todos se han sabido enterrar así! Han sabido hacer las cavernas y enterrarse unos sentados y otros acostados, y ahí si el oro dónde sabría estar, así conversó (ISLL005, 2015, entrevista).

Para la comunidad indígena los restos encontrados son de los antiguos (sus antiguos); son ajenos en forma pero reconocen que son de sus antecesores, no saben porque tienen figuras antropomorfas o zoomorfas o porque depositaban maíz y chicha en pundos de

barro junto a sus cuerpos, de lo que sí están seguros es que los antiguos pensaban que regresarían y que necesitarían *de sus entierros*.

Mi abuelito era cangahuelo, el encontraba cositas cuando iba arar la tierra y cuando se enterraba el ganado decían que ¡ahí está el entierro! pero dos pondos cogimos, adentro tenía mitad de maíz, en otro había estado un poco de chicha, estaba así como residuos porque pensaban que iban a comer después, y boto mi abuelito (ISLL005, 2015, entrevista)

Otro punto de análisis sobre Llallas Llacta es el proceso de imposición religiosa y la reinterpretación religiosa de sitios con significaciones para los indígenas durante la colonia. Los sitios sagrados reverenciados por los pueblos originarios fueron tomados por los cristianos católicos para sobre ellos levantar iglesias, colocar cruces o atribuirles revelaciones cristianas

La campaña de extirpación de la idolatrías no tuvieron el éxito esperado, pese al uso de armas para provocar “un olvido” obligado, las estrategias de supervivencia de sus creencias y formas de vida, tuvieron dos tipos de respuestas: una “supuesta” aceptación sumisa y pacífica de la religión que se le estaba imponiendo, la otra en violentas sublevaciones”. (Gareis, 2001: s/r)

El culto de las huacas se configuraría en ese entonces como una estrategia de mediación con los indígenas para que aceptaran realizar el culto católico. A pesar del proceso de adoctrinamiento religioso durante los últimos cinco siglos, “para los pueblos indígenas la naturaleza es concebida como un ámbito santificado en el cual moran los seres sagrados” (Barabas, 2004:114) y como en el caso de Llallas Llacta los seres sagrados se focalizan y manifiestan principalmente en dos lomas “Padre Loma” y “Doña Loma”.

Los cerros o lomas entendidas como lugares sagrados suelen configurarse como sitios de gran poder, de convocatoria religiosa y étnica, y pueden ser entendidos como procesos simbólicos dinámicos, entretejidos con las deidades o fuerzas potentes que se manifiestan en ellos y con los rituales que allí se realizan (Barabas, 2004:114).

Los pobladores indígenas de la comunidad la Inmaculada testifican la presencia de seres espirituales que se manifiestan por la noche, pero estas entidades no se presentan en cualquier sitio, sólo se revelan en las lomas o cerca de ellas.

Dicen que el cerro es encantado, un amiguito me contó que iba al pueblo por las fiestas de la capitanía y que disque un domingo se queda dormido en doña loma, y él que se despierta a la media noche de un cerro al otro veía un puente y que se paseaba la gente con un montón de tabacos dorados, era el señor Segundo Sagba pero ya falleció el mayorcito (ISLL006, 2015, entrevista)

Durante el trabajo de campo mientras relataban las leyendas que se tejen alrededor del sitio denominado Padre loma, consulte si podía subir a la cima de este, la respuesta fue muy enfática, en forma de advertencia, “¡huuy! niña, si pasa por ahí de seguro le da mal aire porque ahí está la cosa mala” (ISLL005, 2015, entrevista), lo entendí como un aviso para precautelar mi bienestar;

De acuerdo a Barabas:

Los etnoterritorios indígenas son considerados como espacios poseídos por diversas entidades territoriales llamadas dueños, señores o padres de lugares [...] una entidad territorial potente ante la cual las personas deben realizar rituales y ofrendas para aplacar enojos y propiciar permisos y ayudas sobrenaturales que redundarán en abundancia y salud. (Barabas, 2004:114)

Las recomendaciones que se me hizo, quizá estaban dirigidas a mi falta de conocimiento sobre el código de relacionamiento que mantiene la comunidad con el Padre loma, y a la simbología que encierra; visitarlo sin ese bagaje de conocimientos, ofendería a la entidad o espíritu que allí mora. Esta fue mi introducción en el mundo de relatos cuyo protagonista es el “Tayta Padre loma” (ICI003, 2015, entrevista).

El finado Virgilio Robles (conocido con el apelativo de el chagra) conversaba que en los viernes santos se abre el padre loma, ¡yo no he visto! Y para ¡que! los de la inmaculada han venido para acá también a vivir y pasa que nosotros también le ayudábamos a traer las cosas y ahí decían que ahí baja la neblina y que ahí se abre el padre loma a las 6, que era un palacio allí adentro con un zaguán a la entrada y mi abuelito también me contaba que él venía a la media noche a Llallas y decía que tocaban como bandas, sanitos dicen que veían eso (ISLL005, 2015, entrevista).

En la memoria de la población está presente la relación que existe entre los seres míticos y demás identidades con la riqueza, el oro y demás tesoros, al tiempo que lo señalan como el guardián de los tesoros (ISLL004, 2015, entrevista) y es a su vez quién

decide a cual beneficiar con su riqueza. Los pobladores indígenas piensan que si la persona no es digna se pierde en el cerro y no aparece jamás.

Comentaban que en el padre loma, había unos chumaditos que decían que se habría una puerta y que ellos se metían y que una época les han seguido los amigos, y que ven que entran y no salieron más, así contaban los abuelos, que les conversaban (ISLL007, 2015, entrevista)

Existe un camino que va desde la comunidad la Inmaculada hasta la cabecera parroquial de San Luis, este sendero pasa por las faldas del Padre Loma y la Doña Loma y es utilizado por los comuneros para dirigirse al pueblo y enterrar a sus muertos, para participar en las fiestas o ceremonias religiosas, misas, pases del niño, bautizo, matrimonios. Cerca de estas lomas hacen siempre una parada de rigor, actualmente, nadie puede explicar por qué lo hacen, los interlocutores mencionan que sus antepasados siempre lo hacían, quizá recrean el sentido mágico de rituales y ceremonias realizados en tiempos inmemoriales a los guardianes protectores del lugar.

La comunidad continúa reproduciendo veneración y respeto hacia el sitio, lo hacen visible para las otras comunidades y para el centro parroquial. Cuando comparten las historias y leyendas relacionadas con este lugar unos lo cuentan con cierto temor otros con respeto y veneración. Considero este como otro de los simbolismos que perdura en el tiempo:

El camino de Llallas se usaba desde antes, es bien antiguo hasta ahora se utiliza para ir desde la Inmaculada al pueblo de San Luis, hasta ahora para los traslados aún se usa el camino, para los traslados se hacen dos descansos, hay un primer descanso a la entrada del camino para que el muertito se despida de toda la comunidad, y luego el segundo descanso es *alma-samana*²¹ se hace en las faldas del padre loma en dónde se descansa y se reza ahí (ICI003, 2015, entrevista).

El entrevistado desconoce el tiempo exacto en que se inicia esta práctica de descanso y rezo junto al Padre loma; asegura que durante el camino el alma puede ir despidiéndose de la comunidad y aceptando su partida, el hecho fundamental del testimonio es lo significativo que es para la comunidad el antiguo camino de Llallas Llacta ya que es

²¹ Descanso del alma; la traducción de *samana* (palabra *kichwa*) es descanso

usado hasta la actualidad en ritos fúnebres relacionados al descanso del alma en territorio ancestral a pesar de los rezos católicos.

La dualidad es otra característica del sector, complementaria a la figura del Padre loma se encuentra la madre Doña loma, entre los relatos se menciona la presencia de entidades masculinas y femeninas cada una cerca de las lomas que les representa:

Mis abuelitos contaban que venía una pastora con su ovejitas y que desaparecía ahí en doña loma y por eso se llama así (ISLL008, 2015, entrevista)

Entre las entidades también se nombra a espíritus y personajes que toman la forma de mujeres indígenas guardianas que reclaman su territorio, aseguran que Doña Loma transita revelándose ante los foráneos para aclararles una y otra vez que están en sus tierras; de acuerdo a los testimonios Doña Loma tiene coloridos collares y manillas con una vestimenta blanca, usa faja y lleva cabello largo y recogido. A diferencia de Madre loma. Padre loma se manifiesta de formas diferentes aseguran que puede adoptar la forma de animales y hasta de seres diabólicos. “La dualidad puede ser entendida en el mundo indígena como la esencia del dinamismo y posibilidad de vida” (Adams y Brady, 1994: 175).

“La loma que yo tengo, es la loma sagrada que ha sido la doña loma y el marido es el padre loma” (ISLL003, 2015, entrevista). La religiosidad andina habla de la complementariedad y la importancia de ésta en las civilizaciones prehispánicas, la dualidad se expresaba entre otras formas, en las figuras antropomorfas que detallaban la sexualidad de cada figura. En los restos arqueológicos encontrados en Llallas también se encuentra este tipo de manifestaciones duales:

El señor Quisnancela, el trajo unos tipo varas que se hundían yo fui a ver algunas veces, sacaron muñecos con todo, así con todo lo que tiene un hombre y una mujer (ISLL004, 2015, entrevista)

Las experiencias mágicas del sitio no se quedaron en el tiempo de los abuelos y antiguos, aún se manifiestan en los actuales comuneros indígenas de la Inmaculada

Yo una noche vigilando el riego, porque me tocó tarde, caminé cuidando que no se roben del ramal cuando alzo la vista y le veo en

el árbol a la cosa mala²² tenía un caparacho²³ con cachos y una cola larga, antes yo le vi primero o sino que hubiera sido (ISLL004, 2015, entrevista)

Un segundo testimonio comparte:

Otra cosa que me consta son las brujas, salían del cerro de Güigan y se venían para los cerros de acá para Padre loma, alumbraba más que un carro, un reflejo bárbaro eso sí he visto, los mayores decían que cuando las brujas pasan se debe poner el sombrero dado la vuelta²⁴ con una aguja, y que les dejaba plata, pero yo si he visto brujas. El abuelito decía con el sombrero invertido cae nomás la plata (ISLL009, 2015, entrevista).

Personalizar las experiencias denota lo imbricado que está en su cultura un mundo mágico, aseguran que vieron a los seres que les contaban sus antepasados reproduciendo la memoria ancestral en la actualidad, sus habitantes creen en las entidades de Llallas.

Pero ¿Por qué la comunidad la Inmaculada difunde las experiencias mágicas de Llallas Llacta? , cuando pregunté a los interlocutores quiénes les transmitieron las historias referentes a los Llallas y al padre loma, ellos contestaron que los antiguos de la Inmaculada. Ana María Guacho actual propietaria de Doña loma y foránea del sitio mencionó que cuando sospechó que era una loma sagrada trajo a los ancianos de la comunidad para que lo confirmen. La Inmaculada como comunidad se funda en la década de los setenta, durante este proceso contó con el acompañamiento de una orden religiosa de monjas que compartían el pensamiento del Obispo de ese entonces: Monseñor Leónidas Proaño, anteriormente la comuna era un anejo de la hacienda Pantus, cuando ésta se lotiza, conservó el nombre de la hacienda para luego cambiarlo por el de la Inmaculada por influencia de la iglesia católica.

Propiamente la gente de Pantus eran agricultores, sembrábamos esperando la lluvia, generalmente sembrábamos maíz, cebada, frejol, alverja y trigo pero se daba una vez al año. Sin el agua, no daba nada más la tierra. Propiamente originarios de Pantus habían pocos máximo, unas cincuenta personas, la familias Sinaluisa, Colcha, Ausay, Tuquinga, Sagba, Usca, Asqui, Tenelema (ICI005, 2015, entrevista)

²²El diablo en la comunidad es conocida como la cosa mala

²³ Hace referencia a un carapacho

²⁴ Invertido

De acuerdo a los testimonio “las tierras de San Luis son productivas siempre y cuando se tenga el agua” (ICI005, 2015, entrevista). Pero la tenencia de la tierra y el agua de riego se encontraban acaparadas en pocas familias de la cabecera parroquial. Al no poder sembrar en las pocas tierras comunales sin agua de riego; los comuneros de la Inmaculada pasaron a ser mano de obra, peones de los terratenientes, quienes desde varias generaciones atrás se apropiaron del territorio de Llallas Llacta²⁵, dicen que mientras el “Patrón” vigilaba el trabajo desempeñado por el peón, éste último transmitía las leyendas relacionadas de lugar y de los objetos que encontraron mientras realizaban las tareas agrícolas, de ésta manera los habitantes de la cabecera parroquial conocen todo lo relacionado al sitio, los indígenas fueron quienes les compartieron sus experiencias y la de sus ancestros en el sitio.

Las historias a más de expresar el sentido mágico que mantiene la comunidad con el sitio difunde temor a quién pregunta o a quién comparte, es probable que a través del miedo se intente mantener lejos a los foráneos y a quienes no conocen los códigos para relacionarse con las lomas, estas pueden ser interpretadas como estrategias utilizadas por los descendientes de los primeros pobladores del lugar para proteger el territorio de sus ancestros o el oro que aseguran que existe en el sitio.

La palabra huaquearía no es muy conocida entre los pobladores probablemente porque piensan que el acto de excavar no los identifica como huaqueros, ellos se refieren a un huaquero como aquel que tiene cierta experticia para detectar “entierros”²⁶ y vive de esa actividad, algo así como un especialista.

Cuando les pregunto si se ha huaqueado las Llallas me contestan que sí; pero se refieren a un boom de excavaciones que se dio en el sitio hace setenta años aproximadamente, a manos de foráneos en complicidad de algunos propietarios. Se intensificaron las excavaciones en el momento que por primera vez encontraron una considerable cantidad de piezas cerámicas mientras todos los propietarios se encontraban reunidos en minga; varios testimonios concuerdan que tuvieron que transportar las piezas cerámicas en costales (bolsas grandes) para repartirse entre todos los que participaron en la minga ; a partir de ese suceso varios propietarios contactaron

²⁵ Las relaciones anteriores y actuales entre indígenas y terratenientes las profundizaré en el siguiente capítulo

²⁶ Para detectar sitios arqueológicos

a los “especialistas” para cavar en la noche en varios lotes y la mayoría de veces sin el consentimiento de los dueños de las parcelas.

Dejaban tremendos huecos, uno se quedaba trabajando hasta tarde pero ya en la mañana nos encontrábamos con los huecos destapados, eso molestaba y nosotros mismos teníamos que tapar (ISLL009, 2015, entrevista)

Cuando se difundió la noticia del hallazgo, coleccionistas interesados de Quito, Guayaquil y Riobamba, que conocían el valor histórico de estas piezas arqueológicas; llegaron hasta el pueblo de San Luis para comprarlas.

Como nosotros no teníamos dinero, vendíamos no más dábamos al precio que pagaban, no sabíamos ni entendíamos el valor que tenían, pero de gana dejamos que esas cositas se pierdan, bonitas eran ¡Qué arrepentimiento! (ISLL005, 2015, entrevista).

Después de la oleada de excavaciones el rumor que empezó a rondar entre la población fue que el territorio de Llallas Llacta se quedó sin material arqueológico, efectivamente los comentarios de los habitantes del sector se dirigen a expresar que desde hace mucho tiempo ya no encuentran piezas cerámicas completas, Sin embargo aún en la actualidad los hijos de los ancestros que poblaron este sitio, mientras trabajan la tierra casualmente, encuentran purumpachas²⁷; encontrar un objeto o barro (nombre usado por los pobladores para los objetos cerámicos), se constituye en el momento propicio para revivir la olvidada práctica de excavación y misticismo que envuelve al lugar.

Hace unos seis meses no más sacaron una gran cantidad de barros; ni los huecos han tapado. El señor Quisnancela él trajo unos tipo varas que se hundían yo fui a ver algunas veces, sacaron muñecos, dientes, huesos humanos (ISLL004, 2015, entrevista).

Conocer la estrategia y las técnicas de búsqueda de “entierros” resulta interesante, se han desarrollado métodos para encontrar objetos arqueológicos, algunos de estos lo compartieron dos de los interlocutores: “Cuando pasaba el agua de riego en el terreno se hacía unos huecos, se sacaba el agua y al día siguiente se iba a cavar, puede ser de día y de noche yo si he participado” (ISLL009, 2015, entrevista).

²⁷ Piezas cerámicas completas

El segundo interlocutor agrega:

Para cavar se hablaba malas palabras, pero con trago y tabaco, ¡así se encontraba!, se cavaba de once de la noche hasta la una de la mañana, esa hora es la que le daba todo, menos venía un fuerte vientecito ¡se va!; si, después de la una de la mañana se escuchaba el canto del tercer gallo era porque ya no le iba a dar nada (ISLL004, 2015, entrevista)

El ritual previo a la excavación:

Nosotros llegamos y soplamos con el puro en el hueco hecho con el agua, cogemos un centro y ahí abrimos a un metro, si hay *purunpacha* la tierra esta suavita... El secreto para ir a cavar y la razón para que no vaya mujeres es que hay que ir con un animal femenino, porque dicen que de las cosas del suelo está adueñado el demonio, pero con el animal se entretiene, y sin malas palabras, eso sí que no haya otro ruido más que el que produce el retirar la tierra del suelo (ISLL009, 2015, entrevista)

Su última experiencia cavando:

Ahora la última hazaña fue con mi tío, fuimos a cavar para sacar la caja de plata en mi terreno con dos tíos más y ya amarrando la soga a la caja, uno de mis tíos dijo que vio humo en la casa y pega un grito ¡se está quemando la casa! y nosotros que regresamos a ver pum pum pum se escuchó, esa cosa ha sabido caminar por debajo del suelo” (ISLL005, 2015, entrevista)

A pesar de las fuertes acusaciones del INPC y sus técnicos hacia las comunidades indígenas como responsables de la destrucción del patrimonio arqueológico; rechazan desde su postura los conocimientos que se generan alrededor de los sitios, el proceso de búsqueda y las distintas formas de extraer las piezas completas es un hecho sorprendente incluso para los arqueólogos quienes a pesar de aplicar sus conocimientos en un sitio les resulta difícil encontrar un hallazgo de tal magnitud como la que encontraron los comuneros indígenas de la Inmaculada en Llallas.

La tradición oral y la presencia de entidades sobrenaturales expresa el sentido de protección desde la comunidad, fundamentalmente hablan de seres malignos para ahuyentar a los foráneos e incluso a los propios comuneros, pues más de un interlocutor me comentó que “decidió dejar las piezas en su sitio por miedo a que el guardián de las *purunpachas* lo ataque” (ISLL006, 2015, entrevista).

La presencia de la institución de patrimonio en el sitio ha provocado que las nuevas generaciones acusen a sus abuelos o antecesores como destructores del patrimonio por haber vendido las piezas, obviando las razones que los condujeron hacia la comercialización de las mismas; según sus relatos la presión de los terratenientes ejercida hacia los indígenas evitó que tengan una producción propia que les genere ingresos extras a los bajos salarios que recibían de los patrones, esto los motivó a buscar otras fuentes de ingreso familiar, lo que generó la venta de los objetos encontrados, esto representó como señalan, la pérdida de los objetos de sus antepasados, sin embargo aún varias piezas se mantienen en resguardo de quiénes las encontraron.

Memorias de los blanco- mestizos en relación a Llallas Llacta

Los primeros registros de San Luis como pueblo datan del siglo XVII, “de acuerdo a Juan de Velasco figuraba entre las veintidós poblaciones más notables del corregimiento de Riobamba, era población de alguna gente española en la que hubo varios obrajes” (Velasco citado en Bravo, 1994:28).

El P. Mario Cicala para el año 1771 anota que la población misma de San Luis es muy grande y está poblada en su mayor parte de indígenas [...] Existen grandes huertas [...] todos muy hermosos [...] Entre todos se lleva la palma la famosísima villa de descanso, renombrada en todo el valle de Guaslán llamada Pantús hermosísima propiedad del muy noble caballero don José de la Rea [...] Durante casi todo el año hay caballeros de Riobamba y de otras partes, que con singular satisfacción van a descansar en la villa de Pantus (Cicala citado en Bravo, 1994: 30)

En la anterior descripción histórica el padre Cicala menciona la hacienda de la cual fue parte Llallas Llacta cuya extensión no es clara en los registros actuales, otro antecedente en el sitio es el que recoge Rosario Coronel, (2015) del testamento de Joseph Larrea²⁸

En 1770 la familia descendiente de Don Joseph de Larrea era propietaria de la hacienda Chuquipogyo, hato de Chilabulo, obraje Sta Catarina de Huayco, ubicadas en San Andrés; además de otras propiedades: Hacienda Pantus, Casanueva, tierras de Chulchibug, Hacienda Titaycun y la hacienda Tunga en Patate con esclavos negros incluidos (Coronel, 2015: 85).

²⁸ Al parecer el nombre José de la Rea es una anotación imprecisa del Padre Cicala; el nombre correcto es Joseph de Larrea como consta en su testamento.

Como se puede apreciar Joseph de Larrea fue propietario de varias haciendas incluida entre su vasta lista Pantus, al poseer tantas tierras, él como otros hacendados, no vivían en San Luis. Los que se quedaron en el pueblo fueron un grupo de terratenientes (con menor poder económico que los anteriores), dedicados exclusivamente a la producción de la tierra a costa de la sobre explotación indígena tema que abordaré con mayor rigurosidad en el siguiente capítulo.

Para el año 1798 el párroco de ese entonces Joaquín Arrieta recoge en “*el libro de sentar las partidas de los bautismos conferidos a los Españoles*” los apellidos de los habitantes de la cabecera parroquial entre los más numerosos y los que aún se mantienen en el pueblo se menciona a las familias: Abarca, Oleas, Santillán, Naranjo, Gallegos. Vivir en el pueblo les permitió a éstas familias relacionarse directamente con los indígenas de San Luis, se autoproclamaron autoridades del mismo durante varias generaciones.

En 1830, cuando Ecuador se constituyó como república independiente, la situación agraria de privilegios para los terratenientes locales no varió, es decir, con la independencia no cambio la situación de tenencia de la tierra. Apenas en el año de 1908, en el apogeo de la revolución Alfarista, se dicta la ley de beneficencia, conocida como la Ley de “Manos Muertas”. “En la estructura agraria del Ecuador, ésta ley vendría a constituirse “en el primer intento desde el Estado por producir cambios en la estructura agraria; afectando en este caso, a los latifundios de las órdenes religiosas” (Brassel, Ruiz y Zapatta, 2008:17).

Después de la parcelación de la hacienda Pantus las familias tradicionales del pueblo adquirieron sus tierras incluido Llallas Llacta, al entrevistar al hombre más longevo²⁹ de la parroquia de 99 años, reconoció que los primeros habitantes de San Luis eran de Llallas:

Las primeras familias vivían en Llallas al oriente de San Luis, allí se encontraban los Asquis, Morocho, Guzmanes, Sagba, Usca, Ausay, son los originarios de aquí (ICP005, 2015, entrevista).

Recuerda que cuando él era niño en los Llallas no había hacienda “eran tierras en las cuales solo trabajaban los sanlueños, la propiedad estaba bien dividida no había latifundios” (ICP005, 2015, entrevista).

²⁹ Aseguró ser descendiente de un marqués de origen europeo- español.

Para mantener un mayor control de las tierras y de sus peones indígenas, los terratenientes directamente vigilaban el desempeño de sus trabajadores; esta aparente cercanía les permitió acceder a los relatos y experiencias de los indígenas quienes les contaban su relación con las entidades del sitio.

El mundo espiritual indígena se activaba frente al “patrón” cuando por casualidad mientras estaba bajo vigilancia labrando la tierra brotaba una pieza cerámica; Si por casualidad éste se interesaba le pedía que busque a mayor profundidad , si no le interesaba al terrateniente el peón continuaba con su trabajo agrícola.

En la actualidad, al preguntar por las historias y leyendas de Llallas Llacta en la cabecera parroquial noto una reproducción de las ya contadas en la Inmaculada, mencionan que fueron ellos quienes les compartieron:

Llallas es un nombre antiguo que va hasta el camino de Licto, había la leyenda decía mi papá, que en el tiempo de los Incas, Llallas era un puerto de enlace con Licán, todo eso por medio de señas, es una elevación pequeña eso que llamaban Llallas y eso va hasta el camino de Licto. Padre loma es junto a Llallas; en cuanto a las leyendas un peón que tenía y que decía que venía de la Inmaculada, se había quedado chumadito dormido cerca del paso del cerro y que lo que vio en el sueño se hizo realidad porque él había visto un lindo palacio de joyas sobre el cerro (ICP007, 2015, entrevista)

Desde los mestizos del pueblo también se hace referencia a los Incas y a los antiguos pueblos, no se niega que ellos fueron los primeros en habitar San Luis:

La primera fundación de la parroquia de San Luis fue en los Llallas y Aguisacte; esos fueron los asentamientos indígenas de la parroquia San Luis, que probablemente vinieron de la parte sur de la ciudad (ICP006, 2015, entrevista).

En relación a los vestigios encontrados uno de los interlocutores menciona:

Se dice que Atahualpa no era visto sino raras veces. Era el soberano que comía sobre las manos de sus princesas. Cuando venía del sur del imperio en el lugar de San Luis Pata hacia su tambo y en el mismo lugar cavaba un hueco o florero para depositar todos los desperdicios que suscitaban en esta permanencia esto se demuestra con los hallazgos arqueológicos encontrados (ICP006, 2015, entrevista)

Es visible que los textos del padre Juan de Velasco lograron influenciar notablemente en la persona que entregó esta información, lo cual se demostró al momento que el interlocutor mencionó a Atahualpa reiterando que era un rey impecable en su higiene personal, y asegura que “los vestigios arqueológicos encontrados en Llallas son producto de las visitas del rey Atahualpa al antiguo territorio de San Luis” (ICP004, 2015, entrevista):

Quando yo tenía siete u ocho años escuchaba que sacaban de los terrenos de Llallas objetos de barro , unas ollitas pequeñas, platos de barro, como los sanlueños cultivaban ahí decían que cuando estaban arando éste se hundía y sacaban lo que llaman purunpachas, y claro todo eso era de la “gente primitiva” pues! (ICP007, 2015, entrevista)

Los más ancianos de la cabecera parroquial ponían muy poca atención a los objetos encontrados por sus peones; como lo menciona un interlocutor en el párrafo anterior eso era de la “gente primitiva” el interés surge solamente cuando se difunde la hipótesis de que Atahualpa transitaba por ahí con sus riquezas.

Mi papá hace unos años trajo a unos señores que conocían como se debe cavar, dijo que solo encontraron el florero, capaz que si se encontraba el tesoro se hubiera hecho más rico de lo que ya era (ICP004, 2015, entrevista).

La excavación no era una tarea que estaban dispuestos a realizar los blanco mestizos que habitaban en la cabecera parroquial, pues la búsqueda de restos arqueológicos lo dejaban a los especialistas reconocidos de la provincia³⁰, a quienes contrataban en la lógica de que la ardua tarea llegue a un final exitoso; de acuerdo a una entrevista con Enrique Escobar, hijo del mayor coleccionista de la provincia de Chimborazo, mencionó que al detectar un sitio y durante el proceso de excavación ellos no tenían la costumbre de realizar ningún tipo de ritual; “todas esas creencias son mentiras, no existe nada”, al parecer los pobladores blanco mestizos de San Luis se valían de los “especialistas” para detectar específicamente oro, sin ningún tipo de relacionamiento hacia el lugar y a los objetos encontrados; los rituales, ceremonias, espíritus y demás entidades, como lo mencionan se reducen a simples mitos y creencias “indígenas”,

³⁰ De acuerdo a muchos de los relatos, el coleccionista Escobar de Cajabamba era a quién contrataban para excavar y lo reconocían como uno de los tantos compradores de objetos arqueológico en San Luis.

contraponiéndose a los significados y simbologías de los indígenas, quienes están seguros y reconocen la presencia del espíritu guardián que cuida cada sitio de excavación o donde se ubica una huaca:

Una vez me visitó un señor de Ambato cuando yo era profesor del Instituto educativo de San Luis dijo que quería cavar en el instituto, y yo estuve en el proceso; el sistema de buscar era de la siguiente manera: iban con unas varas como punzando la tierra y todo dependía si en algún punto se enterraba casi la mitad empezamos a cavar y cavar; metro, metro y medio y lo que encontramos habían sido el florero³¹ enterrado (ICP006, 2015, entrevista)

A un interlocutor después de su relato le pregunté si conserva alguna pieza de cerámica, y me respondió ¡No tienen valor, son barro!

La verdad es que yo me empecé a interesar un poquito cuando me visitó un amigo historiador y me dijo fíjate aquí hay bastante cerámica, cráneos y utensilios diferentes, me conversó que cada veinte, cincuenta metros la gente se iba enterrando de acuerdo a su cultura y sus tradiciones cuando eran viejitos dicen que les enterraban sentados, y como creían que había otra vida les ponían comida de acuerdo a su posición económica. (ICP004, 2015, entrevista)

La principal intención de indígenas y mestizos del sector es encontrar objetos de oro, la prudencia que se mantiene en torno al tema de hallazgos de objetos metálicos, de oro o plata es aún más reservada, casi nadie comenta sobre este tipo de hallazgos, son pocos quienes aceptan que terceros, sin mencionar nombres, encontraron este tipo de tesoros como los llaman.

Una vez regando en las tierras del señor, se abrió un tremendo huaquearon y empezamos a cavar sacamos algunas purunpachas y un tupo³² de metal, de que material también sería; pero el señor me dijo que yo me quede con las purunpachas y que él se lleva el tupo (ISLL004, 2015, entrevista)

Comentan que los habitantes del pueblo se favorecían de los objetos metálicos que encontraban los indígenas; la descripción anterior es tan solo un relato de los tantos casos en los cuales en la repartición de los objetos encontrados, los metales siempre se

³¹ De acuerdo al interlocutor el florero son los desperdicios de Atahualpa y de sus sirvientes.

³² El tupo es un sujetador de la bayeta que cubre la blusa en la vestimenta de las mujeres indígenas de las comunidades de San Luis, aún es usado generalmente por las ancianas.

llevaban los “señores del pueblo”; los reclamaban como parte de sus pertenencias, pues recordemos que los indígenas son quienes en épocas pasadas y hasta la actualidad continúan trabajando las tierras de algunos herederos de los antiguos terratenientes, en calidad de peones o como partidarios, es probable que esa sea la explicación más directa del porque se resguarda las experiencias de hallazgos metálicos.

El sentido mágico y las tantas historias contadas por los comuneros indígenas a los señores del pueblo son tomadas como relatos inciertos, quitándole valor a tales creencias:

A las seis de la tarde decían ¡cuidado! te coge el aire, ¡cuidado! te pegue el cerro pero solamente es la creencia, ¡Yo le deje a mi hija durmiendo bajo un capulí y nunca paso nada! ¡Mentiras puras! Dos indígenas que tenían terrenos a lado del nuestro a los que les decíamos el pitiojos y el tortillas que tenían unos terrenitos a lado unos 200m, 300m tenían ¡así no más! ellos contaban que había tesoros de oro ahí, pero nunca vi, también decían que había una gallina con infinidad de pollitos, y que salía el diablo y más y ¡no pues! ¡Lo que sí existe son los avivatos (vividores)! (ICP004, 2015, entrevista)

En la actualidad aún se observa la desvalorización en relación a los sentidos y significaciones del mundo indígena, prevalece un sentimiento de superioridad proveniente desde los blancos mestizos del pueblo hacia los indígenas de las comunidades, apoderarse del espacio y hacer uso de sus componentes no es, ni ha sido en el pasado un problema para las familias tradicionales del pueblo

Según el padre Pio Torres para el año 1950:

Don Antonio Santillán compra una hacienda con cerros de materia prima para la cal y tal vez para cemento. Su cal es de primera elaborado en hornos a la moderna y abastece no solo a Riobamba sino a toda la provincia y más allá (Torres, 1951: 51)

Este es el primer registro en el cual ya se manifiesta la destrucción de los cerros existentes en el sector por un habitante del pueblo, la extracción de materiales para la construcción se popularizó tanto en la provincia que incluso en la actualidad se continúa con esta práctica, con el único afán de generar ingresos económicos.

Con cierta nostalgia varios de los propietarios indígenas de Llallas Llacta recuerdan los antiguos cerros de igual importancia que el Padre Loma, para ellos las

lomas nunca representaron desperdicio del espacio de producción, pues en ellas también sembraban e incluso afirman que la producción era mejor y abundante.

Los terrenos de las lomas eran productivos, pero a veces ya dejan botadas no les siembra, ahora que están sacando material en los últimos tiempos (ISLL006, 2015, entrevista)

Al plantear la pregunta a los interlocutores de la cabecera parroquial si consideran a San Luis un sitio arqueológico respondieron:

No aquí no ha sido, más bien en Punín. Ahí sí bastante, ¡el Puninoide por ejemplo! (ICP008, 2015, entrevista)

Una segunda respuesta mencionó:

No, tal vez lo fue en el pasado, el pueblo tiene cosas más bonitas como sus tradiciones religiosos y hermandades que puede interesar a los turistas (ICP006, 2015, entrevista)

A propósito de ésta segunda respuesta mientras recorría Llallas Llacta, me acerqué a varios de los propietarios indígenas para conversar sobre el lugar, sin notar que me observaba un “señor del pueblo”, cuando tuvo la oportunidad se me acercó y me dijo:

Verá señorita, yo le voy acompañar a que converse con el presidente de la Junta parroquial es mi sobrino, él tiene libros del pueblo de San Luis cuando fue la fundación española porque así va a las fuentes, ¡eso resalte en su tesis! las tradiciones europeas que aún se mantiene en el pueblo, ¡nosotros somos descendientes de ellos! No vaya a estar preguntando a la gente de aquí, ellos no saben nada, ¡aquí lo propio no es lo indígena! (ICP009, 2015, entrevista)

A pesar que en la cabecera parroquial prevalece un discurso profundamente religioso de respeto e igualdad entre blancos- mestizos e indígenas en la práctica se evidencia que aquello dista mucho de ser verdad, la discriminación racial y sentimientos de superioridad son visibles en expresiones como las señaladas en el párrafo anterior.

Esta situación se pudo apreciar con mayor profundidad cuando pregunté por el acto que había realizado doña Ana María Guacho en Doña loma, intentando tener una panorámica de como ellos asumen este tipo de celebraciones, la respuesta de las actuales autoridades fue que nunca han tenido buenas relaciones con Ana María, que

desde que llegó a San Luis. “Lo que ella hace en la loma, es sólo para ganar protagonismo y seguir sacando dinero en nombre de los indígenas” (ICP009, 2015, entrevista)

Durante el recorrido de campo sobre las lomas se pudo notar que el Instituto Geográfico Militar colocó hitos geográficos en las tres lomas más representativas, probablemente este puede ser uno de los motivos por el cuál padre loma y Doña loma se mantienen intactas.

Los pobladores de la cabecera parroquial no se identifican con Llallas Llacta, ni lo ven como parte de su pasado, o lugar de sus ancestros ; para ellos este es un lugar de producción que les genera ingresos, al sitio lo relacionan directamente con los indígenas de las comunidades, muy poco interés se muestra por rescatar y revalorizar los restos arqueológicos existentes en el lugar; En su imaginario quizá creen que un sitio arqueológico debe ser monumental, legitimado por el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural³³; a pesar del vasto conocimiento que tienen del sitio.

Los encargados de conservar el material cultural parecen ser los propietarios indígenas quiénes desde hace varias generaciones se relacionan, trabajan y mantienen vivas las entidades espirituales de Llallas Llacta, lo veneran, lo respetan, lo temen, producen sus tierras, y quizá en sus adentros y para sí mismos; continúan replicando rituales, pidiendo a los espíritus guardianes abundante producción, aumento de los animales, lluvia y protección del sitio de los foráneos que constantemente se han apoderado del lugar de sus ancestros, y en repetidas ocasiones, recreando estrategias de sobrevivencia, de solidaridad, reciprocidad y resistencia han logrado que Llallas Llacta vuelva a sus manos

³³ De acuerdo a la base de datos del INPC en sus registros no se registra ningún tipo de acercamiento desde las autoridades o pobladores que soliciten una prospección o denuncia de destrucción en San Luis.

CAPÍTULO IV RELACIONES INTERÉTNICAS EN LA PARROQUIA SAN LUIS

Desde las ciencias sociales resulta complicado establecer indicadores que identifiquen a los grupos sociales indígenas y mestizos, aún más con la influencia de una cultura global que complejiza los esfuerzos de diversidad planteados para el contexto ecuatoriano por las organizaciones indígenas desde los años noventa. La aceptación del “otro” en términos de respeto ha sido un proceso intrincado, el origen colonial de la república del Ecuador ha dejado marcas profundas en los mestizos e indígenas, marcas que se sujetaron en el ejercicio de la dominación y del poder coercitivo durante siglos mantenidos en una memoria colectiva que ha superado estas taras sociales en discurso y no en la real práctica de convivencia entre los distintos grupos étnicos del país.

Los problemas de la división entre mestizos e indígenas son más evidentes cuando examinamos cada una de estas categorías con detenimiento y descubrimos que más allá de estas imágenes simplistas no reflejan la complejidad de los grupos humanos a los que pretenden describir (Navarrete, 2004: 15).

Sin embargo, para el presente estudio necesito definir “objetivamente” categorías de diferenciación entre blanco- mestizos e indígenas que compartan el territorio de San Luis y específicamente de Llallas Llacta

Para ello retomo los esfuerzos de Navarrete por agrupar a la diversidad de mestizos (de diverso origen étnico) de un territorio: “Se puede proponer que en la actualidad el principal elemento que unifica a los muy diversos grupos de mestizos es la diferencia que sienten con los indígenas (Navarrete, 2004:17), los mestizos a pesar de tener una vida campesina ligada a la producción agrícola de la tierra continuamente durante las conversaciones enfatizan su diferencia con los “otros” : los indígenas.

Aunque la palabra indio haya sido utilizada para designar más o menos a los mismos grupos humanos desde la llegada de los españoles hasta el presente, su funcionamiento como categoría étnica ha cambiado conforme han cambiado las relaciones interétnicas entre españoles e indios y luego entre mestizos e indios. (Navarrete, 2014: 34)

Quienes habitaban en el centro poblado, pese a ser también campesinos mestizos se referían a los que viven en las comunidades como los “indios”; en los últimos tiempos

ha reducido la forma despectiva al referirse a este grupo social, en épocas anteriores era común que comerciantes, dueños de tiendas de abastos, chicheros, y demás mestizos que vivían en el centro parroquial usaran términos peyorativos, discriminatorios, despectivos

A pesar de que se servían de estos para que desempeñen tareas de sirvientas (para las mujeres) y peones (para el caso de los hombres). Los hacendados usaron mecanismos nada legales, para lograr atarles a cumplir estos compromisos. Bajo estos códigos establecidos y que regían la vida de estos actores sociales, es lógico que quienes se encontraban en desigualdad de condiciones busquen mecanismos, recreen estrategias, inventen soluciones, para de alguna manera sortear estas situaciones a las que estaban sometidos por los dominadores desde el periodo colonial.

Los indígenas desarrollaron diversas estrategias, que les permitiría desde una mirada dominante occidentalista ser un ciudadano más, los indígenas decidieron tomar el camino del blanqueamiento para adquirir el estatus de mestizo utilizaron entre otras prácticas, los contactos con los compadres del pueblo como una estrategia que les permitió ir subiendo en la escala piramidal clasista social, al tiempo que podía acceder a un salario, un oficio o ser reconocido como artesano, lo que ante su comunidad era muestra de que estaba en proceso de blanqueamiento o ya era un mestizo, es decir se le consideraba como tal.

La historia de nuestro país, como la historia universal es traducida en términos de resaltar y exaltar todo lo que tienen que ver con lo blanco, ellos son los patriotas, los nobles constructores de la nación; todo lo que concierne a otros grupos especialmente los indígenas, su participación en los acontecimientos de la misma, es omitido, borrado, no existió. En algunos casos, cuando por casualidad se descubre su huella en pequeños rastros de su actuación, es difícil interpretarla, sabiendo que la misma estaba expuesta a la lectura realizada por “otros” por lo tanto entonces lo que podemos tener es una historia minimizada en cuanto a la presencia de los “otros”

El gran problema que se plantea en tales análisis históricos no es ya el de saber por qué vías han podido establecerse las continuidades, de qué manera un solo y mismo designio ha podido mantenerse y constituir para tantos espíritus diferentes y sucesivos, un horizonte único, qué modo de acción y qué sostén implica el juego de las transmisiones, de las reanudaciones de los olvidos y de las repeticiones, como el origen puede extender su ámbito mucho más

allá de sí mismos y hasta ese acabamiento que jamás se da; el problema no es ya de la tradición y del rastro, sino del recorte y del límite (Foucault, 2001; 7)

Para definir a los grupos indígenas, utilizo la categorización planteada por Burgos, quién propone:

Debería considerarse al indígena como aquel que vive en la comunidad indígena, no solo de acuerdo a su cultura, sino en función de las relaciones sociales o étnicas en la que está involucrado, estos en conjunto dependen de un pueblo mestizo central [...] En lo cultural [...] constituyen otro grupo étnico, cultural y socialmente discriminado por los mestizos y en tal sentido están relacionados con ellos (Burgos, 1970:201).

Las relaciones entre los dos grupos étnicos en San Luis se enmarcan en la resistencia que se ejerció y aún se ejerce desde los indígenas y la dominación simbólica que mantienen los blanco- mestizos sobre los “otros”.

Por ello, la historia y la memoria social han sido y siguen siendo un campo de lucha entre quienes detentan y se disputan el dominio y orientación de la sociedad. Desde los sectores hegemónicos, se construyen versiones del pasado coherentes para la legitimación y perpetuar su dominación y sus proyectos; a su vez las fuerzas políticas y sociales que se les oponen, que les disputan el poder o buscan generar otras alternativas, también procuran producir lecturas del pasado acordes con sus luchas, proyectos y utopías” (Torres, 2004: 198).

En el capítulo anterior pudimos apreciar como en líneas paralelas se proyecta la memoria de cada actor quien expande sus recuerdos en secuencia que beneficia y respalda su identidad. Los testimonios dependiendo de quién los narra y como se identifica; pueden servir para justificar las desviaciones, atropellos actos de violencia, de poder, dominación, ultraje, crímenes, prácticas que pretenden invisibilizarse a través del recuento de acciones políticas, destinadas a consolidar el Estado “civilizado”, Los indígenas además de ser mano de obra disponible para cumplir los objetivos de desarrollo de los herederos de los conquistadores, que resaltan su ascendencia noble sustentada en su apellido, pretendiendo que este hecho los diferencia y coloca sobre los otros “los indios”; quienes en su memoria convocan su identidad, y otros valores culturales, herramienta clave componente esencial para la resistencia, como respuesta al

control y poder ejercido por los blancos sobre sus vidas a lo largo del tiempo y que perdura hasta hoy.

Pero ellos, los oprimidos y excluidos, no solo tienen su palabra, sino que albergan también en los apartados sitios en que se refugian, la palabra, esa palabra que la civilización occidental está destruyendo. Tienen, sí, la palabra, aunque no se les dé la oportunidad de desplegarla, o se la recoja con malos métodos, que no dan cuenta de su belleza profunda, de toda su carga de verdad (Moya 2009 p. 13)

Relaciones interétnicas históricas

Las relaciones desiguales de poder se remonta a la conquista, a partir de allí quien asume el control y poder en todo los aspectos son los blancos, desde entonces todo lo relacionado a lo nativo es rechazado y calificado de empírico, desde este mismo momento se establece una batalla frontal muy desigual entre estos dos bandos pertenecientes o identificados como blancos e indígenas

Los sectores llamados dominantes herederos implacables de los conquistadores en el afán de mantener su hegemonía, poder y control sobre los indígenas, han puesto en escena a través del tiempo una serie de estrategias, como respuesta a ella los oprimidos en su afán contestatario recrean un sin número de acciones de resistencia “Reinventan tradiciones, identidades e identificaciones colectivas en torno a sus experiencias y a las luchas sociales que protagonizan (Torres 2004, p.199).

El sitio en el cual se desarrolla este estudio no se vio libre de estas situaciones, es un espacio donde blancos mestizos e indígenas libraron y libran su propia batalla, misma que narrada por cada uno de estos actores sociales adquiere tintes matizados de realidad, donde todos tienen rostro, no solo las élites sino también los excluidos que buscan ser reconocidos.

Los archivos históricos que mencionan en escasas líneas a San Luis indican la presencia del Kuraka Bueste para 1540 cacique principal del pueblo de San Luis en tiempos anteriores a la conquista incásica, su continuidad como administrador del territorio y la de sus generaciones siguientes dependió del apoyo que éste y sus descendientes ofrecieron a los conquistadores borbónicos. Traemos a la memoria a este cacique

porque como ya lo mencionamos y resaltamos es uno de los que prevalece y mantienen sus privilegios, Este personaje que permanece escurridizo perdido en la historia oficial, nos permite visibilizar que la resistencia de los indígenas nace a la par de la dominación se instala el momento mismo en que se sienten desplazados, acumulando a través del tiempo las más diversas, creativas, e inusitadas formas, que constituyen hoy el catálogo amplio de la historia de resistencia y que permanece en la memoria de este pueblo. Entonces las estrategias que usa le permite atribuirse favores de los conquistadores; claro que esto estaba determinado por la lealtad que mostrase, siendo eficiente en el cobro de los impuestos y la autoridad ejercida para la eficiencia en el desempeño de los trabajos que debían cumplir sus llactayos. Quizá los acuerdos logrados con sus subalternos estaban dados porque preferían someterse a una autoridad propia a la que identificaban como igual, con quien pudieran hacer arreglos, y recrear estrategias para sortear situaciones dentro de sus códigos y simbologías al margen de los blancos invasores. A más de que estar organizados dentro de un cacicazgo, les permitía acceder a tierras comunales, aunque les sujetaba a obligaciones fuertes como la de trabajar para las mitas. A este y otros caciques a simple vista se le puede ver como personajes oportunistas, vendidos, traidores de su pueblo, pero si afinamos nuestros sentidos y nos remitimos a la época con toda su dinámica política económica y social, y analizamos las relaciones de poder y control absoluto de parte de los conquistadores hacia los pueblos originarios, vemos, que él se transforma en un referente clave del pueblo indígena, este personaje es capaz de echar mano de herramientas y estrategias de sobrevivencia de resistencia, tales como acomodar el discurso con los códigos que querían escuchar los dominadores, aprende a jugar en la cancha trazada por ellos, en el intento de que por medio de los arreglos que logre su cacique con los blancos o mediante estrategias propias y creativas recreadas junto a su pueblo, puedan obtener al menos algún beneficio.

Los caciques en aquella época estuvieron al frente de levantamientos, sublevaciones, reclamos, intercediendo por sus llactayos, protestando por el cobro de impuestos; y sin duda como lo dicen los documentos tuvieron discrepancias entre caciques especialmente con los foráneos en el intento de mantener su estatus, y por lograr beneficios para su grupo.

La permanencia de sus herederos como regidores de los pueblos indígenas de San Luis es discutida entre los historiadores al identificar a los sucesores de Bueste para 1780 antes de la reforma de Bernardo Darquea como caciques *llactayos* del pueblo de Licto, invitando a suponer que el pueblo de San Luis probablemente se encontraba supeditado a otro pueblo, situación que explicaría la dificultad por encontrar en archivos históricos el origen del pueblo San Luis Rey de Francia.

Otro postulado sugiere que para finales del siglo XVIII se reubicó a los descendientes del cacique *llactayo*³⁴ como kurakas del cercano pueblo de Licto, conjetura que explicaría la presencia de caciquez foráneos en el territorio del pueblo de San Luis desde 1642, como lo menciona Aquiles Pérez. La presencia y reclamos provenientes de los indígenas foráneos desató las primeras manifestaciones de protesta hacia las autoridades hispánicas de San Luis,

Durante los días 7 y 8 de Marzo de 1764 se opera un gran levantamiento de los indios de Riobamba, Cajabamba, Calpi, San Luis y Licán (Moreno, 1976: 106).

Los caciques foráneos encabezaron sublevaciones y otras acciones en contra de los opresores, y es que en la colonia durante un corto periodo de tiempo ser forastero representaba ciertos beneficios y oportunidades negadas a los indígenas *llactayos* quienes en algunos casos apoyaban al régimen colonial y la imposición de nuevas leyes a los indios foráneos, ya que así se reduciría la carga de trabajo y tributación que abrumaban a los indígenas originarios

Los *llactayos* debían pagar tanto tributos como cumplir con la mita, a cambio de lo cual recibían tierras comunales [...] En cambio, 'los forasteros' pagaban un tributo, generalmente menor, no hacían mita y no tenían derecho a tierras comunales, situación que causó enormes conflictos y debates en el siglo XVIII" (Coronel, 2015: 93).

El paso del sistema obrajero al hacendatario provocó cambios profundos en relación a la administración y tributación de indios foráneos y *llactayos*, la excesiva presión a los caciques foráneos desde las autoridades locales desencadenó considerables

³⁴ Rosario Coronel menciona: "generalmente se clasificaban en "Llactayos los originales del lugar y forasteros de antigua y nueva data incluyendo a los descendientes foráneos, muchos de los cuales estaban radicados largos años en un territorio" (Coronel, 2015: 93).

sublevaciones desde 1730 hasta 1803 en la Audiencia de Quito descritas por Segundo Moreno Yáñez,

En 1797 se denuncia a Mateo Gadbai alcalde del anejo Ainche de San Luis como cabecilla del levantamiento en contra de Aduanas. Estuvieron a punto de botar el puente porque alcanzaron a destruir cuatro vigas (Ulloa, 2009: 150).

Las insurrecciones tenían como principal intención evitar la participación en la mita a cambio de tierras comunales, los censos y el aumento tributario. (Coronel, 2015: 99-108). Para calmar las rebeliones se propuso en 1780 redistribuir a los indígenas bajo el mando de un limitado número de caciques, eso se tradujo a que las reformas borbónicas y las nuevas distribuciones a cargo de Darquea estaban dirigidas a reducir un gran porcentaje de los cacicazgos adjudicando a los indígenas forasteros al control de caciques originarios.

De acuerdo a los registros históricos en el corregimiento de Riobamba la producción obrajera decayó fortaleciendo el sistema hacendatario; para el caso específico de San Luis esa transformación sistémica no produjo un mayor cambio pues desde el año 1600 se tiene constancia que varias haciendas ocupaban el extenso territorio de San Luis, éstas fueron propiedad de la iglesia, de renombrados personajes españoles que no residían en el pueblo y de un tercer grupo de latifundistas (con menor poder económico que los anteriores) quienes mantuvieron el poder del pueblo por residir en el mismo.

La forma de poder local y la dominación hacia los indígenas se ejerció directamente desde una estructura integrada por la iglesia quien exige las contribuciones que durante años tuvieron que ofrendar en forma de diezmos; desde los capataces de los opulentos hacendados y desde los blancos que residían en el pueblo, la dominación hacia los indígenas durante este periodo fue de carácter coercitivo a pesar de las figuras indígenas intercesoras (caciques) que se manifestaban. A pesar de las denuncias la sujeción violenta hacia los indígenas se ejercía libremente:

En 1771 Alejo Pajima, principal mandón de San Luis intercede por Querrela de Mateo y Lorenzo Buñay quienes denuncian por agresión a Francisco Paredes administrador de la hacienda Sacte” (Ulloa, 2009: 150)

Las irregularidades en el arrendamiento y venta de las tierras comunales fueron otro factor de abuso predominantes en San Luis³⁵, mediante evasivas y presiones hacia los indígenas se concedían las tierras fácilmente a los arrendatarios mestizos e indígenas foráneos “quienes usando el poder, las relaciones con el Cabildo y con el corregidor, terminaban comprándolas por la vía del remate a precios irrisorios” (Coronel, 2015:179)

Las varias denuncias y levantamientos indígenas en San Luis rebelan la inconformidad ante la autoridad desde épocas tempranas, los indígenas mediante la utilización de diversos mecanismos buscaron la emancipación o un cambio radical del sistema opresor que se extendió hasta inicios del siglo XX

Si la independencia y el nacimiento de la república dio alguna esperanza a los indígenas para cambiar la situación a la que estaban sometidos, fue una vana y etérea ilusión, nada alteró las condiciones en que vivían, la diferencia fue que ellos junto con las tierras pasaron de las manos de los patrones chapetones a las manos de los nuevos patrones criollos, quienes si obtuvieron bienes y toda la libertad para explotar y disponer de la vida de los indígenas, “durante el período postcolonial temprano los campesinos andinos ocuparon una posición ambigua: de una parte, sujetos miserables y, de otra, ciudadanos libres que pagaban impuestos” (Prieto, 2004: 25). Las nuevas élites estaban lejos de perder su control local, poder político y económico se posicionaron “otros” opresores: los emancipadores que apoyaron la liberación de España.

En la naciente republica los criollos asumen el papel de nuevos gamonales amparados del discurso liberal. “Los grupos dominantes pusieron en marcha intrincadas tácticas de gobierno que abrieron y cerraron diferentes derechos a los indígenas y a los grupos raciales mezclados, siempre bajo la urgente consigna de civilizarlos” (Prieto, 2004: 24). Bajo este pensamiento civilizatorio, donde las inequidades e injusticias, dominación y subordinación se ejercieron bajo el amparo de la constitucionalidad, desató rupturas que con el paso del tiempo desencadenó en brechas difíciles de ser cerradas rebelando sentimientos contrapuestos entre los dominados y los dominadores

El pensamiento dominante de la época hacia los indígenas llegó a Latinoamérica desde los conquistadores occidentales, exclusivamente por el centralismo y supremacía que los occidentales acreditaban a su civilización, su papel fundamental en las colonias

³⁵ “En 1790 los indios de las parcialidades de San Luis acusaron al cacique Pablo Duchimachay Sagñay de arrendar las tierras de comunidad de Tunssi y Guaslán con permiso del corregidor, para luego sacarlas a remate y favorecer a varios particulares” (Coronel, 2015:179).

conquistadas era conducir a los originarios habitantes hacia ese mundo moderno ordenado sin importar las afectaciones. Las discusiones predominantes al iniciar la conquista fueron si los indígenas eran sujetos o no, si tenían alma o no, preguntas que justificarían las acciones de opresión.

Durante la colonia se naturalizó la disgregación racial y la distribución de cada una de estas bajo una estructura piramidal que además era clasista de la cual los indígenas ocuparían la base. Los imaginarios de supremacía transportados desde occidente desembocaron en discursos y prácticas racistas de dominación coercitiva durante siglos y de dominación simbólica en la actualidad. Sin reducir importancia la lucha, los logros y las reivindicaciones indígenas durante los últimos 50 años en la actualidad no se logró un cambio sustancial del pensamiento dominante trasladado a los mestizos y aquellos que aún se auto identifican como blanco- mestizos, situación que permanece con mayor fuerza en espacios territoriales “tradicionalistas” como es el caso de las parroquias.

Relatos vivos

Las tierras productivas de San Luis desde su fundación se repartieron entre las elites del corregimiento de Riobamba y las familias apoderadas que residieron en el centro poblado, los anejos indígenas originarios de la zona se distribuyeron para el trabajo en las haciendas y quintas de éstas familias dominantes, al independizarse de España la situación de los indígenas no mejoró a pesar de su participación en los enfrentamientos por la liberación de la colonia; las haciendas y quintas se mantuvieron en San Luis hasta inicios del siglo XX, eso significaría que los indígenas mantuvieron una relación de dependencia con quiénes ejercían poder sobre ellos hasta tiempos muy recientes.

Los indígenas de la Inmaculada y los blanco-mestizos de la cabecera parroquial rememoran las historias que sus antecesores les contaban sobre la vida en la hacienda, en efecto los recuerdos se contraponen, los indígenas relatan los abusos a los cuales sus *antiguos* fueron sometidos y antagónicamente los blanco-mestizos del pueblo con nostalgia narran su opulencia perdida.

Aquiles Pérez al analizar los topónimos de San Luis enlista en su texto a dieciséis haciendas y siete quintas en toda la extensión parroquial, el autor no especifica

el año en las cuáles éstas se conformaron y hasta cuando se establecieron, evidentemente no es la intención de su análisis Sin embargo proporciona un número que me conduce a plantear ciertas preguntas: ¿Qué extensión territorial ocupaban?, ¿Quiénes fueron sus propietarios? ¿Hasta qué época funcionaron?; respuestas que sin duda alguna requerirían de un estudio paralelo al ya trabajado, pero ¿Cuál es mi intención al mencionar las haciendas de San Luis? Llallas Llacta es la razón, el sitio simbólico ancestral indígena fue parte de la hacienda Pantus propiedad a finales del siglo XVIII de Joseph Larrea.



Fuente: Archivo del Municipio de Riobamba (Mapa topográfico Haciendas de Chimborazo “Ley del 11 de Abril de 1928”: Extensión de la hacienda Pantus)

Hacienda en el cual indígenas y blanco mestizos se relacionaron desde tiempos coloniales bajo lógicas de dominación y subordinación, los indígenas quiénes trabajaron las tierras del sector las Llallas fueron parte de las parcialidades originales de San Luis y de otros pueblos cercanos, sus descendientes quiénes también estuvieron sujetos a la hacienda fueron protagonistas de reclamos y levantamientos en contra de los mandones. Los reclamos e inconformidades se visualizarían hace apenas 70 años atrás en el territorio cuando se consolida la comunidad Pantus que luego cambiaria de nombre a la Inmaculada.

Los hacendados quitaban las prendas de vestir cuando la gente se negaba ir a trabajar, no les dejaban ni ir a *chalar*³⁶. Les hacía que trabajen por todo, hasta por la hierba que regalan, (o sea la mala hierba). Así mismo era con el agua, éste señor Santillán ya tenía un espacio o puesto como ya comprado ahí en el río Chibunga y decía ¡cuidado! que esto es del patrón Wenceslao y teníamos que seguir buscando otro lugarcito, ¡huy Dios mío si el encontraba a una mujer lavando en ese lugar!, ¡mandaba queriendo pegar! Teníamos que trabajar obligados si queríamos coger el agua (ICI003, 2015, entrevista).

Las tierras de la hacienda Pantus se liberan del terrateniente después de 1930, la presencia de nuevas quintas en terrenos que fueron parte de la histórica hacienda señalan que esta se parceló y vendió antes de la primera reforma agraria acreditándose extensiones considerables de tierra los blanco- mestizos del pueblo quienes fueron los únicos con posibilidades económicas de adquirirlas.

Aquí lo que había era patrones de cuatro o cinco cuadras, compraban el trabajo o daban el huasipungo por trabajar, eran como chulqueros porque el patrón le daba la plata pero solo para terrenos y para trago, para nada más, y nos cobraba con trabajo exagerado. Eso sí unos abusos, eso era siempre, si no se acababa la tarea que decía, tenía que volver al día siguiente, a la persona mayor les daban la chicha, les hacían emborrachar, en cambio al joven que no le gustaba la chicha tenía que regresar al día siguiente para terminar la tarea, eran groseros (ICI003, 2015, entrevista).

Con las reducidas tierras que lograron comprar los indígenas (ex peones de la hacienda) nació la comunidad Pantus, la limitada adquisición no permitió la producción familiar obligando a los indígenas a continuar dependiendo del trabajo agrícola en tierras de los blanco mestizos del pueblo, la inequidad prevaleció a pesar de que el territorio atravesó una reconfiguración con la desaparición de la hacienda, los blanco mestizos del pueblo extendieron la estructura dominante tradicional al adquirir las quintas en las cuales los indígenas libres comunitarios continuarían trabajando para ellos a cambio de compensaciones irrisorias

El hecho de adquirir tierras aunque de poca extensión quizá les significó una forma callada de lucha por ir recuperando espacios que les fue arrebatado, quizá en

³⁶ Después de la cosecha en las tierras del hacendado, éste les permitía en ciertas ocasiones buscar los sobrantes de la producción, a esta actividad se le conocía como *la chala*, quienes acostumbraban hacer la chala eran indígenas que no tenían tierra y prestaban su trabajo en la cosecha a cambio de los sobrantes de la misma.

ese momento fue un acto de insubordinación. ¿Cuál sería la reacción de los blanco mestizos de la zona el momento en que los primeros indígenas compraron las tierras?, desde su lógica, como lo tomarían e interpretarían esta situación, me imagino que debe haber sido tema de discusión y preocupación de la élite de ese entonces.

Fue un problema fuerte cuando se creó la comunidad, si cuando quisimos dar tierras para el colegio, los señores de San Luis se apropiaron, supuestamente decían que eran dueños y ¡no han sido!, y por esa persona que nos peleamos ya no querían saber nada de nosotros los del pueblo, era un señor Villacís le amenazó de muerte al Ausay que era el primer presidente de la comunidad, ¡huy!, Diosito era un miedo verle al patrón (ICI005, 2015, entrevista).

Continuando con el tema de etnicidad, la relación entre indígenas y blanco mestizos se tejió bajo un contexto nacional en el cual el país se regía por los mismos terratenientes quiénes al igual que los blancos mestizos de San Luis usufrutuaban a costa del trabajo campesino.

Con la llegada de monseñor Leonidas Proaño a Chimborazo en los años cincuenta y toma conciencia de la real situación de desigualdad a la que se encontraban sometidos los indígenas. Se interesó en la situación de los campesinos de Pantus enviando representantes de su misma línea de pensamiento a la comunidad, un grupo de hermanas *Lauritas* arribaron en los años sesenta fomentando espacios de discusión que planteaba un cambio profundo a las condiciones de explotación que sometían a un gran porcentaje del campesinado, parte del trabajo desempeñado por estas hermanas fue capacitar a los pobladores en distintos oficios como artesanos y zapateros, oficios que contribuirían a su ingreso económico familiar.

Con la presencia de las religiosas en Pantus se propuso cambiar el nombre de la comuna rebautizándola como la Inmaculada pensando en que de una vez por todas debían eliminar cualquier tipo de vínculo con la antigua hacienda:

Siempre hubo problemas entre los patrones y los de la Inmaculada. En los setenta, si nosotros íbamos a jugar futbol allá en el pueblo nos decían estos verdugos, longos, estos runas, ¡los que no hacen ni un favor!, nosotros éramos los resabiados, éramos ya más independientes más les querían a los de Corazón de Jesús y los de la Libertad porque eran los que trabajan para las haciendas de los de San Luis (ICI004, 2015, entrevista).

Es posible que la presencia de Monseñor Proaño en la vida de estos actores, fue un determinante para acelerar el proceso que ya había empezado con la compra de tierras, de ir adquiriendo voluntad, y fuerza para ser contestatarios ante las injusticias, infringidas por los blanco mestizos, para ser independientes, e intentar recrear relaciones de poder con tintes menos violentos menos dominantes, El hecho de ir a jugar fútbol en el pueblo puede ir adquiriendo significados, de ocupación de espacios que antes eran exclusivos de los blanco mestizos, tomas simbólicas, sin perder de vista que estarán expuestos a los insultos de los del pueblo, que se sienten con el derecho de continuar discriminándolos humillando a los otros, que se atreven a llegar al pueblo a ocupar sus canchas

Paralela a la organización que se iba fortaleciendo en la Inmaculada, los terratenientes quienes en ese entonces aún mantenían un considerable poder económico y autoritario sobre las comunidades de San Luis, se vincularon con el centro agrícola de Riobamba buscando fortalecerse con la intención de truncar los aires de protesta protagonizados por los indígenas en los años setenta. Las estrategias organizativas que cada una de los grupos étnicos optaron evidenció como estas dos fuerzas antagónicas estuvieron en constante disputa no solo del territorio si no del control social, político y económico de la parroquia, desacuerdos que desencadenaron en una ruptura simbólica entre la Inmaculada y la cabecera parroquial originada a partir del fortalecimiento organizativo indígena y el surgimiento de importantes cuadros políticos en la comunidad que llegaron a la dirigencia provincial del movimiento indígena de Chimborazo, dirigentes como Gonzalo Sagba, Luis Ausay, Silverio Gamarra, Antonio Usca se destacaron por la fuerza con la que se confrontaron con las autoridades parroquiales recibiendo de su parte constantes amenazas de muerte y un sin número de afrentas en contra de sus familias.

Una nación, una raza, un pueblo, una cultura", etcétera, ha sido algo más que una consigna de la propaganda nacionalista. En esta lucha, las minorías han llevado casi siempre la peor parte y, cuando no han sido asimiladas o erradicadas, se han visto obligadas a recurrir a una oposición y a una unidad todavía más estrecha. (Barth, 1976: 178)

De acuerdo a los testimonios se plantea que la Inmaculada por su ubicación fue un lugar estratégico para convocar a varias comunidades provenientes de la misma parroquia y

de las aldeañas como: Chambo, Licto, Punín y Cacha. Pero estos encuentros de acuerdo a los relatos de los pobladores fueron anteriores a la llegada de las “Lauritas”. En los años cuarenta visitó la comunidad Carlos Guevara Moreno, representante de la Acción Revolucionaria Nacionalista Ecuatoriana (ARNE), con la intención de convocar e integrar a los campesinos a formar parte de su ideología política, se resalta su presencia en la Inmaculada antes del rumbo católico que tomaría después la organización:

Los abuelos contaban que venían las otras comunidades, que incluso para la caída de Velasco Ibarra se juntaban aquí, porque inclusive Guevara Moreno que era de Licto y que venía acá mismo hacer algo, a reunirse con la gente aquí (ICI003, 2015, entrevista).

Una vez difundida la influencia de Proaño en la Inmaculada, la comunidad se estableció como un centro de formación que invitaba a los indígenas a participar en un análisis de la realidad social y economía en la que vivían a la luz del evangelio propia de la teología de la liberación, por lo tanto es probable que muchos dirigentes de varias organizaciones, regionales y provinciales pasaran por el sector en procesos de formación, capacitación y toma de conciencia

Es a partir de estos emblemas que se toma conciencia y se le da un contenido político al hecho de pertenecer o sentirse parte de un grupo particular, la conciencia étnica llevada a la práctica, es decir la etnicidad (Bartolomé citado en Merino y Saez, 2007:1).

Cada grupo étnico defiende sus propios intereses, juntan sus esfuerzos para empujar proyectos que los beneficie a cada uno, solo que la lucha es desigual e inequitativa, por lo que se visualiza a este sector como un espacio de disputas continuas entre el grupo que domina y el que se resiste, acrecentando en cada uno sentimientos de resentimientos, impotencia, ira, y en otros miedo, temor, angustia de perder la posición que han logrado.

Cabe recalcar que las protestas en la Inmaculada no significaron el uso de la fuerza o la toma simbólica del pueblo para desplazar a las autoridades locales.

Las inconformidades se dirigieron a cortar la dependencia directa que tenían los indígenas con los del pueblo por el trabajo agrícola, al negarse a trabajar con los patrones, esto provoco en los comuneros un proceso de descampesinización al limitarles

el acceso a la tierra y al agua que se encontraban acaparadas por los pequeños terratenientes:

La comunidad de Pantus, donde es ahora la Inmaculada, había gente propiamente de antes habían pocas gentes, las familias Sinaluisa, Colcha, Ausay, Tuquinga, Sagba, Asqui, Tenelema, La comunidad era pobre no había agua de regadío y es con Velasco Ibarra que llega el regadío acá, la comunidad era propiamente agrícola producía cosas secas maíz, cebada, trigo pero se daba una vez al año la producción, por la escases misma del agua no se podía” (ICI003, 2015, entrevista).

Ante esta situación buscaron otras opciones de trabajo que les permitiera subsistir, la primera fue su profesionalización como artesanos, zapateros, carpinteros, una siguiente generación se integró como trabajadores de la empresa eléctrica Riobamba que se ubicó muy cerca de la comunidad, otros optaron por incluirse en las fuerzas policiales y militares.

La llegada de la empresa eléctrica a la comunidad abriría un camino directo hacia la ciudad de Riobamba, desplegando nuevas posibilidades de trabajo a los pobladores de la Inmaculada. Los hombres se emplearon como obreros de la construcción y las mujeres como servidoras domésticas; para las recientes generaciones el salir de la comunidad hacia la ciudad de Riobamba y las descampesinización de sus padres y abuelos les ocasionó cambios identitarios provocando la ruptura definitiva de la comunidad con el pueblo para reconfigurarse como barrio de la cabecera provincial situación que aún no han logrado.

Relaciones interétnicas actuales en Llallas Llacta

Disuelta la hacienda Pantus, las tierras de Llallas Llacta fueron disputadas entre: los ex peones quiénes históricamente trabajaron en el sitio, los pobladores de la cabecera parroquial y los comuneros de La Libertad; la parcelación ocasionó una irremediable fragmentación del territorio. Los indígenas que accedieron a pequeñas parcelas en el sitio construyeron sus casas con el fin de establecerse, pero su permanencia acabó después de un fuerte oleaje de robos en los años cuarenta; la situación de inseguridad obligó a los indígenas abandonar las tierras y exponerlas a la venta una vez más para

trasladarse a un espacio cercano al centro comunal que les representara mayor seguridad.

Los constantes asaltos en Llallas Llacta no sólo afectó a los pobres productores indígenas residentes del sitio, también representó considerables pérdidas económicas a los propietarios sauleños llamando su atención para tomar acciones con la intención de parar los atracos.

Ante la situación de profunda pobreza que las familias indígenas atravesaron después de los saqueos buscaron salidas solicitando ayuda a los patrones del pueblo y a sus compadres mestizos, pero de ellos tan solo recibieron respaldos efímeros como lo relata doña María Adelaida:

Teníamos guardado la cosecha, bastante maíz, frejol, ¡todo!, pero estos han sabido andar con beta y le amarran del cuello a mi mamacita y entraron bastantísimos al cuartito, decía ¿qué hacemos?, ¿si le matamos, o le asagñamos no más? Y ahí el capitán les dijo ¿Con cuál ha de quedar esas guaguas?, tenían una costumbre de robar, se llevaban herramientas ¡todo!, picos, palas, ropa, el tiesto, ¡todo! Nos dejaron con nada, ¡tuvimos que salir a pedir!, una señora Gallegos y Oleas apoyaron muy poco con ropa, unas ollitas de barro y con eso no más, pero ¿Qué hemos de cocinar? y poner en las ollitas, ¿Qué hemos de comer?” (ISLL005, 2015, entrevista).

El factor que activó la indignación en los habitantes del pueblo fue descubrir que los cabecillas de los robos eran indígenas provenientes de comunidades de la misma parroquia aliados a indígenas de otros pueblos, tal situación era inconcebible para los sauleños porque se tradujo para los patrones en un acto de rebeldía y ante ello tenían la obligación de ejercer violentos actos de disciplinamiento y control hacia los insurgentes:

Los ladrones eran de las comunidades, el Matías Cando, un carretonero, eran gente de la Candelaria, Guaslán, La Libertad. El señor Tapia disque le ha matado al presidente (como el jefe de los ladrones porque tenía grados así como los policías) hasta que se asoma este Matías en el pueblo y le dice a don Anselmo ¡Buenos días patrón!, usted pensó que me había muerto, a mí no me pueden matar por que el que chupó es mi amigo, era compactado, decían que al compactado don Anselmo Tapia le había roto la cabeza, que le había bañado en sangre (ISLL005, 2015, entrevista).

Los pequeños terratenientes que quedaban en el pueblo aún ejercían su fuerza sobre los indígenas sin ser autoridades, a pesar de las intimidaciones los indígenas expresaron insurrección a través del robo a los patrones, las poblaciones indígenas se configuraron en lo que Abercrombie denomina culturas de resistencia clandestina (Abercrombie citado en Cervone, 1999:7) ,ante la necesidad de asegurar su supervivencia una estrategia de los indígenas sin tierras fue la organización y jerarquización de la misma para atracar las despensas de los sauleños ubicadas en Llallas Llacta.

Las tierras se deshabitaron después de los atracos pero continuó la producción agrícola. Llallas Llacta se parceló aún más, después de que los herederos de los propietarios sauleños abandonaron el pueblo vendiendo su patrimonio ofertando propiedades a ciudadanos de Riobamba, estos últimos no fueron los únicos interesados en adquirir las tierras, ya que San Luis históricamente fue atractivo para la producción agrícola atrayendo campesinos de otros cantones de la provincia.

Las relaciones entre los grupos étnicos al interior de Llallas Llacta son diversas, por un lado entre indígenas originarios con lazos de parentesco directo o simbólico aún funciona el prestamano y la donación de semillas, éstas acciones promulga la cooperación mutua entre el grupo étnico en las distintas etapas del ciclo productivo, su base grupal es la familiaridad y un equiparable nivel económico entre las familias. La reciprocidad asegura la producción de los distintos grupos familiares originales posicionándose como una estrategia de supervivencia que utilizaron las familias indígenas campesinas desde tiempos coloniales.

Pero las relaciones de reciprocidad, se evidencian y reproducen en otros aspectos de la vida de estos actores sociales: donde es necesario mostrar y exhibir ante la comunidad la prosperidad, del miembro de la familia que unge como prioste, o es el anfitrión de una fiesta, el interés de ello lograr prestigio, respeto y subir de status dentro del entorno. Todos los miembros de la familia aportan con las jochas para que el propósito se cumpla de forma satisfactoria. Esta se constituye en una estrategia de reciprocidad desarrollada por las familias del sector;

La reducción del espacio agrícola comunal y las limitaciones de acceso a la tierra que actualmente sufre la familia comunera han ido incidiendo en las relaciones sociales de producción [...] y en las formas tradicionales de reciprocidad e intercambio [...] la comunidad indígena se ha visto obligada a refuncionalizar sus

prácticas sociales, amoldándolas a las actuales circunstancias: tanto más que dichas prácticas de reciprocidad y redistribución e intercambio lejos de ser un accesorio de la tradición constituyen instancias y mecanismos sustanciales de su secular estrategia de supervivencia (Sánchez Parga, 1984: 22).

Pero ¿Qué sucede con los indígenas que han accedido a un poder económico mayor?³⁷ Las formas de relacionamiento entre indígenas en estos casos se transforman, al manejar un porcentaje superior de tierras destinadas a la producción intensiva con fines comerciales mayores, implica el contrato de peones que también resultan ser indígenas, la disparidad entre unos y otros provoca una reproducción de las formas tradicionales de relacionamiento entre el patrón y el peón, en este caso el patrón no es blanco mestizo pero tiene a su disposición a indígenas dependientes del trabajo agrícola, el nuevo patrón reproduce el sistema de producción capitalista de sacar mayor renta a la tierra a través de la explotación del trabajador. Las retribuciones por el trabajo se mantienen subvaloradas, otro aspecto es la presencia de alcohol durante la jornada agrícola, práctica que se ha extendido desde la hacienda y que era impulsada por el terrateniente para crear vínculos de dependencia con sus peones.

En este caso los jornaleros indígenas están fuera del círculo comunitario del patrón indígena, un gran porcentaje son personas que tienen pequeñas parcelas de tierra y después de trabajarlas se emplean como jornaleros agrícolas para productores mayores.

Entre mestizos las alianzas son distintas a la de los indígenas campesinos, éstas están mediadas por intereses mutuos que implican atribuirse beneficios propios, en el grupo no existe un sistema de reciprocidad como en el caso de los indígenas, los mestizos dependen de la fuerza de trabajo indígena para producir la tierra, su papel se limita a supervisar la jornada asegurándose que los peones a quienes paga cumplan con las tareas designadas, el pago por jornada agrícola diaria en Llallas Llacta fluctúa entre los ocho y diez dólares profundizando aún más la situación de pobreza de los trabajadores agrícolas.

³⁷ A diferencia de los comuneros de la Inmaculada, los indígenas de La Libertad y Corazón de Jesús quienes trabajaron en tierras con mayor potencial productivo obtuvieron de sus pequeñas parcelas excedentes para la comercialización, las ganancias les permitió poco a poco adquirir un mayor porcentaje de tierras productivas, una vez desplazados los terratenientes, los comuneros de las dos comunidades intensificaron su producción ocupando las plazas abandonadas de los anteriores terratenientes.

Otro mecanismo con el cual aún ejercen poder los mestizos es la siembra al partido a pesar de su ilegalidad. Los sauleños mestizos no trabajan la tierra y tampoco cuentan con los recursos económicos para contratar a los peones suficientes, recurren a otros acuerdos con los indígenas, en los cuales el patrón y el trabajador deben aportar para la producción. El patrón ofrece la tierra, los agroquímicos y las semillas; el indígena por su parte entrega la fuerza de trabajo bajo la intención de repartir la ganancia entre los aportadores.

Lo evidente en el acuerdo es que siempre se inclina a favor del propietario de la tierra aún más si es mestizo; al momento de repartir las ganancias el propietario de la tierra asume la actitud del déspota hacendado para dejar en desventaja al trabajador:

En un terreno al partido, el dueño es el que se lleva más , y algunos que no tiene dicen bueno deme no más y hasta ahora siguen explotando, ¡eso va de largo, ya no se puede cortar!, Aquí en Llallas siete personas son partidarios, por ejemplo don Alejandro Oleas tiene dos partidarios, el Mancero también, y así más!, ¡siguen explotando!, los dueños del terreno por ejemplo dice: esto hemos hecho, como sea confunden y dicen toma esto es lo tuyo se coge lo mínimo. Por ejemplo si se coge 100 dólares, los 60 se coge el dueño y 20, 20 para cada partidario o sea de dos (ISLL004, 2015, entrevista).

El mestizo sauleño ha construido un imaginario de sí mismo distinto a la imagen percibida por los indígenas, como grupo resaltan la antigüedad de sus apellidos en la parroquia y cómo estos fueron clasificados en los libros parroquiales dentro del grupo de familias blancas españolas, surgen emociones en los relatos el recordar la opulencia de sus antecesores, se identifican a sí mismos como gente bondadosa y considerada con sus peones:

Muy pocos huasipungos hubieron aquí, la gente era más caritativa, más humana en relación de Guamote, de Alausí, de Chunchi, de Palmira, Columbe, nunca hubo levantamientos en contra del pueblo, pero allá me imagino que hubieron levantamientos porque eran grandes las haciendas y eran fuertemente maltratados por los hacendados, aquí eran quintas sectorizadas, aquí si tenían sus pagos (ISP006, 2015, entrevista)

La explotación evidentemente para los habitantes mestizos del pueblo se naturalizó, los desprecios, abusos, comentarios segregacionistas, las bajas retribuciones y la captación

de recursos naturales a favor del grupo dominador se “normalizó”, sustentadas en una estructura de dominación y subordinación ejercida e impuesta por los residentes de la cabecera parroquial:

Aquí habían los *esclavos* pero no eran maltratados, por ejemplo si comía el patrón le brindaba de las guanllas y eran tan agradecidos que incluso en las fiestas religiosas hacían un simulacro de los patrones, los del pueblo ponían a disposición de los peones las tiendas de ropa, las chichas, la sal, el azúcar. Para el 5 de Agosto bajan por ahí por el río y cuando llegaban venían con unos pelos grandotes, les cogían y les botaban rapando a cambio de eso les quitaba un sombrero, un atuendo o algo y compraban los pundos de chicha, compraban reales, ¡todo una fiesta! después iban contentos chumaditos chumaditos (ICP004, 2015, entrevista).

Aún se piensa que todas las obligaciones que se les impuso a los indígenas no fueron agresivas o símbolos de maltrato, para el mestizo la fiesta en el pueblo era un privilegio que se les daba a los indígenas, fue permitirles ser protagonistas de la fiesta por contados días.

Decían los abuelos que les negaban el paso, no daban acceso a la gente del campo y el único acceso que tenían acá a la cabecera parroquial era siguiendo el lecho del río de la quebrada seca, ¡eran bien jodidos!, tenían que cruzar la quebrada para venir hasta acá y por eso había tantos casos de gente muerta, también de los chumados se iban en los ríos más o menos en los años setenta u ochenta, [...] y también para subir a Licto debían ir por el borde del río, no nos dejaban ni utilizar el paso (ICP008, 2015, entrevista)

Con el trascurso de los años los mestizos fueron perdiendo su poder económico, y en un único periodo el político, se ven afectados a partir de las exigencias que plantean las organizaciones campesinas, esto significó para los mestizos la pérdida de la fuerza de trabajo, el fenómeno los condujo a vender la tierra y reducir la producción agrícola.

Pero los indígenas continuaron con la producción agrícola; con el tiempo y la adquisición de nuevas tierras se intensificó la producción.

La producción permanente en diversos pisos ecológicos les representó mejoras en su economía familiar alcanzando en contados casos el poder económico que tradicionalmente se concentraba en los blanco-mestizos del pueblo.

El rechazo hacia los indígenas desde los mestizos se reforzó cuando perdieron su poder económico, a falta de ejercer dominación a través de la venta de fuerza de trabajo

como fue en tiempos hacendatarios; Los blanco mestizos optaron como estrategia ejercer una dominación de tipo simbólica hacia los indígenas “en tiempos de crisis económica como la actual, los mestizos recurren a la discriminación étnica como una estrategia para mantener a la competencia alejada” (Lentz, 2000: 226) por ejemplo, en los ritos fúnebres de la parroquia

Todavía sigo escuchando que por ahí se trata a la gente mestiza de patrón y eso ¡no está bien!, lo escucho casi seguido, pero ¿quiénes son los que llaman patrones a los del pueblo?, ahora los patrones máximo tendrán su casa, quiénes les llaman patrones son gente que ya surgió, incluso que le acaba de llamar patrón tienen más recursos en su lugar de trabajo que en su propia tierra”. (ICP010, 2015, entrevista).

Los del pueblo entierran a sus muertos en la noche, el acto ritual cuenta con la participación de las hermandades religiosas, a diferencia de los mestizos los indígenas entierran a sus muertos en la mañana acompañados de la comunidad; la presencia de las hermandades es exclusiva para los ritos fúnebres de las personas del pueblo.

Otra forma de ejercer poder simbólico es en la forma en la que se distribuyen los blanco mestizos del pueblo e indígenas al interior de la iglesia. Las familias tradicionales ocupan los primeros asientos de la iglesia, esta práctica es asumida por todos que en su costumbrismo nadie intenta romper con la antigua tradición.

Algunos mestizos libremente manifiestan lo molesto que les resulta relacionarse con los indígenas, no se preocupan si se ofenden o no con sus comentarios insultantes que se declaran cuando se creen afectados por los “otros”:

Un señor está averiguando, para comprar terrenos en la Llallas, y un señor está vendiendo un terreno frente al mío, yo me aseguro que sea gente blanca, no es por nada pero yo no quiero a ningún indio junto a mis tierras, esos son unos sucios (ICI009, 2015, entrevista).

Al interior de las relaciones familiares se reniega a un miembro en el caso de que este establezca relaciones afectivas con una mujer u hombre indígena, para la familia es considerado como un acto de desprestigio familiar y vergüenza

Un sobrino se casó con una indígena, ¡pura indígena!, ella siguió la universidad, cambió el vestuario pero la vagancia nunca culminó,

yo mantengo mis distancias, no les censuro (ICI007, 2015, entrevista).

Existe una clasificación entre el grupo mestizo del pueblo, creen conocer el origen de cada persona con apellido tradicional, afirman quién es un legítimo descendiente de los Santillán, Oleas, Abarca, Villacís mencionan que en el pueblo también habitan indígenas que tomaron el apellido del patrón para el cual trabajaban y que así heredaron el apellido a sus hijos, pero ante sus ojos son ilegítimos.

Volver la mirada a Llalla Llacta sitio que guarda en sus entrañas acontecimientos, situaciones, vividas por sus antiguos habitantes, que se hacen visibles en los restos arqueológicos encontrados, y que afloran en los relatos, de quienes mantienen un vínculo especial, ellos sin proponérselo tomando la posta de sus antepasados se han constituido en guardianes directos del lugar, conviven con las entidades y espíritus de este espacio, lo conservan, lo cuidan, reproducen rituales, ceremonias, lo respetan, y hasta le temen. Lo consideran su patrimonio, por toda la representatividad, significado y simbología que guarda, porque en tiempos pasados acogió a los suyos, y muchos de ellos descansan en su seno Lejos del reconocimiento institucional, lejos de ser visto como un objeto de colección y de la lectura que los mestizos del pueblo tengan del lugar. “El patrimonio en el seno de nuestras viejas sociedades latinas es el legado del padre que recibimos en herencia y que nosotros transmitimos a su vez en aras de la continuidad del linaje” (Prats, 1997:2)

Como se anota en las diversas descripciones Llallas Llacta es un punto de encuentro étnico, por un lado los mestizos manejan discursos de convivencia y respeto, pero en la práctica las relaciones interétnicas acarrearán profundos resentimientos, los mestizos por su parte buscan extender el dominio hacia los indígenas reinventando formas separatistas entre los grupos étnicos.

Mama Ana María Guacho, una *yachak* en Llallas Llacta

Ana María Guacho es una mujer indígena proveniente de la parroquia San Juan de la provincia de Chimborazo, al igual que sus padres desde niña se integró al trabajo en una hacienda de su parroquia de origen.

En sus siguientes años se involucró y participó con varias organizaciones indígenas de la provincia y de impacto nacional, desde la lucha por el rescate de los valores culturales indígenas (ISLL003, 2015, entrevista), Ana María Guacho reconoció en sí misma el *don* de curar

Yo me dije , no pues ¡yo sé curar! y debo recuperar a todos los abuelos que les decían brujos y brujas no eran brujos ni nada, más bien son yachaks³⁸ y debemos retomar, es así que en el ochenta y siete junto con otros compañeros creamos la dirección de la salud intercultural [...] y así empecé a recuperar entre los valores culturales, la espiritualidad andina; dentro de la espiritualidad andina el rescate de los lugares sagrados que han sabido tener nuestro abuelos que ha sido un signo de fortalecimiento para recuperar los lugares y donde nuestro abuelos hacían los diferentes raymis. (ISLL003, 2015, entrevista)

En el año ochenta y siete con un grupo de yachaks, formaron la fundación Guamán Poma, para constituir físicamente la fundación compraron un lote de terreno en Llallas Llacta con la intención de implementar un hospital alternativo, ya en el territorio y mediante las conversaciones con quienes serían sus nuevos vecinos notaron que Llallas Llacta era un sitio con especial significado para los moradores, la compra del pequeño lote incluía una loma a la que años después mama Ana María llamaría: “Doña Loma”. Al fraccionarse la fundación Guamán Poma, mama Ana María adquirió el lote de Llallas y es a partir de su compra que nacen sus esfuerzos por proteger el sitio mediante la ritualización

Pero, ¿Qué sucede cuando una mujer indígena reivindicada y además foránea, resimboliza y activa el sitio?

Para Ana María, Llallas Llacta es un sitio arqueológico de los ancestros indígenas que debe ser protegido

La loma es la loma sagrada, que ha sido la doña loma y el marido es el padre loma, pero la gente no valora, ¡no sabe lo que existe aquí!, a través de las lomas sagradas aquí existe un lugar turístico arqueológico porque aquí hay demasiadas arqueologías enterradas, ¡que no sabe nadie!, nuestra historia está por delante, que tenemos que conocer, tenemos que escavar y fortalecer nosotros (ISLL003, 2015, entrevista).

³⁸ Sabio, conocedor

Reitera que los pobladores oriundos de la parroquia en general (indígenas y mestizos) desconocen el potencial arqueológico y turístico que tiene, sin embargo a criterio de la investigadora mama Ana María no retomó el conocimiento propio y las distintas formas de identificarse que mantienen los indígenas de la Inmaculada con Llallas Llacta, desconocer los códigos simbólicos del sitio y trasladar unos nuevos a Llallas Llacta le provocó un rechazo constante desde los indígenas y mestizos de San Luis hacia su imagen política

Los indígenas indican que mama Ana María no conoce del lugar, la juzgan por restarle significado a *la mujer del padre loma (entrevista)*. Desde que inició con las prácticas rituales en el sitio mama Ana María indicó que su loma sería la nueva doña loma y no la que desde tiempos inmemoriales era reconocida por los comuneros de la Inmaculada

La Ana María Guacho roba el nombre, no es esa la doña loma, cuando compra la maría guacho dice ¡Aquí es la doña loma! Esa loma no es la mujer de Padre Loma (ISLL009, 2015, entrevista)

La primera manifestación de protesta fue por cambiar el nombre del segundo sitio simbólico más representativo del lugar, y también por los rituales que ella indica haber iniciado en Llallas Llacta

Antes de la Guacho se hacían rituales y esas cosas y hasta ahora aquí se hacen limpias y todo eso, los antiguos han sabido cantar, bailar hacer tipos chizas han sabido hacer aquí eso. (ISLL004, 2015, entrevista)

Apropiarse del sitio le ha significado enfrentamientos con mestizos e indígenas de San Luis, desde su llegada a Llallas Llacta sus vecinos indígenas han atentado en contra de sus sembríos agrícolas y forestales incinerándolos en variadas ocasiones, rechazan su permanencia en el sitio evadiendo los turnos del agua de regadío que a mama Ana María le corresponde

Por otro lado los mestizos la deslegitima como real representante de organizaciones indígenas, su presencia en San Luis se ha manifestado en continuos reclamos hacia las autoridades parroquiales por los pocos beneficios que éstos generan a las comunidades.

Ana María Guacho es una mentirosa, una aprovechadora; esta quiso quitarme el agua de aquí de la cabecera parroquial de San Luis, luche muy fuerte para dar a todos estos barrios (ICP004, 2015, entrevista)

Otro comentario hacia mama Ana María:

A ella le eligieron como mama shalba, sería de ir allá para verificar lo que dice que tiene, la señora no es de aquí es de San Juan, la señora busca protagonismo, por acá nadie le quiere no tenemos buenos recuerdos, a mí me sorprendió que llegó acá como profesora y después en primera plana del universo como curandera (ICP008, 2015, entrevista)

En busca de apoyo para visibilizar y proteger Llallas Llacta mama Ana María invitó a las autoridades provinciales para ser partícipes de un acto ritual en Doña Loma con la intención de buscar financiamiento y promover la investigación arqueológica en el sitio, el evento molestó profundamente a las autoridades locales por dos razones: la primera por no haber sido notificados del evento y la segunda por pensar que mama Ana María está engañando a las autoridades locales al mencionarles que en Llallas Llacta existe un sitio arqueológico, la reacción de las autoridades locales fue la de asumir una actitud de rechazo hacia las propuestas de mama Ana María, pero no sólo aquellas de protección del sitio, también aquellas que impulsan a posicionar a un representante indígena como autoridades en la parroquia.

Mama Ana María Guacho fue representante de la coordinadora política de la mujer de Chimborazo hasta finales de Junio del presente año, durante varias conversaciones mantenidas con la yachak mencionó lo molesto que fue para ella enfrentarse a las autoridades de la cabecera cantonal y parroquial pues reitera que “el racismo y el machismo no se ha superado hasta los actuales días” (ISLL003, 2015, entrevista)

CONCLUSIONES

Durante el proceso investigativo surgieron varios hallazgos que efectivamente ayudaron a responder las preguntas planteadas en torno al sitio Llallas Llacta a través de un análisis histórico de documentación y de memoria con interlocutores del sitio, de la comunidad y de la cabecera parroquial seleccionados como portadores de memoria y autoidentificados como indígenas y mestizos, se construyó el documento bajo la propuesta de trabajar con tres categorías teóricas que guíen la investigación: memoria, patrimonio y etnicidad, categorías que permitieron describir Llallas Llacta para visibilizar los diversos significados y sentidos que genera el sitio a los pobladores indígenas de la comunidad la Inmaculada y a los mestizos de la cabecera parroquial que interactúan sobre éste espacio “arqueológico” simbólico.

Como una primera conclusión en relación al primer capítulo de carácter teórico. Es esencial insistir que la zona de estudio con sus caracteres en general fue la pieza clave para el desarrollo de la investigación, Llallas Llacta desde la mirada de la investigadora recoge varios elementos de la categoría de análisis principal LA MEMORIA , primero entendiendo que la memoria no es individual , es completamente colectiva y también cultural, se activa en lugares³⁹ (en este caso Llallas Llacta) que permiten la rememoración de hechos pasados que son conducidos hasta el presente y empoderados por nuevas generaciones, también se la define como el cemento de la identidad (Sourojoun, 2011: 236), tiene la capacidad de cohesionar un grupo que comparte los recuerdos y conocimientos de sus antecesores, a su vez tal y como lo menciona Pereiro fortalece las identidades y hasta en ciertos casos provoca enfrentamientos entre los grupos sociales o como es el caso de la investigación entre los grupos étnicos debido a las relaciones de sujeción históricas que en la actualidad se manifiestan en formas simbólicas.

Llallas Llacta como un sitio arqueológico y consecuentemente patrimonial

El sitio Llallas Llacta tiene data preinca y prehispánica, el lugar fue asiento de parcialidades sujetas a la confederación Puruhá, con la llegada de los incas y las

³⁹ Tal como lo plantea Nora

redistribuciones que atravesaron varios pueblos se conoce que los llallas fue un anejo con regulo, durante la conquista borbónica los pueblos indígenas de San Luis mantuvieron los cacicazgos por extensos periodos hasta cuando los hacendados reocuparon esa figura de mando. Los registros escritos de los españoles recogen los nombres de los caciques de San Luis a partir del año 1540, entre las listas se mencionan caciques llactayos (propios de la zona) y caciques caamayos; anoto la presencia de estos últimos debido a la función que cumplían como protectores de sitios sagrados o huacas, algunos historiadores como Cieza de León anotan que las lomas tuvieron un especial significado para los indígenas, por lo tanto asumo que la presencia de los ingas camayos en Llallas Llacta no es coincidental, es posible que los vestigios arqueológicos cerámicos, líticos, óseos y metalúrgicos encontrados en el sitio obedezcan a un mundo de símbolos y creencias propias de los antiguos pobladores.

Durante la visita de dos arqueólogos canadienses al sitio se identificó que las lomas de Llallas Llactas son de origen natural, sin embargo a sesenta centímetros medidos desde la cima se aprecian restos arqueológicos. Para el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador e inspirados por la ley de patrimonio vigente se manifiesta que todo objeto cultural de pueblos prehispánicos que se encuentre en el subsuelo pertenece al estado Ecuatoriano. Por lo tanto un sitio con evidente riqueza arqueológica como Llallas Llacta inmediatamente es catalogado como un sitio patrimonial sin necesidad de algún tipo de declaratoria oficial o pública, me refiero a que por sus características desde la institución el lugar es un sitio arqueológico patrimonial.

A diferencia de la Institución de patrimonio, los sauleños desconocen el carácter arqueológico que tiene Llallas Llacta, los pobladores de la cabecera parroquial restan la importancia y riqueza del material cultural contenida en el sitio, relacionan lo arqueológico con grandes construcciones monumentales o con los restos paleontológicos de la vecina parroquia Punín, para llamar su atención exigen una declaratoria oficial sobre el sitio para promover su protección, sin la oficialidad el sitio queda expuesto para la destrucción de lomas; a diferencias de los habitantes acentuados en la cabecera parroquial, comuneros indígenas de la Inmaculada relatan historias sobre las lomas, la presencia de seres míticos y sus experiencias sobrenaturales mientras trabajaban la tierra, desde la comunidad existe una propia interpretación que explica la presencia de los objetos en el sitio, para los pobladores originarios de Llallas Llacta, el

sitio tiene significaciones distintas a las declaradas por la institución de patrimonio, para los comuneros de la Inmaculada el sitio se definiría como un lugar de memoria tal como lo establece Pierre Nora.

A pesar de que la institución de patrimonio ha mantenido un acercamiento débil al territorio, este se ha mantenido durante siglos, la conservación del mismo recae en los comuneros indígenas que durante constantes pugnas con los mestizos del pueblo para adquirir tierras en Llallas Llacta han preservado las principales lomas *intocables*

Por lo tanto el sitio desde la institución es un sitio arqueológico pero desde la comunidad es un sitio de memoria con interpretaciones, significaciones y sentidos propios, el sitio *es tierra de sus ancestros, de sus antiguos*.

Llallas Llacta como un espacio que construye memoria y consecuentemente identidad, con sentidos diferenciados para los pobladores mestizos e indígenas

Para conocer las formas de identificación de cada grupo étnico en relación al sitio, indígenas y mestizos narraron su experiencia y la de sus antepasados del cual surgen relatos que evidentemente se contraponen, cada grupo desde sus identidades culturales rememoran su pasado, los relatos activan la nostalgia o la indignación, los sentimientos afloran y se manifiestan mientras se recuerda.

Desde la memoria de los comuneros indígenas Llallas Llacta fue propiedad de sus ancestros, los objetos encontrados en el sitio pertenecieron a sus antiguos, desde la comunidad se explica que los vestigios que se encuentran en la tierra es porque los *antiguos pensaban que iban a regresar*, o como lo manifestó una de las interlocutoras: “ellos se enterraban con sus reliquias así como nosotros, que también nos enterramos con nuestras cositas más importantes”, el nombre del sitio también se ha mantenido por la comunidad indígena, con el tiempo se olvidó su significado, sin embargo se ha conservado de generación en generación por más de cinco siglos. Los ancianos de la comunidad conocen los límites territoriales ancestrales del sitio, durante el recorrido y guiada por ellos entre sus relatos se destacaban dos lomas del lugar *Padre Loma* y *Doña Loma* posicionándose como los principales personajes de leyendas, seres míticos y mágicos de Llallas Llacta. Las dos lomas desde las representaciones de la cultura indígena simbolizan la dualidad y fertilidad, padre loma y doña loma siempre están relacionadas en los relatos y se manifiestan a través de formas humanas o animales a los

forasteros. Destacan seres malignos que afectan a los visitantes, mi interpretación al respecto es que al interior de la comunidad indígena se produjeron leyendas que infundan temor a los foráneos con la intención de prevenir el saqueo en la zona, pues la huaquería tuvo un boom hace 70 años y un mecanismo de defensa desde la comunidad fue la difusión de leyendas que mantengan alejados a todos quiénes desconocen de los códigos culturales de Llallas Llacta.

A pesar de la imposición católica en la comunidad la Inmaculada hace ya varios siglos, una práctica se acostumbra desde tiempos inmemoriales, cuando un comunero fallece, se acostumbra realizar una caminata desde la comunidad hasta el pueblo de San Luis, durante el recorrido se detienen al pie del padre loma, con rezos y creencias de descanso del alma, desde mi interpretación esta manifestación es otro de los simbolismos que se han mantenido en la comunidad indígena

Los pobladores blanco-mestizos del pueblo de San Luis, conocen las historias del sitio por los comuneros indígenas quienes les compartieron sus creencias, la presencia de este grupo étnico en Llallas Llacta fue como patronos de los indígenas que poco o nada se interesaron por los objetos que se encontraban en el sector, el interés surgía cuando se encontraba alguna pieza metálica mientras supervisaban el trabajo agrícola desempeñado por “sus peones”, si esto sucedía se les exigía entregar el objeto al patrón. Los pobladores de la cabecera parroquial reproducen las leyendas ya contadas por los comuneros de la Inmaculada, no niegan que ellos fueron quiénes les compartieron las historias acentuando en variadas ocasiones que son “invenciones sin sentido de los indígenas”. En relación a los vestigios del sitio asumen que pertenecieron a pueblos indígenas anteriores de gran opulencia, desvinculan todo tipo de relación que pudieran tener con los indígenas actuales con los cuales comparten el territorio. Los blanco- mestizos del pueblo no se identifican con Llallas Llacta, el sitio no es parte de su pasado ni la de sus ancestros, Llallas Llacta ha significado para ellos únicamente un sitio de producción y explotación que ha generado ingresos a sus familias desde épocas anteriores

Relaciones interétnicas en Llallas Llacta

Como ya se mencionó en páginas anteriores la parroquia San Luis, se encontraba ocupada por pueblos prehispánicos que se sujetaron a la conquista española a mediados del siglo XVI, la conquista al igual que en otros pueblos fue de carácter coercitivo y esclavista, se sometió a los pueblos originarios al trabajo excesivo bajo condiciones de maltrato y explotación favoreciendo a personajes que se apropiaron de las tierras ancestrales para la producción de obrajes en sus inicios y de hacienda posteriormente, así se fundó San Luis Rey de Francia en el año 1600, el pueblo surge con la presencia de pequeños terratenientes (con menor poder económico y político que los grandes hacendados) que desde su llegada ejercerían su poder sobre los demás habitantes del pueblo.

Alrededor del centro poblado se ubicaron haciendas y quintas de las elites del corregimiento de Riobamba, desde la llegada de los borbónicos a San Luis las tierras debido a su fertilidad se destinaron a la producción agrícola, concertando a todos los indígenas al trabajo en la hacienda de la iglesia y de los grandes y pequeños terratenientes.

La única relación que mantuvieron indígenas y patrones históricamente fue la de dominación desde los blancos y de subordinación hacia los indígenas, las prácticas de control y dominio se extendieron durante varios siglos hasta la primera reforma agraria que incitó la venta de las grandes propiedades en San Luis, a pesar de este primer intento de repartición de tierras los pequeños terratenientes de San Luis inventaron mecanismos para asegurar la dependencia de los indígenas hacia ellos, acapararon y controlaron recursos básicos para la producción agropecuaria , tales como el agua y el pasto. Las tierras que se liberaron fueron adquiridas en su mayoría por los habitantes de la cabecera parroquial quienes tenían los recursos económicos para comprarlas, ante esta situación los blanco- mestizos del pueblo mantuvieron su estatus de patrones, por lo tanto las formas de relacionamientos entre indígenas y blanco- mestizos del pueblo se mantendrían bajo razonamientos históricos clasistas y raciales.

Los pequeños pedazos de tierra que lograron comprar los peones indígenas no fueron suficientes para su economía familiar de subsistencia lo que les condujo a

mantener una relación de dependencia con los tradicionales patrones hasta décadas recientes.

La comunidad la Inmaculada rompió relaciones de dependencia con el pueblo de San Luis después de atravesar un proceso de descampesinización debido a las presiones ejercidas desde los antiguos patrones que los condujo a buscar otras formas de ingreso familiar. La llegada de Monseñor Leónidas Proaño a la comunidad y la creación de escuelas de formación en zapatería y otro tipo de oficios artesanales más la vía directa hacia la ciudad de Riobamba, les permitió buscar nuevas fuentes de trabajo liberándose de los antiguos patrones, esta ruptura hasta la actualidad no es superada por los pobladores de la cabecera parroquial quiénes juzgan a los comuneros de la Inmaculada como “ladrones, vagos o majaderos”

Finalmente anoto que romper con el orden histórico de dominación y subordinación me conduce a pensar que los grupos étnicos se encuentran en constantes tensiones, por un lado los mestizos añoran su época de opulencia y dominación, por el otro los indígenas rechazan toda manifestación de sujeción que les recuerde la situación de explotación a las que estaban sujetos, invitándome a concluir que las formas de relacionamiento se sostienen de una delgada capa de tolerancia que a la mínima presión que ejerza cualquiera de los dos grupos étnicos estallará en una manifestación violenta a causa de los profundos resentimientos que se han tejido durante siglos.

BIBLIOGRAFIA

- Adams, Abigail y James Brady (1994). "Etnografía Q'eqchi' de los ritos en cuevas: Implicaciones para la interpretación arqueológica". Disponible en <http://www.asociaciontikal.com/pdf/18.93%20-%20Adams%20y%20Brady.pdf>, visitado en Abril 13 del 2015.
- Aguirre, Boris (1990). "Religión, religiosidad y ética indígena en los Andes ecuatorianos". En *Ciencia Andina*, Luis Carrera (Comp.): 11. Quito Ecuador: Abya yala.
- Andino, Erica (2013). "Diseño de un producto agroecoturístico en la granja El sendero del Ensueño". Disertación para la obtención del título de pregrado. Escuela Superior Politécnica de Chimborazo.
- Ansaldi, Waldo y Verónica Giordano (2012). *América Latina: la construcción del Orden*. Buenos Aires: Paidós.
- Allier Montaño, Eugenia. (2008). "Los Lieux de mémoire: una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria". *Historia y Grafía*, Sin mes, 165-192.
- Assmann, Jan y Jhon Czaplicka (1995). "Cultural Memory, Identity and Civil Society". Disponible en <http://www.jstor.org/stable/488538>. Visitado 21 de del 2014 pp 17.
- Barabas, Alicia (2004). "La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico", *Alteridades* 14: 105-119.
- Barth, Frederik (1976). "Introducción". En *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales*, Barth Frederik (Comp): 9. México D. F: Fondo de cultura económica
- Bazurco, Martín (2006). *Yo soy más indio que tú. Resignificando la etnicidad exploración teórica e introducción al proceso de reconstrucción étnica en las comunas de la península de Santa Elena*, Quito: Abya Yala.
- Betancourt, Darío (2004). "Memoria individual, memoria colectiva y memoria histórica: lo secreto y lo escondido en la narración y el recuerdo". *La práctica investigativa en ciencias sociales*, Alfonso Torres y Absalón Jiménez (Comp): 125. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Burgos, Hugo (1970). *Relaciones Interétnicas en Riobamba: Dominio y Dependencia en una Región Indígena Ecuatoriana*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

- Bravo, Julián (1994). *Riobamba y nuestra señora de las nieves de Sicalpa*. Quito: Nina comunicaciones.
- Campos, Luis (2001). “Etnicidad e Iconos no Tradicionales de Representación entre los Mapuche de Santiago”. Ponencia presentada en IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.
- Candau, Joel (2001). *Antropología de la Memoria*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Cassigoli, Rossana (2007). “El mito de los orígenes: fuentes para una antropología de la memoria”, en *Historia y Grafía* 28: 143
- Cervone, Emma (1999) “Racismo y vida cotidiana: Las tácticas de la defensa étnica”. En *Ecuador Racista*, Emma Cervone y Fredy Rivera (Comp.): 137. Quito: FLACSO
- Confino, Alon (1997). “Collective Memory and cultural history: problems of method”. *American historical review* 102, http://www.jstor.org/stable/2171069?seq=1#page_scan_tab_contents (Visitada el 2 de Junio del 2015)
- Coronel Rosario (2015). *Poder local entre la colonia y la república: Riobamba 1750-1812*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Costales, Alfredo y Piedad Peñaherrera (1982). *Centuria 1534-1634*. Riobamba: Casa de la Cultura núcleo de Chimborazo.
- Costales, Alfredo y Piedad Peñaherrera (1957). *Katekil o historia cultural del campesinado del Chimborazo*. Quito: Llacta.
- Chaves, Margarita y Marta Zambrano (2009). “Desafíos a la nación multicultural: una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia”. En *Repensando los movimientos indígenas*, Carmen Martínez (Comp): 215. Quito: FLACSO, Sede Ecuador y Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Da Silva Catela, Ludmila (2006). “Antropología de la memoria y la identidad”. Disponible en <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/programas/pp.912/pp.912.pdf>, visitado el 24 de Marzo del 2015
- De Romrée, Charles (2009). “Entrevista a Pierre Nora” . *AdVersus*, VI-VII, 16-17, <http://www.adversus.org/indice/nro16-17/dossier/13VIVII-1617.pdf> (visitada el 5 de Enero del 2015)
- Diario La Prensa (1998).”Origen del hombre puruhá”. Riobamba: Editorial Diario la Prensa.

- Encalada, Karla (2012). "Racismo en la justicia ordinaria". En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Grijalva Agustín y Boaventura de Sousa Santos (Comp.): 185. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo.
- Estupiñán, Tamara (2010). "Los Sigchos, el último refugio de los Incas Quiteños". Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines. 40 (1), [http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/40\(1\)/191.pdf](http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/40(1)/191.pdf) (visitada el 12 de Junio del 2015)
- Foucault, Michel (1970). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI editores.
- Florescano, Enrique (2010). "Memoria e Historia". Disponible en <http://www.jcortazar.udg.mx/sites/default/files/Memoria%20e%20historia.pdf>, visitado el 3 de Febrero del 2015
- Gobierno autónomo descentralizado de la parroquia San Luis (2010). "Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial De la Parroquia San Luis".
- Guamán Poma, Felipe ([1615]1980). "Nueva crónica y buen gobierno". John Murra y Rolena Adorno (Comp). México D.F.: Siglo Veintiuno.
- Gareis, Iris (2007). "Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)". Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55703514>, visitado el 11 de marzo 2015.
- Guerrero, Patricio (2004). *Guía etnográfica, sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de las culturas*. Quito: Abya Yala.
- Halbwachs, Maurice (1984). *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Heller, Agnes (2003) "Memoria cultural, identidad y sociedad civil", en *Indaga* 1: 5-17.
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (2010). "Guía de Bienes Culturales del Ecuador". Disponible en <http://inpc.gob.ec/>
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajo de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Kaminker, Sergio (2012). "Reseña de Etnicidad S.A., de John L. Comaroff y Jean Comaroff, Efectos del neoliberalismo en la identidad étnica". *Identidades* 2: 89
- Mancero, Mónica (2010). "De cuenca Atenas a Cuenca patrimonio: estrategias de distinción en la construcción del estado nación". En *Transiciones y rupturas*, Felipe Burbano (Comp.): 197. Quito: Flacso, sede Ecuador.

- Moreno, Segundo (1976). *Sublevaciones indígenas en la audiencia de Quito*. Ecuador: BAS 5
- Moya, Alba (2009). *Arte Oral del Ecuador*. Quito Ecuador: Ministerio de Cultura
- Navarrete, Federico (2004). *Las relaciones interétnicas en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Noboa, Patricio (2011). Lucha de sentidos en torno a la naturaleza y la cultura: representaciones desde el turismo comunitario. Disertación doctoral. Universidad Andina Simón Bolívar
- Noreña, Cardona Sandra Yaneth; Palacio Saldarriaga, Lorena María. (2007). Arqueología: ¿patrimonio de la comunidad?.. Boletín de Antropología Universidad de Antioquia: 292-311
- Lentz, Carola (2002). “La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica”. En *Etnicidades*, Andrés Guerrero (Comp.): 201. Quito: FLACSO.
- Ontaneda, Santiago (2010). *Las antiguas sociedades precolombinas del Ecuador: Un recorrido por la sala de Arqueología del Museo Nacional*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Pazmiño, Daniel (2015). *Riobamba en la historia del Ecuador*. Riobamba
- Pérez, Aquiles (1970). *Los Puruhayes*. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Pereiro, Xavier (2003) “Apuntes de antropología y memoria “O Fiadeiro – El Filandar 15, www.bajoduero.org. Visitada el 21 de diciembre del 2014
- Pio Torres, Ángel (1951). *Monografía de San Luis Rey de Francia, población importante de la provincia de Chimborazo*. Riobamba: Nacional.
- Prats, Llorenç (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Editorial Ariel S.A
- Prieto, Mercedes, (2004). *Liberalismo y temor: imaginando a los sujetos indígena en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador y Abya-Yala.
- Campos, Luis (2002). “Etnicidad e iconos no tradicionales de representación entre los Mapuche de Santiago”. Disponible en <http://www.academica.com/iv.congreso.chileno.de.antropologia/78.pdf>, visitado el 28 de Junio del 2015
- Ricoeur, Pierre, (2003). *La memoria, la Historia y el olvido*. Madrid: Editorial Trotta.

- Rivera, Fredy (1999), “Las aristas del racismo” en Ecuador Racista, Ema Cervone y Fredy Rivera (Comp): 19. Quito: FLACSO sede Ecuador.
- Rivera, Miguel (2012), *Identidad y patrimonio arqueológico El caso de La Tolita Pampa de Oro (Ecuador)*. Quito: FLACSO sede Ecuador.
- Souroujon, Gastón. (2011), “Reflexiones en torno a la relación entre memoria, identidad e imaginación”. Andamios. Revista de Investigación Social 17: 233
- Sánchez, Parga (1984), “Estrategias de Supervivencia”. En *Estrategias de supervivencia en la comunidad Andina*, Sánchez Parga, Manuel Chiriboga, Galo Ramón, Andrés Guerrero, Durston y Crivelli (Comp.): 9. Ecuador: Centro andino de acción popular.
- Torres, Alfonso (2004). “Pasados hegemónicos, memorias colectivas e historias subalternas”. En *Estudios culturales latinoamericanos*, (Comp.): 197. Ecuador: Centro Editorial Universidad Del Rosario.
- Ulloa, Bayardo. (2009), *Caciques de Chimborazo*. Riobamba: Casa de la Cultura núcleo de Chimborazo.
- UNESCO (2003). ¿Qué es el patrimonio cultural inmaterial? Disponible en <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/01851-ES.pdf>, visitado el 22 de Marzo del 2015.
- Velasco, Juan (1789), *El reino de Quito en la América meridional*. Quito: Imprenta de gobierno Juan Campuzano
- Zapatta, Alex, Patricio Ruiz, Frank Brassel (2008). “La estructura agraria en el Ecuador: Una aproximación a su problemática y tendencias”. En *¿Reforma agraria en el Ecuador?*, Frank Brassel, Stalin Herrera y Michel Laforge (Comp). Ecuador: SIPAE

ENTREVISTAS

*Códigos y Nombres

Interlocutores Cabecera Parroquial

ICP001, 2015 – Leonardo Santillán

ICP002, 2015 – Juan Villacís

ICP003, 2015 – Mariana Santillán

ICP004, 2015- Arnulfo Oleas

ICP005, 2015- Ulpiano Santillán

ICP006, 2015- Leoncio León

ICP007, 2015- Santiago Abarca

ICP008, 2015- Pedro Tuquinga

ICP009, 2015- Ángel Santillán

ICP010, 2015- Carlos Abarca

Interlocutores Sector los Llallas

ISLL001, 2015 – Lucrecia Asqui

ISLL 002,2015 – Norma Sagba

ISLL 003,2015 – Ana María Guacho

ISLL 004,2015- Gerardo Tenelema

ISLL 005,2015- Adelaida Chafía

ISLL 006,2015- Segundo Yubaila

ISLL 007,2015- Gonzalo Guzmán

ISLL 008,2015- Cesar Asqui

ISLL 009,2015- Juan Chafía

ISLL 010,2015- Carlos Abarca

Interlocutores Comunidad la Inmaculada

ICI001- Mario Sagba

ICI002- Piedad Sinaluisa

ICI003- Salvador Usca

ICI004- Manuela Caizaguano

ICI005- Gonzalo Sagba

ANEXO 1: Línea de tiempo San Luis 1534- 2015

Periodo de expansión y ocupación Puruhá en la provincia de Chimborazo.

Invasión Borbónica exitosa, se construye la primera iglesia católica en Colta, surge la primera ciudad colonial en lo que se consideraría el territorio ecuatoriano actual

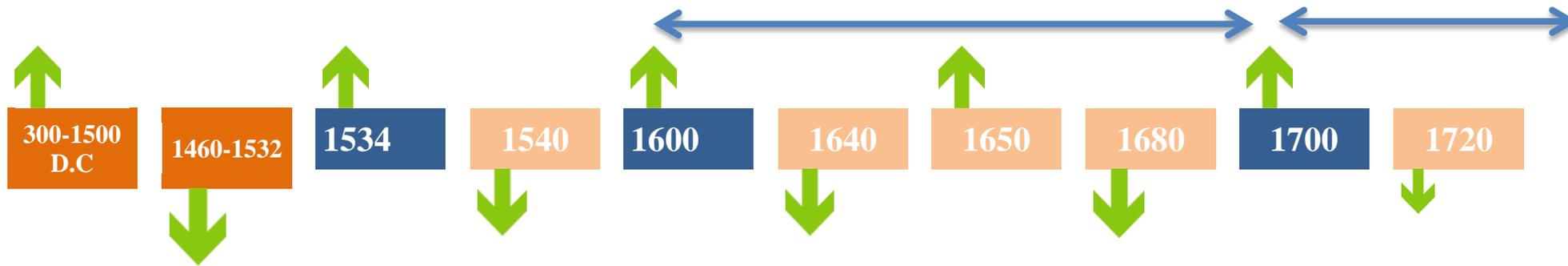
“Se estima que el pueblo de San Luis se funda en 1600” (Torres, 1951: 12)

“De acuerdo a documentos verificados en el archivo de Indias en 1650 fue párroco de San Luis un predicador de apellido Adame” (Bravo, 1994:28)

Periodo de pronunciados levantamientos indígenas en contra de la dominación española

En el siglo XVII San Luis figuraba entre las 21 poblaciones más notables del corregimiento de Riobamba, Juan de Velasco anota “El pueblo era población de gente española en el que había varios obrajes”

Para el siglo XVIII, cae el obraje y se fortalece la hacienda



Periodo de invasión y expansión Inca en el Ecuador

- 40 Años de influencia Inca en Puruhá
- 32 Años más de distribución en parcialidades, ayllus, caseríos

"Por la lectura de la cédula del gobernador Francisco Pizarro, se afirma que Bueste fue señor del Pueblo de San Luis" (Pérez, 1970: 44)
 "En 1540 Buestán fue el curaca o cacique pre-incásico en sangulí (2 ayllus) en el llano (9 ayllus)" (Ulloa, 2009: 9)

"Cacicques de San Luis: Felipe Toapanda (1642-1643) Agustín Ingaruca cacique entre (1642-1643) Gaspar Tubón, principal entre (1642-1643)" (Pérez, 1970: 45)

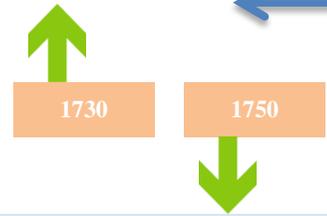
"En 1681 en el pueblo de San Luis Lázaro Pallama fue cacique de los "Indios" forasteros" (Pérez, 1970: 45)

"Marcial Latta cacique principal y gobernador de jurisdicción de la villa de Riobamba y de las parcialidades de los Ingas Caamayos y de la real corona pide protección y amparo en su cacicazgo" (Ulloa, 2009: 149) *Los ingas Caamayos protectores de las huacas del rey*

“1736 Lorenzo Lata cacique principal y gobernador (cacique del pueblo de los inga camayos)

1737 Marcial Lata, cacique principal de los indios mitimaes que residen en Chambo pleito con Clemente Inga, Lata requiere enviar mitayos que no son suyos

1736 Juan Sáenz Miranda cura del pueblo” (Ulloa, 2009: 149)

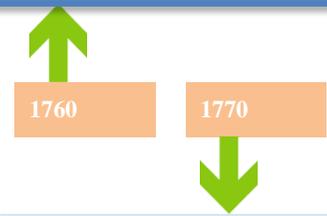


En el informe del Marqués de selva alegre, San Luis consta como parroquia en el año 1754 (Pérez, 1970 : 38) Andrés Yanguraca fue administrador de una parcialidad de San Luis en 1754 (Pérez, 1970 : 45)

Año de traslado de la primera fundación del pueblo (Oleas, 2010: 3)

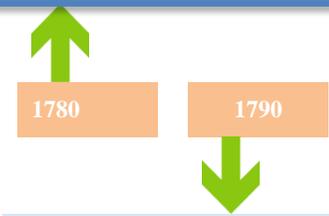
Indios forasteros en San Luis encabezan levantamientos el 7 y 8 de Marzo de 1764 (Moreno, 1976: 106)

Mayor presión hacia los caciques, se desatan frecuentes levantamientos indígenas



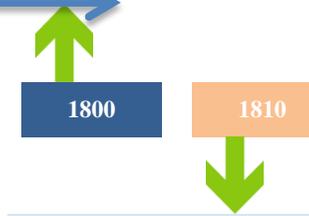
“La familia descendiente de don Josephe de Larrea es propietaria de la hacienda Pantus en 1770” (Coronel, 2015: 85) “En 1771 el P. Cicala Menciona: la población no es muy grande y está poblada en su mayoría parte de indígenas, no conoció máximo 2 familias” (Bravo, 1994: 30) “Alejo pajima principal mandón de San Luis” (Ulloa, 2009: 150) “Querella y Buñay acusa de agresión contra Francisco Paredes administrador de Sacte” (Ulloa, 2009: 150)

1786 reformas a cargo de Darquea- se re estructuran los cacicazgos



“Los indios de las parcialidades de San Luis acusan al cacique Duchimachay Sagnay arrendar tierras comunales. Indios forasteros se introducen en 3 caballerías apropiándose a su vez del agua”(Coronel, 2015:179) “En 1798, se traslada el pueblo del sitio dónde fue su primera fundación” (torres, 1951:13) “En 1796-1797 Mateo Gadbai alcalde del anejo Ainche de San Luis es el cabecilla del levantamiento en contra de las aduanas” (Ulloa, 2009:)

Rebeliones indígenas en 1803



1812- 1820 En varios relatos se menciona el abandono de muchas armas en la ciudad durante este periodo, previo a la independencia

1822- El comandante Ibarra sorprendió a los dragones de la reina y los dragones de la granada, cuyos enemigos que después de un corto tiroteo, se retiran tras la infantería realista que ocupaba el pueblo de San Luis y Santa Cruz (Oleas, 2010: 10)

Don Ulpiano (Entrevista) menciona que sus bisabuelos fundan San Luis (1826 Aprox.)



Independencia de Riobamba Arnulfo Oleas: “decían que venían a la noche a robar que después de la independencia de Riobamba se quedó botado armamento y que después de eso la gente se aprovechó de eso para robar” (Entrevista)

“De acuerdo al padrón de doctrineros se describe en 1872 que en el pueblo de San Luis habitan 503 personas en la zona de Pantus: 162, en Tiazo: 1224. La parroquia San Luis como misión política de la república nace en la asamblea constituyente el 27 de Mayo de 1878” (Oleas, 2010: 16)

En 1911. El Abuelo de don Segundo Yubaila se escondía para que no lo recluten como militar para la guerra en contra del Perú (Entrevista)

“1920 LEVANTAMIENTO INDÍGENA REGIONAL, NACE EN CHIMBORAZO. Por los bajos salarios y por la tenencia de tierra” (Pazmiño,2015:166)

En 1944 resurge con mayor fuerza la Federación Ecuatoriana de Indios

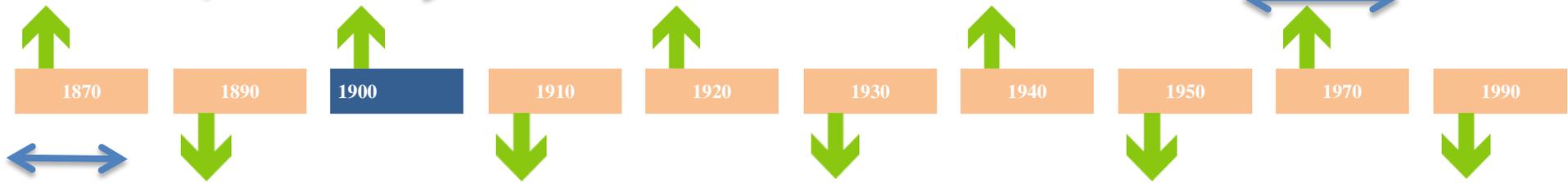
Para 1970 en San Luis se han registrado 990 mestizos y 511 Anejos indígenas (Burgos, 1970:201) -1971 Monseñor Leonidas Proaño en la Provincia de Chimborazo

“1929 Represión y muerte a los cabecillas en Cacha, Cajabamba y Calpi” (Pazmiño,2015:166)

Velasco Ibarra ocupa el poder durante varios periodos comprendidos entre 1934 a 1970

1896- 1911 Eloy Alfaro al poder, frecuentes enfrentamientos entre liberales y conservadores

1960- 1970 dos periodos de reforma agraria



1871-72 Levantamientos encabezados por Daquilema y León

El Abuelo de Don Arnulfo nace en 1890, le comparte a su nieto que cavó para extraer la caja “*Tal vez hubiéramos sido más millonarios*” (Entrevista)

A partir de 1911 ladrones atracan constantemente las reservas de granos en Llallas (época violenta en contra de quienes moraban en el sitio Llallas) los ladrones tienen rangos: ej. Capitán (Entrevista) 1915 a los abuelos de Don Gerardo les contaron que en llallas habitaba una pastora que se perdió en el padre loma (Entrevista)

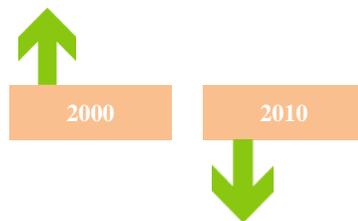
Como acontecimiento de carácter nacional en 1931 ante las sublevaciones se da paso al Primer Congreso de Organizaciones Campesinas

Para 1950 se tiene registro que Antonio Santillán adquirió una hacienda para extraer materia prima de las lomas (Bravo)

LEVANTAMIENTO INDÍGENA NACIONAL

Correa a la presidencia, reformas constitutivas “El Buen vivir” como plan de gobierno

2009 Don Gerardo Menciona:” los patrones eran mandones, aún lo son, explotaban y lo hacían mediante el trabajo, el pago era bajísimo , hasta ahora la siembra al partido se hace aquí, nosotros quienes trabajamos no ganamos casi nada” (Entrevista)



2015 Los habitantes de la comunidad la Inmaculada evitan mantener relaciones de dependencia con las autoridades del pueblo, todo tipo de trámite lo realizan directamente en la ciudad de Riobamba, las nuevas generaciones impulsan a las autoridades comunitarias legalizar la Inmaculada como un barrio de la ciudad y no como una comunidad de la parroquia San Luis