

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador  
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades  
Convocatoria 2016-2018

Tesis para obtener el título de maestría de investigación en Antropología Visual

**La defensa de *Amaru Kancha*:**

Conflictos sobre la memoria-historia del actual complejo de San Francisco  
del centro histórico de Quito - *Kitu*

Alexandra Judith Velasco Villacís

Asesora: Ana Lucía Ferraz

Lectores: Alex Schlenker y María Fernanda Troya

Quito, octubre de 2021

## **Dedicatoria**

A mi padre Diego por motivarme y guiarme en mi misión de vida.

A mi madre Silvia por su presencia y su fuerza.

A los diversos pueblos de América, *Amaruka*, *Abya Yala*; en especial a los pueblos andinos, al pueblo *Kitu*, al pueblo *Kitu Kara* por sus resistencias y por hacer otros caminos posibles.

## Epígrafe

1. El año de 1574 murió Cantuña, Indiano nativo de la ciudad de Quito; y con su muerte se declaró el gran misterio sobre los tesoros de los Incas Atahualpa y Huaynacápac, escondidos por el tirano Rumiñahui. Se había vuelto éste un problema. Constaba con certeza, que se había sepultado parte de aquellos tesoros en la ciudad, y parte en su inmediata cercanía, según hice larga relación en la Antigua Historia. No habiéndose hallado el mínimo indicio en el espacio de 40 años que se buscaban con grande solicitud, dudaban ya muchos sobre la verdad del hecho. Era Cantuña, al tiempo del saqueo y del incendio de la ciudad, muchacho de pocos años, hijo de Gualca, uno de los secuaces de Rumiñahui, a quien ayudó para sepultar los tesoros, incendiar la ciudad y retirarse a la montaña (Juan de Velasco 1977 [1789], 322).

## Tabla de contenidos

|  |           |
|--|-----------|
| Resumen.....   | IX        |
| Agradecimientos.....   | X         |
| <b>Introducción .....</b>  | <b>1</b>  |
| Metodología .....  | 4         |
| <b>Capítulo 1.....</b>   | <b>12</b> |
| <b>Perspectivas teóricas.....</b>  | <b>12</b> |
| 1.1. Los estudios de la memoria y del patrimonio .....                                     | 12        |
| 1.1.1. La relación memoria-historia .....  | 19        |
| 1.1.2. Una historia crítica.....   | 25        |
| 1.1.3. Sobre el patrimonio cultural.....   | 29        |
| 1.1.4. Estudios críticos del patrimonio .....  | 32        |
| 1.2. Memoria, representaciones y visualidad.....   | 40        |
| 1.2.1. Las imágenes como fuentes históricas e instrumentos de la memoria social ..         | 40        |
| 1.2.2. Imagen, representación e imaginarios .....  | 42        |
| 1.3. Luchas por la representación legítima .....   | 45        |
| 1.3.1. El discurso y el problema de la veridicción .....                                   | 49        |
| 1.3.2. Internet como campo de disputas .....   | 53        |
| 1.4. Los estudios decoloniales.....  | 55        |
| 1.4.1. Hacia un camino decolonial en una ciudad andina.....                                | 59        |
| 1.4.2. Interculturalidad, multiculturalismo y decolonialidad.....                          | 63        |
| 1.4.3. Hacia un camino decolonial del audiovisual.....                                     | 68        |
| <b>Capítulo 2.....</b>   | <b>71</b> |
| <b><i>Amaru Kancha</i> o el complejo de San Francisco .....</b>                            | <b>71</b> |
| 2.1. Situación actual del centro histórico de Quito – <i>Kitu</i> .....                    | 71        |
| 2.1.2. Miradas críticas hacia la gestión del centro histórico de Quito - <i>Kitu</i> ..... | 75        |
| 2.2. Sobre la memoria-historia del centro histórico de Quito - <i>Kitu</i> .....           | 78        |
| 2.3. El complejo arquitectónico de San Francisco: proceso histórico y coyuntura actual     |           |
| 86   |           |
| 2.3.1. El caso de la construcción del Metro y los hallazgos arqueológicos de la Plaza      |           |
| San Francisco .....  | 92        |
| 2.3.2. Entidades encargadas del Patrimonio .....   | 95        |

|   |            |
|---|------------|
| <b>Capítulo 3.....</b>  | <b>97</b>  |
| <b>Etnografía de algunas luchas y resistencias colectivas por el pasado indígena de la ciudad de Quito - <i>Kitu</i>.....</b> | <b>97</b>  |
| 3.1. Mi punto de partida: el colectivo <i>Kitu Milenario</i> .....  | 97         |
| 3.1.1. El colectivo <i>Kitu Milenario</i> .....   | 98         |
| 3.1.2. El caso detonante de la construcción de una estación de Metro en la plaza de San Francisco - <i>Amaru Kancha</i> ..... | 101        |
| 3.1.3. Encuentro para la organización de un <i>Inti Raymi</i> en el centro histórico de <i>Kitu</i> .....                     | 105        |
| 3.1.4. Personas del Pueblo <i>Kitu</i> y del Pueblo <i>Kitu Kara</i> .....  | 118        |
| 3.2. Conflictos de representaciones por el pasado del complejo de San Francisco o <i>Amaru Kancha</i> .....                   | 120        |
| 3.2.1. Interpretaciones de las fotografías de los vestigios arqueológicos por los funcionarios y los grupos <i>Kitu</i> ..... | 121        |
| 3.2.2. Imaginarios oficiales sobre el pasado del complejo de San Francisco .....  | 132        |
| 3.2.3. Imaginarios en pugna: la búsqueda de reconocimiento de los <i>Kitu</i> .....   | 134        |
| 3.2.4. El relato acerca de Cantuña: un imaginario popular de la construcción de la iglesia de San Francisco .....             | 139        |
| 3.3. Conflictos por las memorias e identidades en la ciudad de Quito - <i>Kitu</i> .....                                      | 149        |
| 3.3.1. Memorias oficiales: La fundación española de la ciudad de San Francisco de Quito .....                                 | 149        |
| 3.3.2. Memorias colectivas y búsquedas identitarias en una ciudad andina contemporánea .....                                  | 155        |
| 3.3.3. Encuentros y desencuentros durante la conmemoración de la fundación española de Quito - <i>Kitu</i> .....              | 161        |
| 3.3.4. Colectivos en conflicto: la reacción de un bando opuesto .....   | 166        |
| <b>Capítulo 4.....</b>  | <b>169</b> |
| <b>Reflexiones en torno a la creación del documental <i>Amaru Kancha</i> .....</b>  | <b>169</b> |
| 4.1. Proceso y contexto de producción de los materiales .....   | 169        |
| 4.2. Propuesta de montaje .....   | 170        |
| 4.3. Lenguaje .....   | 173        |
| <b>Conclusiones .....</b>   | <b>175</b> |
| <b>Lista de referencias.....</b>  | <b>186</b> |

## Lista de ilustraciones y tablas

|  |     |
|--|-----|
| Mapa 2.1: Encuesta Multipropósito ICQ-DMQ 2016.....  | 73  |
| Mapa 2.2: “Cuatripartición de la ciudad colonial de San Francisco de Quito,.....   | 81  |
| Mapa 2.3 : Placa XXXIV. Mapa de Cuzco con el contorno del puma agregado. ....  | 82  |
| Mapa 2.4: Anomalías detectadas bajo la plaza .....   | 93  |
| <br>   |     |
| Figura 2 .1: Estructura del Sistema Nacional de Cultura y Patrimonio.....  | 96  |
| <br>   |     |
| Tabla 1 : Patrón general de entrevistas.....   | 121 |
| <br>   |     |
| Imagen 1: El cuerpo de <i>Guayna Capac Ynga</i> , llevado de Quito al Cuzco para su entierro<br>.....                          | 91  |
| Imagen 2 : Encuentro en defensa del parque arqueológico y ecológico <i>Rumipamba</i> .....                                     | 100 |
| Imagen 3 : Mama Teresa Mongia ofreciendo un ritual por <i>Inti Raymi</i> en la catedral de la<br>plaza grande .....            | 101 |
| Imagen 4 : Invitación al evento difundida por Facebook .....   | 107 |
| Imagen 5 : Encuentro en el espacio <i>Chawpi</i> - Laboratorio de Creación .....   | 109 |
| Imagen 6 : Diego explicando la configuración totémica indígena precolonial del centro<br>histórico de Quito- <i>Kitu</i> ..... | 109 |
| Imagen 7 : Encuentro en el cerro <i>Itchimbía</i> en la mañana del 21 de junio del 2017 .....                                  | 111 |
| Imagen 8 : Caminata festiva en el centro histórico de Quito - <i>Kitu</i> .....  | 113 |
| Imagen 9 : Músicos/as zapateando .....   | 114 |
| Imagen 10 : Encuentro de los colectivos frente a la Catedral de la Plaza Grande .....  | 114 |
| Imagen 11 : Efectos lumínicos que se dan en la Catedral de Quito durante los solsticios<br>de junio .....                      | 115 |
| Image 12 : Salida del sol sobre el Cayambe durante los solsticios de junio .....   | 115 |
| Imagen 13 : Continuación de la caminata festiva hacia la plaza San Francisco .....   | 118 |
| Imagen 14 : Entrevista a Luis Zhunio, 2019.....  | 119 |
| Imagen 15 : Fotografía de los vestigios, bóveda cavada en la <i>cangahua</i> .....   | 122 |
| Imagen 16 : Fotografías de los vestigios, escaleras cavadas en la <i>cangahua</i> .....  | 122 |
| Imagen 17 : Protesta por los vestigios en la plaza grande .....  | 131 |
| Imagen 18 : Vista hipotética del sector del mercado aborigen de Quito,.....  | 132 |
| Imagen 19 : Maqueta de las <i>tolas</i> o pirámides de Cochasquí .....   | 136 |

|   |     |
|---|-----|
| Imagen 20 : Vista aérea del sitio de Cochasquí .....  | 137 |
| Imagen 21 : Potencial tipografía de una tola de factura <i>Kitu Kara</i> .....                        | 138 |
| Imagen 22 : Fotograma de César Cáceres .....  | 156 |
| Imagen 23 : Fotograma de Gloria Salguero.....   | 158 |
| Imagen 24 : Fotogramas de José Luis Macas .....   | 159 |
| Imagen 26 : Invitación al evento “Zapateada, Caminata, Juicio y Limpia a BenAlCazar y Pampamesa”..... | 162 |
| Imagen 27 : Kristian y Ximena presentando su obra “Indios de Piedra” .....                            | 163 |
| Imagen 28 : Toma de la plaza con zapateada y música.....  | 164 |
| Imagen 29 : Intervención con carteles sobre la estatua de Sebastián de Benalcazar .....               | 164 |
| Imagen 30 : Limpia de la plaza con “sahumerios”.....  | 165 |
| Imagen 31 : Ritual en la Plaza de San francisco - <i>Amaru Kancha</i> .....                           | 165 |
| Imagen 32 : Mi guion en diálogo con el material audiovisual.....                                      | 171 |

## **Declaración de cesión de derecho de publicación de tesis**

Yo, Alexandra Judith Velasco Villacís, autora de la tesis titulada: “La defensa de *Amaru Kancha*: Conflictos sobre la memoria-historia del actual complejo de San Francisco del centro histórico de Quito - *Kitu*”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de investigación en Antropología Visual, concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador, (CCBY-NC EC) para que esta universidad la publique en su repositorio institucional siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, octubre de 2021.



---

Alexandra Judith Velasco Villacís

## Resumen

En septiembre del 2016, algunos/as miembros del colectivo *Kitu* milenario lograron tomar fotografías y videos de unos vestigios arqueológicos que se encontraban bajo la plaza de San Francisco, en la zona de construcción de una estación para el Metro. Estas imágenes acompañaron protestas ciudadanas por la preservación de estos vestigios y también fueron difundidas por internet provocando polémicas alrededor de estos hallazgos. A partir de mi participación cercana con el colectivo, constato conflictos de interpretaciones significativos entre los grupos de defensa y algunas autoridades de la ciudad. Esta situación me lleva a plantear una tendencia a la invisibilización del pasado indígena precolonial de la ciudad de Quito y a analizar distintos procesos y mecanismos que repiten ese ocultamiento en la actualidad. También me lleva a distinguir ciertas pugnas por la memoria y la historia de la ciudad, sobre todo entre la historia oficial colonial y las reivindicaciones por una historia de los pueblos indígenas de parte de cada vez más nuevos colectivos y pueblos que luchan para que se reconozcan a los pueblos *Kitu* y *Kitu Kara*. Esta tesina también está acompañada de un video documental, resultado de la colaboración entre varios actores sociales, que retrata el conflicto entre el colectivo *Kitu Milenario* y personas afines, frente a las autoridades de la ciudad.

## **Agradecimientos**

A mi padre Diego por el apoyo constante. A mi madre Silvia por su paciencia.

A las personas de los diferentes colectivos que nos acompañamos, a las personas del colectivo *Kitu* Milenario que siguen participando y construyendo lazos de amistad y de solidaridad.

A todos los profesores y profesoras que me acompañaron en este proyecto y que orientaron mis indagaciones. A mis lectores por su atención y consejos finales. A Ana Lucía por su escucha y su guía.

A los espíritus de los/as ancestros/as que me acompañan.

Al gran *Apu Pichinchay*, a las cuatro colinas sagradas de *Kitu*: *Yavirak*, *Karmenga*, *Itchimbía*, *Wuanakauri*.

## Introducción

En plena cordillera de los Andes, a unos 2.800 metros de altura, a veinte kilómetros de la línea equinoccial y bajo las faldas del volcán *Pichincha*, se asienta una ciudad andina de misterioso pasado. Al decir de algunos relatos históricos, la ciudad de Quito fue construida sobre un asentamiento indígena suplantado por los conquistadores españoles durante el siglo XVI. En la actualidad el centro histórico es uno de los más grandes y de los más densos en cantidad de patrimonio de los centros históricos de América Latina y representa el sincretismo entre la cultura española y la indígena “ancestral” (Alcaldía del Distrito Metropolitano de Quito 2018, 10-11). El centro histórico fue declarado Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura), el 8 de septiembre de 1978.

Aunque la ciudad sea reconocida como una antigua ocupación “prehispánica”, incluso en algunas fuentes oficiales, esto no se reconoce siempre en la práctica. Hoy en día, encontramos algunos colectivos y pueblos que todavía reivindican el reconocimiento de sus presencias en la ciudad milenios antes de la época colonial. Este es el caso del colectivo *Kitu* milenario, del pueblo *Kitu* y del pueblo *Kitu Kara*. Nos encontramos ante la presencia de personas urbanas que viven fuertes procesos de auto-identificación y de búsquedas por recuperar su historia y sus prácticas culturales. Estos grupos nos muestran a través de sus acciones una tendencia a la invisibilización de la presencia indígena en la ciudad y nos ponen frente a distintos procesos que repiten este ocultamiento en la época actual.

El territorio milenario de Quito ha sido estudiado por varios investigadores. Una de las obras escritas más antiguas de la que disponemos es la historia escrita por el sacerdote jesuita Juan de Velasco quién describió largamente lo que consideraba el “Reino de Quito” cuya capital habría sido la ciudad de Quito y que después se convertiría en la segunda ciudad de importancia del imperio *Inca* a la par del *Cuzco* (Velasco 1789 citado en Jara Chávez 2012, 48). Los antropólogos Alfredo Costales y Piedad Peñaherrera de Costales también han dedicado varias obras al estudio del Quito antiguo. Peñaherrera y Costales explican que tanto en *Shilipanu*, idioma *Cayapa* hablado en 1789, como en *Chafiqui*, idioma de los *Tsáchilas*<sup>1</sup>, “la voz *Quitu* se descompone en ... “qui” ... que significa mitad o centro” y “tu” o “to” que

---

<sup>1</sup> Los *Tsáchila* son un pueblo indígena de la actual provincia de Santo Domingo del Ecuador, son llamados comúnmente “Los Colorados”.

significa tierra o territorio, por lo que, en ambos idiomas, Quito significa “tierra de la mitad” o “tierra del centro”<sup>2</sup>.

El territorio de Quito se puede considerar desde por lo menos unos 12.000 años antes de cristo. En la actual ciudad de Quito y sus alrededores, se han encontrado múltiples vestigios de asentamientos humanos. Los sitios más conocidos se encuentran sobre todo en el cerro Ilaló, donde se descubrieron asentamientos tempranos como El *Inga* (9.000 A.C.) (Pérez Arteta 2017, Costales 1992). Algunos de los sitios descubiertos son asentamientos complejos con sitios habitacionales, zonas de cultivos y cementerios. Sin embargo, todos estos sitios arqueológicos están en riesgo de desaparición debido a la modernización cada vez más acelerada de la ciudad (Jara Chávez 2012, 29-30).

El siguiente estudio se centra en un caso de descubrimiento y de destrucción de vestigios arqueológicos que ocurrió bajo el complejo arquitectónico de San Francisco, uno de los más antiguos del centro histórico, por motivo de la construcción de un transporte subterráneo, “Metro”, a partir del año 2016. A través de este caso, podemos distinguir la existencia de grupos de personas con visiones e ideas diferentes sobre el origen de la ciudad y que se encuentran actualmente en conflicto con la visión oficial del pasado.

Un colectivo que participó activamente en la defensa de estos vestigios fue el colectivo *Kitu Milenario* cuyos objetivos han sido, desde sus comienzos, divulgar el pasado indígena de la ciudad y valorar las culturas andinas. En septiembre del 2016, este colectivo generó polémica tras haber publicado, en la red social en línea *Facebook*, fotografías de aquellas estructuras arqueológicas encontradas bajo la plaza de San Francisco y que la ciudadanía desconocía. La lucha por la preservación de estos vestigios, así como los conflictos de interpretaciones que se dieron en torno a estos hallazgos, me llevaron a cartografiar las polémicas y disputas de valores, esto a su vez me llevó a distinguir ciertas pugnas por la memoria y la historia de la ciudad de Quito, sobre todo entre la historia oficial colonial y las reivindicaciones por una historia de los pueblos indígenas de parte de cada vez más nuevos colectivos y pueblos que luchan para que se reconozcan a los pueblos *Kitu* y *Kitu Kara*.

---

<sup>2</sup> Costales y Peñaherrera en la Introducción a la *Historia del Reino de Quito* de Juan de Velasco (1996 [1789]).

Los objetivos generales de este estudio fueron, en un primer momento, cartografiar los conflictos de interpretaciones que se dieron sobre la datación y la valoración de los vestigios entre grupos que se reconocen como *Kitu*, por un lado, y las autoridades por otro lado. Un segundo objetivo general fue evaluar el peso que ejerce la versión colonial de la historia de la Plaza de San Francisco y del centro histórico de Quito en la memoria y los imaginarios de los actores sociales tomados en cuenta para este estudio. Finalmente, un tercer objetivo fue elaborar un producto audiovisual que presenta los conflictos entre los grupos de defensa de los vestigios y las autoridades; y que, además, permite visibilizar los contrastes de dos mundos opuestos pero que coexisten entre otros tantos mundos yuxtapuestos de la ciudad.

Por otra parte, los objetivos específicos consistieron en recopilar y analizar discursos relativos a diferentes productos culturales (imágenes, videos, medios de comunicación, ...) realizados en distintos momentos de la plaza de San Francisco y del centro histórico. También consistieron en cartografiar ciertas disputas existentes sobre la historia indígena y la historia colonial de estos lugares. Finalmente, consistieron en evaluar el carácter colonialista del patrimonio cultural de la ciudad desde algunos discursos y prácticas de la oficialidad, en contraste con aquellos de los colectivos que se reconocen como *Kitu*.

En general, el proceso de investigación y de participación con los colectivos permitió profundizar en ciertas polémicas y conflictos de representaciones que se dan en la actualidad por la memoria y la historia del centro histórico de la ciudad. El principal conflicto en el que me terminé enfocando, está presente entre personas urbanas deseosas de reconocer su legado indígena, que se reconocen a sí mismos o a la entidad territorial en la que habitan como *Kitu o Kitu Kara*; frente a las autoridades, o ciertos sectores que promueven imaginarios coloniales de los orígenes de la ciudad e identidades mestizas homogeneizadoras y dependientes de lo hispano.

El trabajo con las imágenes fue muy importante en este estudio. En primer lugar, el colectivo *Kitu Milenario* disponía de fotografías y videos que usaron como pruebas de los vestigios que vieron en la zona de excavación del Metro. Este material audio visual fue publicado en internet y por la red social de *Facebook*, de esta manera una parte de la población se enteró de la existencia de estos vestigios, ya que no tuvieron una amplia difusión en los medios de comunicación masivos. De otra parte, las imágenes ayudaron a registrar memorias, imaginarios y representaciones de los grupos de defensa de los pueblos *Kitu* así como de

algunas autoridades de la ciudad, quienes fueron entrevistados en vista de propiciar una visión general y contrastada del tema. La información recopilada fue comparada con distintas investigaciones existentes sobre el Quito precolonial, para así entender de qué manera la versión colonial de la historia ejerce todavía un peso sobre los imaginarios e identidades quiteñas. Además, mi trabajo con las imágenes se amplió a través de la realización de un video documental que retrata el conflicto entre el colectivo *Kitu Milenario* y actores sociales afines frente a las autoridades.

Me parece importante haber recopilado ciertas memorias de los actores sociales que hemos participado en los colectivos ciudadanos de este estudio, ya que son voces de personas urbanas que reivindicamos nuestro pasado indígena y que vivimos fuertes procesos de búsquedas identitarias. Estas voces, vistas en conjunto, pueden esclarecer ciertas problemáticas sociales existentes en una ciudad andina poscolonial en la que se oculta ciertos aspectos de su historia y legados indígenas. Una problemática importante en este sentido es el tema de la (in-)visibilidad de la presencia indígena en Quito. La valoración del pasado indígena de la ciudad y de la presencia de civilizaciones indígenas antiguas viene a estar relacionada con problemáticas históricas y conflictos multiculturales e identitarios presentes en nuestras sociedades andinas, los cuales son importantes reconocer para la construcción de un proyecto de ciudad futura más incluyente que tome en cuenta sus procesos históricos multiculturales.

## **Metodología**

### **Conocimientos situados, autobiografía y reflexividad: conociendo a los actores sociales y conociéndome a mí misma**

Es importante aclarar de entrada que soy parte del colectivo *Kitu Milenario* y que estaré contando y analizando una etapa importante de mi vida en relación con personas de mi tierra natal y que comparten algunos aspectos conmigo, pero no todos. La posibilidad de hacer una etnografía con un grupo cercano, desde mi posición de mujer migrante originaria de una ciudad andina, con sus complejidades identitarias, puede contribuir con un enfoque interesante del trabajo de campo, al hacernos reflexionar sobre la objetividad y sobre el canon de la antropología clásica. En general, los sujetos de estudio eran seres culturalmente muy diferentes al antropólogo/a. Entonces, en vez de estudiar al “otro-indígena” que se ha tomado muchas veces como el “objeto natural” de la investigación antropológica (Tuhiwai 1996), me oriento a pensar a ciertas personas de una ciudad andina, entre las cuales me incluyo cada vez

más, en su diversidad y en su complejidad. También reflexiono sobre la manera en la que se plantea la otredad y la multiculturalidad en una ciudad andina poscolonial. Sin embargo, también problematizo mi postura dentro de este grupo, ya que todos y todas tenemos identidades múltiples y cambiantes que en algún momento nos llegan a diferenciar de los demás, incluso en nuestros grupos los más cercanos, como puede ser nuestra familia (Narayan 1993).

Aunque haya realizado este estudio en mi ciudad natal, con personas muy cercanas como mi padre y otras menos cercanas, como algunas autoridades, no me llevo a considerar totalmente como una antropóloga nativa. Kirin Narayan (1993), antropóloga indo-estadounidense, ha problematizado muy bien esta diferenciación clásica entre antropólogos/as y antropólogos/as nativos/as. Se tiende a suponer que un/a antropólogo/a nativo/a va a dar una visión auténtica de su comunidad; sin embargo, hay que tener en cuenta que las culturas y las sociedades no son homogéneas y que una identidad profesional de antropólogo/a, que involucra problematizar la realidad inevitablemente crea distancia (Narayan 1993, 671).

Como antropólogos/os nos enseñan a captar el punto de vista del nativo, su relación con la vida, su visión del mundo (Malinowski 1961 citado en Narayan 1993); sin embargo, hay el peligro de asumir al “nativo” como un sujeto genérico, de considerar que todos los nativos son los mismos y que presentan el mismo punto de vista, muchas veces masculino (Narayan 1993). Según Arjun Appadurai, el término “nativo” está asociado con grupos que pertenecen a partes del mundo distantes y diferentes del occidente urbanizado, también está asociado con una ideología de autenticidad. Además de estar relacionados con ciertos lugares geográficos, se los tiende a presentar como inmóviles y distantes. Los nativos de ciertos lugares también están asociados con ciertas ideas, por ejemplo: la India con la jerarquía, la China con la veneración de los ancestros. Estas críticas de Appadurai hacia el término “nativo” también se pueden extender al “antropólogo nativo” (Appadurai 1988 citado en Narayan 1993, 676). De esta manera, los/as antropólogos/as nativos/as son percibidos como personas de dentro de un grupo que son capaces de representar a su grupo de manera auténtica, sin importar sus diferencias o sus complejidades (Narayan 1993, 677). Hay que tener cuidado entonces con esta identidad genérica de “nativo” o “indígena” que conlleva connotaciones coloniales. Yéndonos más lejos, según Elizabeth Colson, “indígena” es un término equivocado, ya que todos somos indígenas de alguna parte y la mayor parte de las/os antropólogas/os en algún momento llegan a tratar con sus propias comunidades (Colson citada en Narayan 1993, 678).

Según Narayan (1993, 682), esta concepción clásica del antropólogo nativo nació en una era colonial, en la que las relaciones de poder desiguales implicaban que no se cuestionara la habilidad de los “civilizados” para representar a las personas “primitivas”, en ese entonces era digno de mencionar cuando se le permitía a una persona, que no pertenecía a la cultura dominante, describir su propia sociedad. Sin embargo, a través del tiempo, la antropología ha ido incluyendo en sus estudios a sociedades industrializadas y también se ha vuelto aceptable el girar la mirada hacia ellas, también se ha extendido a cada vez más lugares del mundo, llegando a ser enseñada en sociedades previamente colonizadas. Algunos/as académicos/as del Sur global también han migrado a Europa y Estados-Unidos. De esta manera, algunas contribuciones a los discursos actuales han ayudado a replantear algunos de los supuestos etnocéntricos de la disciplina. Además, hay que tener en cuenta que en la era globalizada en la que vivimos, donde el comercio, las políticas y los medios estimulan una mayor interpenetración entre las culturas, las identidades tienden a volverse cada vez más complejas (Narayan 1993, 673-682).

Según Narayan (1993), en la actualidad se vuelve más importante concentrarse en las identidades múltiples y cambiantes de las personas en medio de comunidades que se compenetran y en medio de relaciones de poder. Los lugares en los que nos parecemos o nos diferenciamos de los que estudiamos son múltiples y están en constante flujo: factores como educación, género, orientación sexual, clase, raza, duración de los contactos; pueden darle peso a la identidad cultural de la cultura de fuera o de dentro. Por esto, en el campo, distintos aspectos de la identidad pueden resaltar en diferentes momentos. Además, mismo si se empieza como un extraño en una comunidad, se van creando lazos y reconociendo afinidades, lo que puede minimizar las diferencias entre el/la investigador/a y los grupos estudiados.

Algo que también es importante es la manera en la que nos situamos en relación con las personas que representamos y la calidad de las relaciones que mantenemos con ellas, si aceptamos a los sujetos con sus voces, visiones y dilemas. Esto sería reconocer nuestra presencia compartida en los mundos culturales que describimos ((Narayan 1993, 671-682). También es importante reconocer nuestras ubicaciones particulares, que son los lugares desde donde conocemos a las sociedades, lo que nos lleva a reconocer los límites de nuestra competencia (Srinivas 1966 citada en Narayan 1993). Desde ubicaciones particulares todo entendimiento se vuelve subjetivo y se va construyendo a través de interacciones que se dan dentro de relaciones de poder (Narayan 1993, 678).

Los conocimientos situados y perspectivas parciales son conceptos que se han vuelto comunes desde los 1980's (Clifford 1986, 1988; Haraway 1988; Kondo 1986; Rosaldo 1989). Ciertos movimientos intelectuales feministas también presentan críticas a la pretensión de veracidad y de objetividad de la ciencia, pues buscan mostrar su parcialidad. La filósofa y zoóloga feminista Donna Haraway (1991, 319-323) planteó el “conocimiento situado” enfocándose en el sentido de la vista, sistema sensorial naturalmente encarnado, pero que ha sido utilizado como si estuviese fuera del cuerpo y se ha orientado hacia una mirada conquistadora que “reclama el poder de ver y no ser visto”, “de representar y de evitar la representación”. Esta mirada ha constituido la posición de hombre y de blanco en las sociedades dominantes en un mundo en el que, además, las tecnologías de visualización parecen no tener límites. Por esto, Haraway insiste en la particularidad y en la encarnación de toda la visión (Haraway 1991, 323-326).

Para Haraway, una “objetividad feminista significa sencillamente conocimientos situados”. Así, la objetividad debe dejar de referirse a una falsa visión que prometa trascendencia y presente un desdoblamiento del sujeto/objeto. Hay que tener en cuenta que enunciamos cada uno desde nuestra propia condición y de que podemos aprender desde nuestros cuerpos. Es de esta forma, según Haraway, que una perspectiva parcial puede proporcionarnos objetividad. “La moraleja es sencilla: solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva” (Haraway 1991, 326).

Estos planteamientos de conocimientos situados nos llevan a buscar nuevas formas de escritura. Haraway (1991) por su parte busca una escritura feminista que acentúe la visión encarnada y que permita encontrar un camino a través de los poderes de las ciencias. Narayan por su parte busca una escritura que “promulgue la hibridez”, es decir que represente a los autores como biculturales o multiculturales, ya que en el caso de los/las antropólogos/as, pertenecemos simultáneamente a la comunidad donde nacimos y a la comunidad de profesionales académicos. Por lo que propone escribir textos que mezclen la narrativa y el análisis, que representen el carácter híbrido y situado de nuestras identidades y que puedan igualmente alcanzar a más lectores fuera de la academia (Narayan 1993, 671-682).

Algunos autores también han recurrido a la autobiografía. El uso de este estilo en la antropología ha sido bastante cuestionado y todavía se debate su utilidad en la disciplina

(Okely y Callaway 2005 [1992]). El mayor problema es que ha estado muy relacionado con la intimidad de los individuos y hasta con el narcisismo; sin embargo, hay que pensar en el carácter único del campo y de las relaciones que se establecen entre el grupo social y el/la antropólogo/a. Según Okely, la preocupación de incorporar elementos autobiográficos en las etnografías se orienta más a contextualizar y trascender la persona y punto de vista del o la antropóloga. En este sentido, habría que diferenciar la adoración propia “de la consciencia propia y un escrutinio crítico del yo” (Okely 2005 [1992], 2). En general, el uso de este estilo ha sido de gran beneficio en ciertos estudios, ya que ayuda al lector a entender la parcialidad del trabajo y a situar al/la antropólogo/a como un personaje histórico singular. Por otra parte, es importante incluir la reflexividad a nivel político. Las narrativas autobiográficas de las/los antropólogas/os pueden ser examinadas como “un registro de la experiencia del encuentro político y su contexto histórico”. Además, el investigador puede reflexionar “sobre el encuentro y sus posibles relaciones de poder” (Okely 2005 [1992], 4).

En este mismo marco, el presente trabajo se orientó también por la metodología para el análisis histórico, propuesta por Silvia Rivera Cusicanqui: “la sociología de la imagen”. Este método se enmarca en sus trabajos de enfoque decolonial y tiene como objetivo que “el/la observador/a se mire a sí mismx en el entorno social donde habitualmente se desenvuelve”. En este sentido, Rivera Cusicanqui (2015, 21) marca también una diferencia con lo que sería una antropología visual clásica, en la que “se aplica una mirada exterior a lxs otrxs”. La sociología de la imagen “supone una toma de distancia con lo archiconocido, con la inmediatez de la rutina y el hábito”. Lo que nos devuelve a la postura reflexiva que mantengo sobre mi ciudad natal.

Más allá de una mera práctica de representación de las sociedades estudiadas, Rivera Cusicanqui plantea que la sociología de la imagen:

considera a todas las prácticas de representación como su foco de atención; se dirige a la totalidad del mundo visual, desde la publicidad, la fotografía de prensa, el archivo de imágenes, el arte pictórico, el dibujo y el textil, amén de otras representaciones más colectivas como la estructura del espacio urbano y las huellas históricas que se hacen visibles en él (Halbwachs [1950]1997 citado en Rivera Cusicanqui 2015, 21-22).

Por ende, la consideración de cambiar el punto de enfoque del/la observador/a, dirigido ya no hacia sociedades “exóticas”, sino hacia la propia sociedad del/la investigadora, me parece interesante en nuestras sociedades andinas poscoloniales que comparten algunos aspectos históricos, políticos y sociales. Ubicada en este contexto, como una habitante de una ciudad andina, me parece importante reflexionar sobre el hecho de que somos parte de sociedades previamente colonizadas y que ya fueron estudiadas desde fuera y consideradas “exóticas” por los primeros científicos sociales europeos. Esta situación también me permite reflexionar sobre mi identidad profesional de antropóloga que se conjuga con sus otras identidades y me lleva a considerar finalmente mi multiculturalidad.

### **El trabajo de campo**

La información analizada en este trabajo fue recolectada por medio de observación participante, entrevistas y registros audiovisuales. Hice algunas visitas al sitio de San Francisco, al museo del complejo, a la iglesia, a la plaza y sus alrededores. También realicé una observación participante de las actividades organizadas por el colectivo *Kitu Milenario* y otros grupos urbanos en este lugar o en los alrededores del centro histórico.

Durante mi trabajo de campo fui recogiendo varios testimonios de algunos actores sociales del colectivo *Kitu Milenario* o de grupos afines. Esto lo realicé durante entrevistas, talleres, caminatas, charlas, conferencias o a través de videos que encontré en el internet. Con estos testimonios mi objetivo es poner en valor lo que expresan las personas de estos colectivos urbanos y realizar un registro de memorias alternativas que presionan para ser reconocidas. Estas múltiples voces nos llevan a entender una situación compleja de dominación y ciertos conflictos de intereses entre distintos grupos de una ciudad andina contemporánea, en este caso grupos urbanos de defensa de los pueblos *Kitu* frente a las autoridades de la ciudad.

Durante los meses de febrero, marzo y abril del año 2019, entrevisté a actores de distintos grupos sociales, con el fin de responder al primer objetivo general de esta investigación, que consiste en comprender los conflictos de interpretaciones que se dieron en torno a los vestigios destruidos, entre algunos grupos que se reconocen como *Kitu*, por un lado, y las autoridades, por otro. También, se trataba de indagar sus memorias sobre el complejo de San Francisco y el centro histórico.

Las entrevistas fueron individuales, abiertas y semi-estructuradas para que pudiesen permitir una mayor fluidez en el dialogo con los participantes. En todas las entrevistas utilicé fotografías e imágenes para indagar en las memorias y representaciones históricas de los entrevistados y así poder abordar temas como la visión del mundo indígena, del mundo precolonial y del mundo actual. Existen varias prácticas que incorporan material fotográfico a las entrevistas abiertas, estas consisten en presentar fotografías a las personas entrevistadas o tomar en cuenta fotografías elaboradas por ellas mismas, de esta manera se consideran los discursos orales que surgen a partir de esta interacción: sus perspectivas, sus puntos de vista, la manera en que narran sus vivencias, sus interpretaciones, sus evocaciones o el relato del proceso de construcción de las fotografías (Serrano 2016). Este proceso aporta nuevas perspectivas a través de los significados, procesos de selección y sentimientos que se activan, en comparación con las entrevistas centradas únicamente en el lenguaje verbal (Serrano 2016, 71-74).

Esta técnica se ha desarrollado principalmente en contextos anglosajones, el concepto más difundido es el de “foto elicitación”. En el campo de las ciencias sociales, esta técnica ha sido utilizada con frecuencia, pues facilita el dialogo intercultural. A fines de los años 60, John Collier fue uno de los primeros autores en reflexionar sobre esta técnica, la concebía como una forma de establecer puentes entre sujetos diferentes. Sin embargo, los aspectos teóricos y metodológicos fueron desarrollados a comienzos del siglo XXI en especial por Harper y Lapenta (2003), quienes destacan su valor informacional, su capacidad de facilitar la reflexión, la discusión y el debate en torno a los contenidos y las interpretaciones de las fotografías. Además, señalan que, durante la entrevista, se genera un nuevo espacio comunicativo mediado por imágenes que tienen un carácter “proyectivo, polisémico e indeterminado” (Serrano 2014, 78). Esto condiciona también el proceso de construcción y negociación de sentido, pues las imágenes, al ser muestras concretas y simbólicas, vuelven la interacción más negociada y reflexiva, alterando a veces las asimetrías entre el entrevistador y el entrevistado y volviendo las comunicaciones más largas y detalladas (Serrano 2016). Estas últimas observaciones se fueron verificando particularmente con las imágenes de los vestigios y cuando las mostraba a los funcionarios municipales, ya que de esta forma les ponía frente a evidencias, lo que los llevaba a posicionarse respecto al tema.

En paralelo a esta técnica visual, también analicé publicaciones de las redes sociales y otras páginas de internet (*Facebook, Youtube*), pues una manera de estudiar los imaginarios

urbanos es revisando cómo la ciudad es construida en los discursos de los medios de comunicación (periódicos, radio, televisión -en este caso internet-) (García Canclini 1997, 96).

En base a esta información analicé los discursos históricos de distintos grupos o personas, entre los cuales se puede mapear un disenso. Para el análisis metodológico de los discursos, Foucault propone guiarse según cuatro nociones: el acontecimiento, la serie, la regularidad y la condición de posibilidad. Estas nociones se oponen a las nociones que han dominado el estudio de la historia tradicional de las ideas, donde se buscaba la unidad de la obra, su originalidad, sus significaciones diversas y el punto de su creación. Según Foucault, para el análisis de los discursos es necesario reconocer sus principios de enrarecimiento, su carácter discontinuo, pues los discursos se cruzan, se yuxtaponen, pero también se ignoran o se excluyen. También es necesario concebir al discurso como una “violencia que le hacemos a las cosas” y entender cómo en esta práctica los acontecimientos del discurso encuentran su regularidad; finalmente, es necesario ir hacia sus condiciones externas de posibilidad (Foucault 1992 [1970], 32-34).

### **Ayni – retribución**

Considero que mi trabajo debe ser útil a los individuos y a las comunidades, por esto busco articular los conocimientos y las memorias de los distintos colectivos o personas que participaron en este estudio. Este trabajo también consiste en una restitución histórica y cronológica del estado de los conocimientos sobre la zona de San Francisco y sus alrededores en el centro histórico. Este trabajo se centra en el conflicto que hubo entre las autoridades oficiales y los grupos *Kitu* a partir del caso de los hallazgos arqueológicos; sin embargo, mi retribución consiste en dar visibilidad a las personas que por sus pequeños medios estuvieron luchando por la defensa y valoración de estos vestigios, frente a varias autoridades oficiales de la ciudad. Otra forma de retribuir a las personas de los grupos *Kitu* será la proyección del documental que acompaña al trabajo escrito. Además, este documental podrá seguir siendo difundido y socializado con un público más amplio.

## Capítulo 1

### Perspectivas teóricas

Sabemos perfectamente que toda memoria está siempre amenazada de olvido, cada tesoro amenazado de pillaje, cada tumba amenazada de profanación. Por eso, cada vez que abrimos un libro -no importa que sea el *Génesis* o *Las Ciento veinte Jornadas de Sodoma*- quizá deberíamos dedicar algunos segundos a reflexionar en las condiciones que hicieron posible el sencillo milagro de que ese texto se encuentre ahí, frente a nosotros, para que llegara hasta nosotros. Existen tantos obstáculos. Tantos libros y bibliotecas han sido quemados. Y, asimismo, cada vez que ponemos los ojos en una imagen, deberíamos pensar en las condiciones que impidieron su destrucción, su desaparición. Es tan fácil destruir imágenes, en cada época ha sido algo tan normal (Didi-Huberman 2012, 17-18).

#### 1.1. Los estudios de la memoria y del patrimonio

Desde la década de los ochenta, se han intensificado los estudios de la memoria y del patrimonio a nivel mundial. Este interés habría crecido a causa de la modernización industrial. Del lado del patrimonio, los fenómenos de urbanización y de industrialización pusieron cada vez más al pasado en peligro, lo que provocó su creciente protección a nivel institucional (Heinich 2014, 19). Del lado de la memoria, se desarrollaron cada vez más las tecnologías audiovisuales que permitían, por ejemplo, la reproducción de documentales en el cine y en la televisión (Aprea 2012). En general, los estudios de la memoria y del patrimonio evidencian disputas por el pasado entre distintos grupos sociales, lo que nos lleva a reflexionar sobre las posibles construcciones de la realidad.

El presente estudio se enmarca en el campo de una antropología de la memoria y de una sociología de la memoria. La memoria ocupa un lugar central en las sociedades humanas pues todo ser humano posee una memoria y sin memoria el individuo perdería su identidad y no podría vivir en sociedad (Candau 2006). En la actualidad observamos una tendencia al culto a la memoria a través de un interés creciente por el patrimonio, conmemoraciones, genealogías, búsquedas de los orígenes e incluso invención de tradiciones (Candau 2006, 5-6). Según el antropólogo francés Joël Candau, un enfoque antropológico de la memoria debe tomar en cuenta sus bases anatómicas, biológicas, filosóficas y psicológicas. Además, hay que tomar en cuenta un componente esencial de la memoria que es el olvido:

Solamente después de haber experimentado el olvido, los individuos son capaces de apreciar el recuerdo, los grupos y las sociedades construyen su identidad jugando permanentemente con los dos registros: por una parte, el deber o necesidad de memoria (...); por otra parte, el deber o la necesidad de olvido (...) (Candau 2006,7).

De otra parte, la sociología de la memoria estudia, según la comunicadora Claudia Feld:

(...) los lazos entre pasado y presente, la actividad de construcción de memorias individuales y colectivas, las agencias y los actores encargados de llevar al espacio público sus visiones sobre el pasado, los conflictos entre memorias divergentes, los vínculos entre memoria e identidad (Feld y Stites Mor 2009, 30).

Dentro de este campo ocupa un lugar importante el sociólogo francés Maurice Halbwachs quién desarrolló el concepto de “memoria colectiva” dentro del marco de los estudios sociológicos de la primera mitad del siglo XX que reconocían la conciencia colectiva. En su obra “La Memoria Colectiva”, Halbwachs plantea que “para acordarse necesitamos de los otros” y que “uno no recuerda nunca solo” (Ricoeur 2003, 157-159). En este estudio, el concepto de memoria colectiva es útil para caracterizar y analizar las memorias de los diferentes grupos tomados en cuenta. La memoria colectiva viene a ser una representación del pasado por parte de un grupo social, que se construye a partir de un fondo común de recuerdos. Esto contribuye a la cohesión y a la identidad social (Aprea 2012, 23-25).

Cada hombre está sumido, al mismo tiempo o sucesivamente, en varios grupos. Por otra parte, cada grupo se divide y se afianza en el tiempo y en el espacio. En el interior de esas sociedades se desarrollan otras tantas memorias colectivas originales, que mantienen por algún tiempo el recuerdo de acontecimientos que sólo tienen importancia para ellas, pero que interesan tanto más a sus miembros cuanto menos numerosos son (Halbwachs 1950, 212).

La socióloga argentina Elizabeth Jelin (2002) interpreta a la memoria colectiva en el sentido de memorias compartidas que se superponen y que son el resultado de interacciones múltiples que se dan dentro de marcos sociales y de relaciones de poder. Este enfoque permite pensar los procesos de construcción de memorias colectivas, dando lugar a distintos actores sociales y a las disputas de sentidos en relación con el pasado. También nos permite indagar la existencia de memorias dominantes u oficiales (Jelin 2002, 22). Es así como, en este estudio, el proceso de construcción de las memorias alternas de los colectivos que reivindican su

pasado *Kitu* y su interacción dentro de marcos sociales y de relaciones de poder, nos permite evidenciar, por contraste, las formas que toma la memoria oficial de la ciudad.

De otra parte, este estudio también se inscribe en el campo de una filosofía de la memoria que analiza según Claudia Feld:

(...) la dialéctica entre memoria y olvido, el estatuto del recuerdo, las características de la conciencia histórica, las “figuras de la memoria herida” y los dilemas ligados a los “abusos” y “excesos” de la memoria (Feld y Stites Mor 2009, 31).

Existe una larga tradición de estudios filosóficos sobre la memoria. La función de la memoria ya se encontraba muy presente en los relatos míticos de la antigua Grecia, donde *Mnemosyné*, divinidad de la memoria, mujer de Zeus y madre de las musas ocupaba un lugar importante (Candau 2006, 21). El platonismo desarrolló su teoría de la *anamnesis* o rememoración, donde la memoria era considerada un instrumento de liberación en relación con el tiempo y se volvía la facultad de conocimiento, en tanto se confundía con la búsqueda de la verdad (Candau 2006). Se trataba de una concepción particular donde “conocer” era de alguna manera volver a recordar un conocimiento que se encuentra al interior de la persona<sup>3</sup>. La memoria era entonces un medio para alcanzar la perfección ideal fuera de este mundo. Es interesante considerar que estas concepciones de la memoria se acercan a ciertas concepciones antiguas de la India (Candau 2006, 23-24). En cambio, para la corriente aristotélica, la memoria no era considerada un camino hacia la perfección, sino que permitía la percepción temporal, considerando la disparidad de las percepciones respecto de las sensaciones originales. Esta concepción de la memoria obligaba a elaborar representaciones del paso del tiempo. De esta manera, se iban anunciando las concepciones modernas de la memoria “mutilada y defectuosa en sus costumbres” (San Agustín citado en Candau 2006, 23-24).

A finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, se produjo una fuerte reacción al positivismo que establecía la verdad en la ciencia y en el método científico; y que dejaba de lado a la filosofía y a la metafísica. En respuesta, surgieron corrientes como el espiritualismo, teoría idealista que defendía la esencia espiritual del mundo y la inmortalidad del alma (Diccionario

---

<sup>3</sup> Teoría en relación con la teoría de la “migración de las almas”, según la cual “conocer” sería volver a recordar el conocimiento de las esencias adquirido en una vida anterior.

filosófico 1965, 151). En esta corriente, podemos situar al gran filósofo francés Henri Bergson quien se interesó en las cuestiones del tiempo, de la duración, de la memoria, de la inteligencia y la intuición. En su obra “Materia y memoria” (1896), Bergson sostiene que la memoria es la manifestación de la conciencia, además busca ahondar el problema de la relación entre cuerpo y espíritu. Bergson distingue dos tipos de memorias, el primer tipo de memoria tiene que ver con lo corporal y lo mecánico e implica hábitos, repetición y esfuerzo; en tanto que el segundo tipo de memoria tiene que ver con lo espiritual, es una “memoria pura” que surge sin esfuerzos en el campo del pensamiento. Para Bergson la memoria, ya sea automática o espiritual, surge todo el tiempo, nos permite tomar decisiones y pasar a la acción.

Desde la fenomenología, corriente que también nació en respuesta al positivismo, se otorga más importancia a la experiencia ocasionada por la percepción de la información que nos brindan nuestros sentidos. En este sentido, Merleau-Ponty en su obra “Phénoménologie de la perception”, critica la tesis de una conservación fisiológica o psicológica, según él esta hipótesis deja de lado la “intencionalidad del momento de la evocación” y ninguna huella, ningún tipo de conservación, puede hacernos llegar a la “conciencia del pasado”, a “un sentido del pasado” que pertenece al presente (Candau 2006, 29).

Según Candau (2006, 29), Bergson se inscribe en las tesis de “conservación”, donde el recuerdo es fiel al acontecimiento pasado, el pasado está “íntegramente almacenado en el espíritu” y el presente no puede crear nada. Sin embargo, esta noción de conservación resulta poco pertinente en museología, pues sabemos “que la percepción que el visitante tiene de los objetos conservados tiene muy poco que ver con su significación original”. Además, las tesis recientes en bioquímica de la memoria “se oponen a una concepción estática del acontecimiento memorizado y consideran que el recuerdo es el resultado de una activación o reactivación relativamente aleatoria de redes neuronales” (Candau 2006, 29).

Según Candau, es preciso concebir el recuerdo como una representación presente de la conciencia y el recuerdo puede describirse como “una variedad especial de imagen” (Candau 2006, 29). La imagen es en otras palabras “una cierta manera que tiene la conciencia de darse objeto” (Bachelard citado en Candau 2006, 29) y con frecuencia se designa como “algo menor”, un “pedazo separado”, “una copia más o menos fiel del objeto percibido” (Candau 2006, 29). Aquí encontramos la diferencia entre lo que sería un recuerdo puro en el sentido

bergsoniano y un recuerdo como percepción debilitada del pasado. En este sentido, este estudio se orienta a considerar las percepciones de los actores sociales sobre algunas imágenes de la plaza San Francisco, como pedazos separados que suscitan percepciones dispares y asumen significados diferentes según los actores sociales entrevistados y nos dan a ver sus distintas concepciones del pasado de la plaza.

De otra parte, siguiendo a Candau, el recuerdo no puede restituir la duración pues nuestra percepción del paso del tiempo es extremadamente variable según la densidad de los acontecimientos.

(...) nuestra alma no guardó el fiel recuerdo de nuestra edad ni la verdadera medida de la longitud del viaje a lo largo de los años: solo guardó el recuerdo de los acontecimientos que nos crearon en los instantes decisivos de nuestro pasado (Bachelard 1950).

En este sentido, veremos como la percepción de los actores sociales varía según la importancia que le otorgaron al caso de los vestigios y también como este evento ha influido o no en sus vidas, identidades y memorias.

Según la postura bachelardiana, los acontecimientos que percibimos, que tienen un cierto sentido y que son ordenados en el momento de la evocación, son “instantes activos” de un proyecto, pues el marco de los recuerdos (referencia a Halbwachs) consiste en darle al acto de memoria un cierto finalismo (Candau, 2006, 31). Estamos hablando aquí de la reconstrucción o configuración en el presente de un acontecimiento pasado en “el marco de una estrategia para el futuro” donde la evocación del pasado parece una construcción literaria que se mejora gradualmente con cada narración. Esta idea de que hay una cierta “voluntad de futuro social” en la evocación de los recuerdos, es bastante importante para una antropología de la memoria pues la movilización del pasado puede estar al servicio de un proyecto personal o colectivo (Candau 2006, 31). Candau recalca que el futuro también se integra dentro de la evocación del recuerdo. Por lo tanto, el recuerdo es algo diferente del acontecimiento pasado: es una imagen (*imago mundi*), pero que actúa sobre el acontecimiento (*anima mundi*) sin integrar la duración y agregando el futuro del pasado. De esta manera, entender las evocaciones de las memorias sociales de los actores sociales de este estudio, nos informan acerca de ciertas reconstrucciones del pasado, narraciones en el tiempo presente y también los proyectos para el futuro de ciertas personas y colectivos.

De otra parte, también podemos considerar la relación entre la memoria y el poder. La obra del filósofo y antropólogo francés Paul Ricoeur, *Historia, Memoria y olvido* (2000), nos orienta en este estudio a reflexionar sobre los usos y abusos de la memoria, resaltando la vulnerabilidad de la memoria y evidenciando el carácter problemático de la relación con el pasado. Estos planteamientos resultan útiles para reflexionar sobre los usos y abusos de la memoria que podemos encontrar en relación con la gestión del patrimonio de la ciudad de Quito, así como en relación con la educación en cuestiones de memoria cívica. Además, nos orienta a cuestionarnos sobre la medida en que las autoridades detentan un poder sobre la memoria, historia e identidades diferentes de la ciudad.

El concepto de “memoria artificial” de Ricoeur (2003, 83-87), que tiene que ver con los abusos que se dan por el poder ejercido sobre el proceso de memorización y las formas de aprendizaje<sup>4</sup>, me lleva a analizar y registrar distintos eventos organizados por las autoridades, en honor a la “fundación española de Quito”, sobre todo el acto de embanderamiento de la ciudad, al cual deben asistir algunos y algunas alumnas de distintos colegios de la ciudad. Por otra parte, también me lleva a analizar algunos productos culturales de las autoridades (imágenes y página web), en relación con el complejo de San Francisco para entender qué tipo de memoria se transmite y se enseña a las y los ciudadanos, en general, sobre el origen del complejo y por extensión del centro histórico de la ciudad.

El concepto de “memoria natural” de Ricoeur, nos lleva por otra parte a cuestionarnos sobre la memoria impedida y su incidencia en el plano patológico o terapéutico a nivel colectivo (Ricoeur 2003, 83). Ricoeur explica que los seres humanos, los pueblos y las naciones pueden tener problemas al asumir su pasado. Desde esta óptica, la celebración de la fundación española de Quito resulta cuestionable en tanto un acto violento que termina causando heridas de la memoria colectiva, así como traumatismos colectivos. Este enfoque se justifica aún más, según Ricoeur, si reconocemos una relación fundamental de la Historia con la violencia, pues no existe ninguna comunidad que no haya nacido de una relación con la guerra (Ricoeur 2003, 96-109).

---

<sup>4</sup> La memorización consiste según Ricoeur (2003) en “maneras de aprender que tienen como objeto saberes, destrezas, posibilidades de hacer, de tal modo que éstos sean estables” y que además se puedan efectuar de una manera fácil, espontánea y natural. Además, el proceso de memorización se caracteriza por la construcción de maneras de aprender que permiten no tener que aprender de nuevo. Se refiere con esto sobre todo a las técnicas de aprendizaje que se relacionan con la transmisión transgeneracional donde el dominio pertenece a la persona que “condiciona” el aprendizaje.

Lo que celebramos con el nombre de acontecimientos fundadores son esencialmente actos violentos legitimados después por un estado de derecho precario. Lo que fue gloria para unos, fue humillación para los demás. A la celebración de un lado, corresponde del otro la execración. Así se almacenaron en los archivos de la memoria colectiva heridas simbólicas que exigen curación (Ricoeur 2003, 109).

A nivel de heridas colectivas, también podemos hablar de aquellas causadas por la pérdida y destrucción de los vestigios de la plaza de San Francisco, que el colectivo *Kitu* Milenario y algunas personas *Kitu* defendieron desesperadamente, sabiendo que ese no era un caso aislado, sino que este tipo de casos que se repite una y otra vez. Estas heridas colectivas se inscriben bajo una herida colectiva más grande que es aquella de la derrota y sumisión de los pueblos nativos de América, luego de la Conquista, herida que no para de abrirse, aún 500 años después.

La obra de Ricoeur, también nos invita a indagar la cuestión de la memoria manipulada por quienes tienen el poder. En este plano, Ricoeur analiza los abusos de memoria y los abusos de olvido. Lo característico de este enfoque es que cruza la problemática de la memoria y de la identidad. El problema consiste, según Ricoeur, en que se moviliza la memoria al servicio de la reivindicación de una identidad. En este caso, veremos como la memoria es movilizada para reivindicar una identidad hispana, pues la fundación es recordada como “española”. De esta manera, siguiendo lo planteado por Ricoeur, se fragiliza a las otras identidades nativas o locales y es así cómo podríamos buscar las causas de una memoria manipulada en la problemática de la identidad. Una de las causas de la fragilidad de la identidad que describe Ricoeur es justamente, como lo hemos hablado anteriormente, la “herencia de la violencia fundadora” (Ricoeur 2003, 81-112).

Este último enfoque, nos orienta entonces a indagar en la problemática de la identidad de los actores sociales tomados en cuenta para este estudio, lo que nos permitiría encontrar ciertas causas de una memoria manipulada. Además, sería interesante entender cómo la fundación colonial y su representación actual influyen sobre las identidades de los actores sociales y cómo se moviliza la memoria al servicio de una identidad homogénea, en este caso hispanizante y mestiza en la ciudad.

Finalmente, consideramos que la relación entre memoria e identidad es importante ya que es una relación de mutua constitución. Jelin (2002) indica que, para fijar ciertos parámetros de identidad, el individuo selecciona ciertos hitos o ciertas memorias que lo ponen en relación con los otros, ya sea para asemejarse o para diferenciarse de ellos. Estos parámetros se convierten en marcos sociales de la memoria y algunos de estos se vuelven fijos. En períodos calmos cuando las memorias e identidades están constituidas de manera estable, no hay cuestionamientos ni necesidades de reestructuración. Sin embargo, en períodos de crisis, existe la necesidad de “reinterpretar la memoria y cuestionar la propia identidad” (Jelin 2002, 25-26). Como veremos en este caso de estudio, existen cuestionamientos hacia la memoria oficial y hacia las identidades, estos se han agudizado por la destrucción de los vestigios encontrados bajo la plaza San Francisco. Este evento viene a constituirse como un hito, o una memoria compartida, que viene a reforzar los lazos y las diferencias entre algunas personas y colectivos de la ciudad.

### **1.1.1. La relación memoria-historia**

El historiador se propone “hacer historia”, como cada uno de nosotros intenta “hacer memoria” (Ricoeur 2003, 81-82).

Muchos autores indican que la historia trabaja inicialmente sobre la memoria, pese a su posición crítica sobre ésta. Según el sociólogo argentino Gustavo Aprea (2012, 35-40), es entre la historia académica y la memoria donde se hace más evidente la contraposición de estos dos modos de representación del pasado, pero también su necesidad mutua. El antropólogo Candau (2002, 56-57), señala que es importante reconocer las diferencias existentes entre ambos campos en cuanto a sus objetivos y modos de operar, pues la historia tiene como objetivo la exactitud de la representación, en tanto que la memoria, solo pretende ser verosímil. La preocupación de la historia está relacionada con el orden; en cambio, la memoria está atravesada por el desorden, las emociones y los afectos.

Halbwachs (1950, 213), distingue la memoria colectiva de la historia en dos aspectos. En primer lugar, la memoria colectiva “es una corriente de pensamiento continua” que retiene del pasado lo que aún está vivo o lo que vive en la conciencia del grupo. La memoria colectiva se transforma en función de los cambios del grupo y equivale a la duración media de la vida humana, pero se extiende hasta donde alcance la memoria de los grupos. En cambio, la

historia abarca duraciones largas y establece períodos que constituyen separaciones claras y distintas, a través de las cuales, todo cambia. Cada periodo es un todo independiente que tiene un principio, un medio y un final. En segundo lugar, Halbwachs señala la pluralidad de las memorias colectivas y la importancia de los recuerdos en común. También indica que la memoria colectiva es una visión desde dentro de los grupos a diferencia de la historia que tiende a ser solo una, que no se sitúa desde el punto de vista de ninguno de los grupos, que despliega los hechos dentro de marcos externos a ellos y que le interesa alcanzar la objetividad y la imparcialidad (Halbwachs 1995, 213-216).

Bajo este marco, resulta importante interesarse en las memorias colectivas y los recuerdos compartidos que se crean entre las personas de los colectivos *Kitu* Milenario y personas afines. Memorias que, a diferencia de la historia, están cargadas de emociones y de afectos, que presentan pensamientos continuos y que son memorias vivas de la ciudad, de su historia y de su origen.

Ricoeur (2004, 307) por su parte, establece una diferencia fundamental entre la historia y la memoria que reside en el carácter escritural de la historia, a diferencia de la variedad de soportes que constituyen la memoria<sup>5</sup>. Por otro lado, también establece tres fases de la operación historiográfica que determinan los criterios sobre los que trabaja la historia; pero también constituyen una crítica sobre las modalidades de reconstrucción del pasado. La fase documental consiste en la recolección de la información, sobre todo de los testimonios que se van a transformar en documentos para los archivos después de un proceso de validación de la disciplina histórica. La fase explicativa/comprendensiva, es la etapa en la que se establece encadenamientos causales de los acontecimientos históricos, esta se pone en relación con los documentos validados. La fase representativa se refiere a la representación escrituraria o literaria del pasado, la historia adopta en este caso la narración (Ricoeur (2004, 307) citado en Aprea 2002, 35-40).

Teniendo en cuenta los distintos modos de operar de la historia y de la memoria, en el presente trabajo me centraré, por un lado, en recopilar las memorias de distintos actores y colectivos sobre sus experiencias en cuanto a las reivindicaciones de la plaza y los

---

<sup>5</sup> “Una tesis constante de este libro es que la historia es totalmente escritura: desde los archivos a los textos de los historiadores, escritos, publicados, dados para leer” (Ricoeur 2004, 307).

imaginarios históricos que le otorgan en cuanto a su origen. Por otro lado, también revisaré distintos trabajos históricos sobre el pasado indígena del centro histórico y el complejo de San Francisco en particular. Tanto en las memorias como en los trabajos históricos, se podrán apreciar diferencias y conflictos de interpretaciones, y esto, aunque la disciplina histórica persiga un objetivo de veracidad.

Trabajar con las memorias colectivas de los actores sociales nos remitirá a una historia viva que, según Halbwachs (1950, 209), “se perpetúa o se renueva a través del tiempo” y permite “encontrar un gran número de esas corrientes antiguas que sólo aparentemente habían desaparecido”. Además, el trabajar con las memorias de los actores de los colectivos nos permitirá encontrar historias alternativas que se diferencian de la historia oficial. Estas memorias pueden incluso haber sido transmitidas de generación en generación, a través de experiencias corporales, sensoriales u orales, desde épocas muy antiguas.

Cabe reflexionar sobre las formas que toma la historia en distintos niveles. A fines del siglo XIX, Nietzsche ya reflexionaba sobre la utilidad de la historia para la vida. Según Nietzsche, el bienestar de un pueblo depende de que “se sepa justa y oportunamente qué olvidar y qué recordar”. Así “lo ahistórico y lo histórico son en igual medida necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo o de una cultura”. Cada hombre y cada pueblo necesita un determinado conocimiento del pasado, pero Nietzsche advierte que no hay que caer en la “super abundancia de historia” ya que esta podría impedir el fluir de la vida (Nietzsche 2008, 331-336). Según Nietzsche existen tres maneras de abordar la Historia:

En un triple sentido pertenece la historia al ser vivo: le pertenece como alguien que necesita actuar y esforzarse, como alguien que necesita conservar y venerar, y, finalmente, como alguien que sufre y necesita liberarse. A esta trinidad de relaciones corresponden tres maneras de abordar la historia. Así se distinguirá una historia monumental, una anticuaría y una crítica (Nietzsche 2008, 336).

La historia monumental consiste en la exaltación de los grandes acontecimientos de la historia oficial. Este tipo de historia nos permite pensar en “lo grande que alguna vez existió” y que “también quizá sea posible de nuevo”. Este tipo de historia empezará a homogenizar: “aproximará lo que no es semejante, generalizará y, finalmente, igualará” con el fin de

presentar modelos de imitación (Nietzsche 2008, 339-340). Según Nietzsche, un exceso de historia monumental puede producir efectos de olvido y de ocultamiento de partes del pasado:

Cuando la consideración monumental del pasado domina sobre las otras maneras de considerar la historia, esto es, la anticuaria y la crítica, sufre el pasado ese mismo daño: grandes partes de este se olvidan, se desprecian, constituyéndose algo parecido a una corriente gris continua en la que sólo hechos particulares previamente adornados se alzan como archipiélagos aislados (Nietzsche 2008, 340).

De otra parte, una historia anticuaria equivale a lo que se conserva y venera, sería una visión nostálgica del pasado, una visión de aquel que prefiere lo pasado y por esto no acepta el cambio y las innovaciones.

Para Nietzsche, al lado de los modos monumentales y anticuarios de concebir el pasado, se hace necesaria una perspectiva crítica, ya que, para poder vivir, el hombre necesita destruir y liberarse del pasado y esto lo consigue:

llevando el pasado a juicio, instruyendo su caso de manera dolorosa, para, finalmente, condenarlo, ya que todo pasado es digno de ser condenado, pues así acontece en las cosas del hombre, siempre envueltas en las fuerzas y debilidades humanas (Nietzsche 2008, 345).

Esta lucha del historiador crítico no viene sin limitaciones ya que tiene que luchar contra una naturaleza heredada: “somos el resultado de generaciones anteriores, también somos el resultado de sus aberraciones, pasiones y errores; no es posible liberarnos completamente de esta cadena” (Nietzsche 2008, 346).

En el caso que abordamos, vemos cómo se superponen estas formas de ver el pasado. Encontramos una gran tensión entre un pasado monumental de los grandes edificios coloniales y republicanos que permanecen en el centro histórico y una historia crítica que sería en este caso, la que construye, defiende y difunde el colectivo *Kitu* milenario y personas afines. En general, los monumentos coloniales y republicanos son los más visibles en el centro histórico y acentuarían la credibilidad hacia la historia oficial y las autoridades, por lo que un exceso de esta historia monumental produciría “efectos de olvido y de ocultamiento de partes del pasado”. Además, también hay que tomar en cuenta la destrucción física de la

ciudad indígena, que se habría dado en un primer momento durante los violentos enfrentamientos entre los nativos y los colonos españoles, ya sea por incendios provocados por los mismos indígenas, así como destrucciones de los templos sagrados encima de los cuales se construyeron templos católicos, como lo ordenó el primer Concilio de Lima en 1552.

El colectivo *Kitu* milenario se posicionaría más bien del lado crítico de la historia que pone a revisión y que a través de su activismo intenta liberar, así como construir nuevas formas de entender la historia para que sus miembros puedan sentirse representados e identificados con otra historia diferente a la oficial. Esta otra historia crítica igualmente necesitaría estar en equilibrio con las otras concepciones de la historia, es decir la monumental y la anticuaría, para provocar un mayor equilibrio social entre las diferentes identidades y concepciones que coexisten en la ciudad.

De otra parte, es importante reflexionar sobre los mecanismos de una historia nacional. Según Halbwachs, una historia nacional puede ofrecer a los miembros de un país algunos puntos de referencia, pero “la nación” está demasiado alejada del individuo y hay muy pocos puntos de contacto. Además, en una nación existen distintos grupos que tienen sus propias memorias y éstas tienen mucha más influencia sobre la vida de sus miembros (Halbwachs 1995, 211-212).

De otra parte, según el politólogo e historiador Benedict Anderson (1993), la nación es esencialmente “imaginada”, como muchos otros fenómenos sociales y esta realidad imaginada puede llegar a parecer “natural”. Por esto, evaluar las formas de imaginar se vuelve una cuestión importante. Las historias nacionales vendrían a constituir los cimientos de un Estado Nación, estas historias son construidas por grupos hegemónicos y llegan a ser aceptadas como “naturales”. En este sentido, “la historia se vuelve un mecanismo que apoya la autoridad de ciertos grupos sobre otros y, se empeña en neutralizar otras posibles versiones del pasado” (Benavides 2004, 40-41).

Aquí también podemos encontrar la importancia de las memorias colectivas, ya que estas influyen las prácticas de las personas y de los grupos más que las historias nacionales, que finalmente pueden ser vistas como relatos imaginados que otorgan poder a los grupos hegemónicos de los Estados Nación. Las historias de los Estados Nación borran otras

memorias, en este caso las memorias del origen indígena de la ciudad y por esto vale la pena historizar estas otras memorias.

Varios estudios analizan el lugar central que ocupa la historia en la construcción del nacionalismo y del Estado Nación (Anderson 1993, Hobsbawm 1983, Benavides 2004). Según el antropólogo ecuatoriano Hugo Benavides, la historia llega a ser un producto controvertido o un invento esencial en las disputas por la autoridad política y el poder entre los diferentes grupos de la sociedad. Así, la identidad indígena precolonial<sup>6</sup>, en este caso *Kitu*, constituye una poderosa legitimación histórica, que puede servir ya sea a los intereses de los movimientos sociales o a los del Estado. El pasado indígena precolonial “se convierte en un contexto polémico en el que actores compiten por autoridad, representación y poder”. Por otra parte, la arqueología desempeña un papel importante en esta competencia, ya que contribuye con el material necesario para la producción de narrativas (Benavides 2004, 24-25). Entonces en el caso de la destrucción de vestigios, como lo ocurrido bajo la plaza San Francisco, la narrativa del pasado cambia y puede servir claramente a los intereses de los grupos hegemónicos de la ciudad y del país.

Es importante recalcar en este punto que la noción abstracta de un Estado Nación, que evoca la unicidad y la homogeneidad de una cultura en un Estado, ha sido cuestionada por las organizaciones sociales del Ecuador y esto ha llevado a que en la actualidad el Estado ecuatoriano se defina como plurinacional desde la Constitución de Montecristi en 2008. Sin embargo, este concepto no viene sin disputas a nivel oficial. La plurinacionalidad ha sido una demanda histórica planteada por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE desde fines de los 1980 y esta caracterización ha estado en disputa con varios modelos políticos (Resina de Fuente, 2012).<sup>7</sup> De ahí que es importante enfocarse en el carácter plural de las naciones presentes en el Ecuador y así mismo en la pluralidad de las memorias colectivas, diferenciándolas de naciones únicas y homogéneas con historias únicas. Además, considerando la situación política actual, podríamos hablar más bien de Estados que mantienen pactos con el capital, cuyo papel principal es proteger la propiedad mediante una violencia legítima en pro

---

<sup>6</sup> La utilización del término “precolonial” es una elección propia para designar la época anterior a la colonia y para demarcar este texto de los términos “precolombino” y “prehispánico” que presentan connotaciones colonialistas (ver “*Hacia un camino decolonial en una ciudad andina*” p.55 ).

<sup>7</sup> Jorge Resina de Fuente, “Estado, plurinacionalidad y pueblos indígenas en el Ecuador contemporáneo”, *Revista pueblos y fronteras digital*, vol.7, no.14, San Cristóbal de Las Casas, 2012, [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-41152012000200238](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-41152012000200238)

de la seguridad pública, Estados en los que se han desarrollado nuevas formas de guerras que agudizan la violencia y la destrucción en las ciudades latinoamericanas (Segato 2014).<sup>8</sup>

Por otra parte, algunos autores han evidenciado cómo ciertas tradiciones pueden ser inventadas en el ámbito social. El historiador Eric Hobsbawm propone que el concepto de tradición sea entendido como un fenómeno de continuidad con una tendencia a la invención. Según Hobsbawm muchas veces, “las «tradiciones» que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, y a veces inventadas” (Hobsbawm 7, 1993). En este sentido, las tradiciones inventadas deberían entenderse como un proceso de formalización y de ritualización (Hobsbawm 1993). En este caso, veremos cómo las celebraciones de la fundación española de Quito constituyen tradiciones nuevas e inventadas. En cuanto a los *raymis*, aunque encontremos relatos históricos sobre estos (Velasco 1789) y celebraciones marcadas en algunos pueblos indígenas, estos tienden a recrearse en la ciudad y responden a nuevas identidades y reivindicaciones de grupos urbanos.

Enmarcando entonces este estudio bajo las corrientes antes mencionadas, subrayamos que estaremos trabajando con memorias colectivas vivas de las personas pertenecientes al colectivo *Kitu* milenario y personas afines, que resultan muy diferentes a aquellas narrativas promovidas por un único Estado homogeneizador, que mantiene pactos con el capital en un ambiente violento (Segato 2014). Las reivindicaciones de estos colectivos quiteños en cuanto a una historia indígena precolonial construyen, además, una historia crítica y memorias colectivas alternas que cuestionan la historia oficial de la ciudad dependiente de una dominación colonial que sigue vigente de otras formas en la actualidad.

### **1.1.2. Una historia crítica**

Este trabajo de investigación nos invita a considerar la “historia a contrapelo” como lo planteó Walter Benjamin a comienzos del siglo XX; además, la manera de hacer historia a través de las memorias constituye también una forma de historia crítica como lo veremos a continuación. Varios autores han reflexionado desde una postura crítica hacia la historia positivista, teleológica y lineal que se basa principalmente en el trabajo de los archivos y de los documentos. Por esto trabajar con la memoria, en vez de solamente con documentos,

---

<sup>8</sup> Rita Segato, “Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres”, *Sociedade e Estado*, vol.29, no.2 Brasília, 2014, [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922014000200003](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922014000200003)

también es hacer una historia crítica. Esta manera de hacer historia no busca una verdad absoluta, sino que toma en cuenta las memorias de los individuos que pueden informar sobre una situación social e histórica. Así lo explica el antropólogo ecuatoriano Eduardo Kingman en una investigación realizada con el gremio de albañiles quiteños:

Buena parte de la autoridad del historiador positivista se basó en el Archivo y en la verdad del Archivo (Derrida, 1997). La historia crítica ha intentado desarrollar otro tipo de relación con el Archivo. No se orienta a buscar la autenticidad de los hechos, sino a descubrir indicios, momentos estelares, realizar genealogías. El trabajo sobre los materiales recuperados de la memoria social ha ayudado a potenciar ese tipo de indagaciones. Pero tampoco la memoria social puede ser orientada a conocer los hechos ‘tal como sucedieron’ o a buscar nuevas justificaciones a las historias patrias. No tiene sentido oponer el trabajo testimonial al documental como si la memoria social nos permitiera arribar a la historia verdadera (en oposición a la historia falsa proporcionada por el archivo), pero es importante no perder de vista que el trabajo sobre la memoria nos permite descubrir muchas cosas que no aparecen en los documentos (Kingman 2014, 188).

Retomando entonces testimonios, memorias, imaginarios y registros del colectivo *Kitu* milenario y personas afines, nos situamos en la construcción de una historia crítica ya que traemos elementos que no encontraremos en los archivos. Estos también constituyen fragmentos de la historia del colectivo y de una situación social, histórica y política, fragmentos con los cuales reflexiono, siguiendo la concepción de Benjamin, quien, en su obra incompleta, *El libro de los pasajes*, nos lleva a reflexionar sobre la construcción de la memoria y propone otro concepto de historia que se concentra en recortar fragmentos del flujo del tiempo para convertirlos en objetos de reflexión. En estos fragmentos, Benjamin mapea las fuerzas y sentidos en disputa (Benjamin 2005 [1927]; 2012).

La concepción del filósofo y crítico literario judío alemán Walter Benjamin, nos orienta hacia una visión crítica en cuanto a la concepción lineal de la historia y la idea de progreso como su finalidad. En general, la obra de Benjamin puede considerarse como “una acción de resistencia contra la barbarie desencadenada por la modernidad”, una modernidad modelada bajo el despliegue del fascismo y el socialismo real soviético en la Europa de comienzos del siglo XX (Villena Fiengo 2004)<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Sergio Villena Fiengo, “Walter Benjamin o la historia a contrapelo”, *Punto Cero*, 2004, [http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1815-02762004000200006&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1815-02762004000200006&lng=es&tlng=es)

En sus últimos textos, “Las Tesis de filosofía de la historia”, escritos antes de su trágica muerte en 1940, Benjamin plantea la importancia política del conocimiento del pasado para la emancipación de la clase obrera. Estas tesis tienen un objetivo pedagógico y político (Buck-Morss 1995 [1989], Villena Fiengo 2004). El conocimiento del pasado es una tarea importante del crítico social, porque según Benjamin es la única forma de desencadenar la energía mesiánica contenida en el pasado. Además, es importante repensar la forma de acercamiento al pasado, por esto Benjamin propone un giro en la forma de entender la historia: “hacer la historia a contrapelo”. Esto lo hace desde la perspectiva del materialismo histórico y la teología judía que buscan redimir un pasado de opresión y de antepasados esclavizados (Villena Fiengo 2004). Este acercamiento al pasado es radicalmente opuesto a aquel del historicismo que hace un acercamiento acorde a la historia de los vencedores o que “empatiza con el vencedor” (T.VII, Benjamin 1989-2012 [1942], 309). El propósito consiste en mostrar la historia de los vencidos y sus resistencias.

Ahora bien, ese acercamiento al pasado es radicalmente opuesto al que realiza el historicismo, que hace de su oficio un acercamiento empático a la historia de los vencedores, un tratamiento estetizante de la historia, a la cual se despoja de toda trascendencia y fuerza liberadora. El escrutinio del pasado que realiza el materialista histórico consiste, por el contrario, en romper con esa forma de continuar la opresión de los vencidos, para lo cual es necesario, precisamente, pasarle a la historia el cepillo a contrapelo, es decir, realizar una crítica de la ideología del historicismo con el fin de mostrar la otra cara de la historia: la historia de los vencidos, de sus sufrimientos y de sus resistencias (Villena Fiengo 2004).

Se trata entonces de sacar del olvido a la historia de los oprimidos y valorar la tradición de resistencia. Benjamin hace de esta manera un cuestionamiento radical de la normalidad y pone en evidencia que la grandeza de los vencedores, homenajeados por los historicistas, no es una muestra del avance del progreso de la humanidad. Al contrario, los vencedores y sus seguidores son quienes heredan del poder y de los bienes culturales en los que el materialista histórico reconoce el horror que esconden:

Quien quiera que, por tanto, hasta este día haya conseguido la victoria, marcha en el cortejo triunfal en que los que hoy son poderosos pasan por encima de esos otros que hoy yacen en el

suelo. Así, tal como siempre fue costumbre, el botín es arrastrado en medio del desfile del triunfo. Y lo llaman bienes culturales. Estos han de contar en el materialista histórico con un observador ya distanciado. Pues eso que de bienes culturales puede abarcar con la mirada es para él sin excepción de una procedencia en la cual no puede pensar sin horror. Su existencia la deben no ya sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también, a la vez, a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no lo sea al tiempo de barbarie. Y como él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el cual ha pasado desde el uno al otro. Por eso el materialista histórico se distancia de ella en la medida en que es posible hacerlo. Y considera como su tarea cepillar la historia a contrapelo (T.VII, Benjamin 1942 [1989-2012], 309).

Este último planteamiento pone en cuestión a la filosofía de la historia positiva que está cargada de ideologías nacionalistas y que alimenta una filosofía del progreso “convertida en una religión estatal que había logrado seducir no sólo a la clase política, sino también, de manera trágica, a la propia clase obrera” (Villena Fiengo 2004). En este sentido, Anderson (1993) también señala que el nacionalismo “asume una concepción del tiempo como homogéneo, vacío, es decir, una concepción del progreso lineal” (Villena Fiengo 2004). Benjamin cuestiona entonces la concepción del tiempo homogéneo, vacío y lineal que transcurre hacia la inalcanzable perfectibilidad humana. A esta concepción, Benjamin contrapone aquella del “tiempo pleno” o “tiempo-ahora” en la que el presente adquiere una fuerza mesiánica que hace estallar el continuum de la historia. En general, Benjamin propone “acudir al pasado para iluminar el presente y, de esa forma, redimir el propio pasado” (Villena Fiengo 2004).

La concepción de entender la historia a contrapelo se entiende en este trabajo, desde la comprensión de un pasado de opresión de los pueblos indígenas de América después de su derrota ante los colonos europeos, derrota que fundó los comienzos de nuestra era moderna (Todorov 1998 [1982], 13-15). Las memorias de las personas del colectivo vienen entonces cargadas de una larga historia de opresión, pero también de resistencias. El conocimiento del pasado y la crítica hacia el historicismo, afín a los vencedores de la historia, permite iluminar el presente y tiene una importancia política en la emancipación de las clases oprimidas. Me encuentro entonces haciendo una “historia a contrapelo” de grupos que se encuentran construyendo y abordando la historia de una manera crítica, y así mismo, se encuentran en una postura crítica hacia la idea de progreso, pues en este caso, el Metro viene a destruir la historia indígena de la ciudad e imposibilita ahondar en el conocimiento del pasado.

### 1.1.3. Sobre el patrimonio cultural

Actualmente las cuestiones referentes a la preservación del patrimonio a nivel internacional son gestionadas por la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura). Este organismo fue creado durante la segunda guerra mundial y fundado en 1945 con el objetivo de contribuir a la paz mediante la educación, la ciencia y la cultura. La UNESCO promueve el patrimonio cultural y la igualdad de todas las culturas para reforzar los vínculos entre las naciones. Actualmente, contribuye a la preservación del patrimonio de 167 países.<sup>10</sup> La definición de patrimonio cultural por parte de la UNESCO es la siguiente:

El patrimonio cultural de un pueblo comprende las obras de sus artistas, arquitectos, músicos, escritores y sabios, así como las creaciones anónimas, surgidas del alma popular, y el conjunto de valores que dan sentido a la vida, es decir, las obras materiales y no materiales que expresan la creatividad de ese pueblo; la lengua, los ritos, las creencias, los lugares y monumentos históricos, la literatura, las obras de arte y los archivos y bibliotecas (Unesco, 1982).<sup>11</sup>

Para la UNESCO (2010 [2003]) es importante promover la diversidad cultural, “tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos”, por esto en el 2001 declaró la diversidad cultural como “patrimonio común de la humanidad”. En este sentido, el reconocimiento del patrimonio inmaterial se hizo cada vez más necesario para enfrentar las amenazas provenientes de los procesos de mundialización (UNESCO 2010 [2003], 5-7). En el año 2003, se aprobó la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial y se define al patrimonio cultural inmaterial como:

los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes– que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana (UNESCO 2010 [2003], 5).

---

<sup>10</sup> UNESCO, “Sobre la UNESCO”, <https://es.unesco.org/about-us/introducing-unesco>

<sup>11</sup> Definición elaborada en la Conferencia Mundial de la UNESCO sobre el Patrimonio Cultural celebrada en México en el año 1982.

En general, se trata de considerar un patrimonio vivo que las comunidades tienen el derecho de definir, de recrear y de reconocer.

Quito fue declarada una de las primeras ciudades Patrimonio Cultural de la Humanidad el 8 de septiembre de 1978, al mismo tiempo que las islas Galápagos como Patrimonio Natural de la Humanidad. Fue el arquitecto Rodrigo Pallares Zaldumbide (1925-2009) quien gestionó activamente estas declaratorias patrimoniales. Pallares fue el director de Patrimonio Artístico de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, célula de la cual nació el actual Instituto Nacional de Patrimonio Cultural y también fue presidente de los museos del Banco Central.<sup>12</sup> Además, el arquitecto Pallares recuperó unas 12 mil piezas arqueológicas que se encontraban ilegalmente en Italia e impulsó la restauración de varias iglesias como la de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín.<sup>13</sup> En su libro *Quito, Patrimonio de la humanidad* (2008), Pallares narra cómo se lograron conseguir estas declaratorias antes de capitales como Roma o París y hasta las Pirámides de Egipto.<sup>14</sup> En aquella época muchos países ni siquiera sabían dónde estaba Quito, por lo que Pallares había invitado a periodistas del *New York Times*, *L'Espresso* de Roma, *Times* de Londres, *Le Monde* de París. Su viuda Pepé comentaba que “Todos se enamoraron de los cerros que rodean a esta ciudad”. Su hijo Manuel Pallares decía que su padre soñó “con que la cultura de la ciudad fuera un bien público, una fuente de riqueza social” y también “con un centro histórico vivo, como el escenario de convivencia de varias identidades. No como un monumento muerto”. Además, recuerda que los detractores de su padre decían que la declaratoria patrimonial era “un saludo a la bandera”. Algunas personas habrían pensado que no lo iba a conseguir y también le habrían tenido algo de envidia. Finalmente, la exitosa declaratoria patrimonial permitió viabilizar recursos para la conservación del centro histórico. Además, en la actualidad contribuye a una parte importante de los ingresos de la ciudad por parte del turismo.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> “Sentido deceso”, *Diario El Universo*, 7/01/2009.

<https://www.eluniverso.com/2009/02/10/1/1446/68C0C0D2B8974B21BB6E37E39E3289A8.html>

<sup>13</sup> “Rodrigo Pallares”,

[https://casadelacultura.gob.ec/archivo.php?ar\\_id=5&li\\_id=100&title=Quito%20patrimonio%20de%20la%20Humanidad&palabrasclaves=Quito%20patrimonio%20de%20la%20Humanidad](https://casadelacultura.gob.ec/archivo.php?ar_id=5&li_id=100&title=Quito%20patrimonio%20de%20la%20Humanidad&palabrasclaves=Quito%20patrimonio%20de%20la%20Humanidad)

<sup>14</sup> “Libro de Pallares, la declaratoria de patrimonio mundial narrada por su artífice”, *Diario El Universo*, 1/08/2008.

<sup>15</sup> “Rodrigo Pallares puso a Quito en la cima del mundo”, *Diario La Hora*, 5/09/2018,

<https://lahora.com.ec/noticia/1102183675/rodrigo-pallares-puso-a-quito-en-la-cima-del-mundo>

Para la declaratoria patrimonial, la ciudad encajó en los siguientes criterios:

Criterio II: Presentar un importante intercambio de valores humanos, en un periodo determinado o dentro de un área cultural del mundo, sobre hechos en arquitectura o tecnología, artes monumentales, urbanismo o diseño de paisaje (Alcaldía del Distrito Metropolitano de Quito 2018, 11).

La alcaldía (2018,11) explica que este criterio se justifica porque la ciudad de Quito y sus alrededores comprende vestigios de ocupación humana datados desde el 10.000 a. C. Además, su ubicación habría permitido el intercambio de productos y valores con los diferentes grupos del “Ecuador prehispánico”. Sin embargo, en cuanto al centro histórico, la alcaldía considera la traza urbana original desde la fundación española y dice que la arquitectura que se puede observar “mantiene su conformación original con pocas modificaciones”, además considera su influencia en otras ciudades de la Real Audiencia de Quito y reconoce que fue producto de la mano de obra mestiza e indígena (Alcaldía del Distrito Metropolitano de Quito 2018, 11). En este punto, vemos justamente que la alcaldía no toma en cuenta el hecho de que el centro histórico de Quito haya podido asentarse sobre antiguas ocupaciones indígenas, como lo veremos en varias investigaciones sobre el *Quito Inca* y el *Quito Kara*.

En tanto que el criterio IV consiste en:

Ser un ejemplo excepcional de un tipo de edificio, un conjunto arquitectónico o tecnológico o un paisaje que expone una fase significativa en la historia humana (Alcaldía del Distrito Metropolitano de Quito 2018, 11).

La Alcaldía (2018, 11), justifica este criterio por el hecho de que el centro histórico de Quito constituye “un ejemplo de ciudad hispánica en territorio americano que tuvo que adaptarse a una topografía específica”. Este último punto también confirma que la visión oficial más actual del centro histórico es considerarlo como de origen hispánico.

Aunque las autoridades muestren bastante interés en conservar el patrimonio cultural material e inmaterial de la ciudad, sobre todo el patrimonio monumental, considerado de origen colonial e hispánico, no parecen prestar atención a las investigaciones sobre la configuración del centro histórico precolonial. Las diferentes autoridades de la ciudad son quienes reportan

el estado de conservación del lugar a la UNESCO, sin embargo, en el informe del 2018 transmiten una visión del centro histórico como colonial y republicano a este organismo cuya sede se encuentra en París.

Esta situación denota una problemática que ya ha sido abordada por Kingman (2004), las autoridades prestan poca atención a los pedidos y visiones de los/las ciudadanos/as sobre la conservación de su patrimonio material e inmaterial. El colectivo *Kitu* Milenario y el consejo de sabios *Kitu*, reconocen y definen lo que era la ciudad indígena de los *Kitu* o aquella de los *Inca* que, aunque ya no existan físicamente, se encuentra en algunos documentos, estudios, sitios arqueológicos. En esto se incluyen numerosos investigadores quiteños que han estudiado la configuración precolonial del centro histórico de Quito (Peñaherrera Mateus 2012, Lozano 1991 y 2018, Pérez Arteta 2017, Espinosa Apolo 2002-2003, Burgos 1995[1975], 2013, Costales y Peñaherrera 1992, Velasco 2018, Terán 1989), obras de investigadores que también deberían ser consideradas parte del patrimonio material como definido anteriormente. Lo que muestra que, aunque la UNESCO tenga interés en promover la igualdad entre culturas mediante la preservación de un patrimonio cultural material e inmaterial, esto resulta más complicado en la práctica y no está exento de luchas y reivindicaciones de las comunidades locales para que se reconozcan sus legados.

#### **1.1.4. Estudios críticos del patrimonio**

Distintos/as investigadores/as ubican una “oleada patrimonial” en la década de los ochenta, al mismo tiempo que la intensificación de los estudios de la memoria, de los cuales tratamos anteriormente. Estos estudios llegan al límite de considerarlo todo como susceptible de convertirse en memoria o en patrimonio (Hartog 2003, 85 citado en Heinich 2014, 14). Entonces surgen los estudios críticos del patrimonio que abren un debate relacionado con factores identitarios, escalas de representatividad y que dan cuenta de la diversidad de los pueblos (Heinich 2014). Estos estudios se extienden particularmente a temas como el poder y los conflictos; y se han asociado con los estudios, en el mundo francófono, sobre las instituciones y la historicidad del patrimonio. Los trabajos recientes se han orientado a la comprensión de los desafíos locales que dependen de las regiones del mundo o de las diferentes tradiciones culturales e intelectuales. Estos estudios se distinguen por la colaboración o su carácter inter- y trans-disciplinario<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup>Association of Critical Heritage Studies (ACHS, Asociación de Estudios Críticos del Patrimonio), <https://www.criticalheritagestudies.org/home-page-spanish>

En general, el desarrollo del interés que se le ha dado al patrimonio a través de los años nos orienta a comprender al patrimonio como una construcción social y una invención. Es de esta manera que Llorenç Prats, antropólogo catalán, explica los procesos de construcción patrimonial: en primer lugar, el patrimonio es una construcción social, un fenómeno social que depende de circunstancias culturales, sociales y temporales. Esta construcción social o cultural de la realidad no se puede entender sin la intervención de una hegemonía social y cultural. En segundo lugar, también se puede hablar de una “invención” del patrimonio, con esto Prats se refiere particularmente a composiciones cuyos elementos han sido descontextualizados y cuya reubicación contribuye a crear otra realidad (Prats 1997,19-20).

Los comienzos de esta construcción e invención social se pueden ubicar en la Europa del siglo XVIII. Muchos especialistas ubican el inicio del proceso de patrimonialización en la época de la Revolución Francesa (1790), momento en el que se destruyeron los símbolos de la aristocracia y de la Iglesia y a partir del cual se creó una “comisión de monumentos” (Heinich 2014 [2009]). Al mismo tiempo el abad Grégoire, inventor del término vandalismo<sup>17</sup>, estableció el “Informe sobre las destrucciones operadas por el vandalismo y sobre los medios de reprimirlo” (Heinich 2014 [2009], 8).

Según la socióloga francesa Nathalie Heinich, la palabra “patrimonio”, que ha llegado a ser familiar para muchos, no existía todavía a fines de la década de 1960, en el sentido en que la entendemos hoy en día. Esta palabra habría sido introducida a partir de los años setenta, cuando en 1972, la UNESCO votó a favor de una convención para la protección del patrimonio mundial (Heinich 2014 [2009], 8). En general, la noción de patrimonio tiene que ver con el legado del padre que se transmite de generación en generación. Esto presenta una visión patriarcal de la transmisión de los legados en nuestra sociedad (Duclos en Prats 1997, 8-9).

Según Llorenç Prats, el proceso de patrimonialización continuó desarrollándose en Europa durante el siglo XIX, bajo el marco del romanticismo, cuyos criterios de legitimidad constituían “la fuerza de la naturaleza, la historia y la inspiración creativa (o el genio)”. El romanticismo habría impulsado los nacionalismos y los colonialismos en un periodo de gran

---

<sup>17</sup> El abad Grégoire habría escrito en cuanto al “vandalismo”: “Yo creé la palabra para matar la cosa” (Heinich 2014 [2009], 8).

auge identitario donde se recurría “a todo tipo de doctrinas, sistemas simbólicos y representaciones, entre ellas las patrimoniales” (Prats 1997).

Más tarde, durante el siglo XX, la necesidad de proteger los “monumentos históricos” salió a la escena internacional en el momento de entre guerras. En 1931, la Sociedad de Naciones organizó el primer Congreso Internacional de Arquitectos y Especialistas de Monumentos Históricos. En 1964, fue fundado el Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS) de la UNESCO, que realizó un inventario del patrimonio mundial en 1972 (Heinich 2014 [2009], 14-16). De esta manera, la noción de patrimonio continuó extendiéndose ampliamente.

Actualmente, el patrimonio se encuentra en el centro de las políticas de identidad y de diferentes conflictos, así mismo ocupa un puesto en el desarrollo económico<sup>18</sup>, ya que es una fuente considerable de empleo. Según Prats, el factor determinante que define lo que actualmente entendemos como patrimonio es “su capacidad para representar simbólicamente una identidad”. El origen del patrimonio y su proceso de construcción consiste en “la legitimación de unos referentes simbólicos a partir de unas fuentes de autoridad” (Prats 1997, 22-25).

Existen distintas maneras de abordar al patrimonio según las distintas disciplinas que lo estudian actualmente. Según Heinich, la tradición filosófica define la noción de patrimonio y sus rasgos según un enfoque ontológico u analítico. La historia del arte establece un análisis de los objetos a partir de la descripción de una variedad de elementos considerados como patrimoniales. Desde la política o la administración cultural se define al patrimonio según normativas y se dicta los principios a seguir para llevar a cabo acciones en favor del patrimonio (Heinich (2014) [2009], 21).

Desde la perspectiva de las ciencias sociales se considera que la noción de “monumento histórico” convertida luego en “patrimonio” surgió de manera general de una relación con la destrucción que se dio con las guerras, los crecientes fenómenos de modernización industrial y de urbanización del siglo XX. Según Heinich, los/as historiadores/as explican el

---

<sup>18</sup> Association of Critical Heritage Studies (ACHS, Asociación de Estudios Críticos del Patrimonio), <https://www.criticalheritagestudies.org/home-page-spanish>

surgimiento de la noción de monumento histórico “como una reacción a la destrucción”: “se aprecia lo que ha desaparecido”, en especial lo destruido durante la Revolución Francesa. Los/as sociólogos/as por su parte, explican que el interés por el patrimonio creció a la par con la destrucción relacionada con la modernización industrial o la urbanización. En tanto que los/as antropólogos/as definirían al patrimonio como algo que se conserva para transmitir. El culto moderno del patrimonio sería la consecuencia de una “transferencia de sacralidad” donde el objeto patrimonial toma el lugar del “tesoro”, dentro del sistema simbólico de las sociedades modernas que viven un proceso de “desencantamiento” (Heinich 2014 [2009], 19-20).

Entre los enfoques que surgen de la sociología encontramos en primer lugar la sociología de los discursos y de las prácticas de patrimonialización “que se interesa en la relación entre el patrimonio y sus determinantes exteriores (edad, sexo, origen social, nivel de estudios, religión)”. En esta corriente se ha incluido la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu, incorporando la “violencia simbólica” asociada a iniciativas de “legitimación” o vinculando al patrimonio con intereses y “posiciones en el terreno”. En segundo lugar, encontramos la perspectiva “compreensiva” que trata de entender las operaciones patrimoniales apegándose a todas las componentes de la situación observada (palabras, gestos, objetos, acciones de todo orden) (Heinich (2014) [2009], 22).

También se aborda al patrimonio a través de una sociología de los valores. En su obra “La fábrica del patrimonio”, Nathalie Heinich (2014 [2009]) reflexiona en torno al concepto de patrimonio que es el producto de la inclusión de obras al inventario patrimonial, ya sea por su singularidad o por efecto de extensiones de los procesos de patrimonialización (cronológicas, topográficas, conceptuales o de categorías). Heinich investiga a algunos trabajadores del inventario del patrimonio en Francia e intenta comprender la producción de criterios de evaluación y de elección de los objetos o inmuebles que se inscribirán o clasificarán en los inventarios de patrimonio. Se interesa en la construcción de la mirada científica del patrimonio, en cómo los investigadores del patrimonio miran a través de la banalidad de los objetos para decidir inventariarlos o conservarlos.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Elsa Vivant, “Nathalie Heinich, La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère”, Lectures [En ligne], *Les comptes rendus*, 2009, <http://journals.openedition.org/lectures/837>

En este caso, abordaremos ciertos aspectos del patrimonio quiteño a través del enfoque de la sociología de los discursos y de las prácticas, interesándonos en la relación de la noción de patrimonio quiteño con la pertenencia cultural y social, en este caso analizaremos por un lado la noción de patrimonio de las personas de los colectivos *Kitu* y, por otro lado, aquella de las autoridades. En especial, en lo que tiene que ver con la noción del patrimonio relacionado al pasado de los pueblos *Kitu*. Bajo este enfoque nos orientaremos también por una sociología de la cultura desarrollada por Pierre Bourdieu, analizando las luchas por la representación legítima y las implicaciones de la violencia simbólica presentes en los discursos y prácticas sobre la Memoria y el Patrimonio en la ciudad de Quito. De igual manera, abordaremos al patrimonio a través del enfoque de una sociología de los valores, lo que nos orienta a analizar los criterios de evaluación y de selección relativos, en este caso, a los vestigios encontrados bajo la plaza San Francisco.

A través de los estudios críticos del patrimonio también podemos analizar la relación que se da entre lo inmaterial y las memorias sociales de lo inmaterial, en contextos que no son europeos, de lo que habrían sido las antiguas culturas y ciudades *Kitu*, *Kitu Kara* e *Inca*, que existieron antes de la Conquista. Además, podemos analizar cómo los imaginarios de memoria se relacionan con procesos de institucionalización patrimonial. Este ejercicio nos permite sacar a luz la heterogeneidad de las memorias presentes en la ciudad de Quito y nos permite entender la cohabitación de distintos modos discursivos o los conflictos que surgen entre estos.

En una publicación del Instituto de Arqueología de Londres<sup>20</sup>, Ferdinand De Jong y Michael Rowlands analizan ciertos imaginarios de memoria y su relación con procesos de institucionalización patrimonial en África del oeste. Además, sacan a luz la heterogeneidad de las memorias, ya que muchos modos discursivos cohabitan, se superponen, se negocian, a veces de manera conflictiva. El contexto de esta región está marcado por un pasado de colonialismo, esclavitud, cultos antiguos, guerras civiles o étnicas. Los imaginarios activos en la transmisión oral y las prácticas rituales son considerados como formas de entendimiento *emic* que pueden participar a la elaboración burocrática y globalizada de los memoriales actuales (Ciarcia 2010, 177).

---

<sup>20</sup> Ferdinand De Jong & Michael Rowlands, "Alternative Imaginaries of Memory in West Africa". Publications of the Institute of Archaeology, 2007, eds., Reclaiming Heritage. London: Left Coast Press, Walnut Creek, California.

En este caso, la celebración de los cuatro *raymis* andinos que promueve el colectivo *Kitu Milenario* puede ser entendida como una práctica ritual y una forma de entendimiento *emic* de la memoria social que participa a la elaboración burocrática y globalizada de los memoriales actuales del mundo andino. Estos constituyen, cómo lo hemos dicho anteriormente inventos memoriales, que se dan dentro de espacios conflictivos. Así mismo, la celebración de los *raymis* también es promovida desde hace algunos años por las instituciones de gobierno ecuatoriano<sup>21</sup> como parte de la construcción del Estado plurinacional (Tuaza 2017). Según Hobsbawm, las tradiciones inventadas deberían entenderse como un proceso de formalización y de ritualización (Hobsbawm 1993).

De otro lado, el conjunto de las investigaciones de De Jong y Rowlands en Africa del oeste, sugiere tratar al patrimonio inmaterial, no como una oposición entre realizaciones culturales físicas y prácticas o valores “intangibles”, sino mediante una antropología cruzada de lo inmaterial patrimonial y de las memorias contemporáneas de lo inmaterial. Además, sugiere que hay que tener en cuenta la importancia de lo inmaterial del legado cultural, ya que este subsume la materialidad relativa a la construcción de cualquier lugar patrimonial. La memoria social de lo inmaterial participa entonces de los procedimientos contemporáneos de invención de la tradición (Ciarcia 2010, 183-184). Así como también participa de las luchas por el pasado que aún no encuentra redención.

En este caso, siguiendo las explicaciones y las memorias sociales de los colectivos *Kitu*, la ciudad de Quito no habría sido construida al azar, sino sobre un centro ceremonial o sitio sagrado *Kitu* que ahora ya no existe. Por esto luchan los colectivos, por un pasado y una cultura inmaterial, que les confiere identidad y que deben hacer reconocer ante las instituciones y las autoridades.

Es interesante ver también cómo esta noción de origen burocrático como patrimonio es recibida en este lugar andino con un pasado colonial, así como lo hacen De Jong y Rowlands en Africa del oeste, analizando las relaciones entre configuraciones internacionales y nacionales de puesta en valor de bienes culturales y de interpretación *emic* de la tradición. En este caso, aunque la UNESCO promueva la preservación del patrimonio a nivel internacional, en pos de la paz y de la diversidad cultural, sigue siendo un organismo distante que se

---

<sup>21</sup> Ministerio de Cultura y Patrimonio - MCP, Ministerio de Educación y departamentos de Cultura de los gobiernos autónomos descentralizados provinciales, municipales y parroquiales.

encuentra en Europa y a nivel nacional, las autoridades patrimoniales del Ecuador siguen promocionando un patrimonio colonialista e hispánico, lo que provoca luchas y conflictos por la memoria desde ciertos pueblos y colectivos.

Esta perspectiva también está presente en la obra del antropólogo ecuatoriano Eduardo Kingman quién trabajó con un gremio de albañiles quiteños. Kingman (2004, 26-28) ha cuestionado sobre todo la toma de decisiones en materia de patrimonio, pues se ha convertido en asunto de los “expertos” relacionados con las instancias municipales y los organismos internacionales, quienes definen las políticas de intervención, orientan las campañas publicitarias e intentan crear una “cultura de patrimonio”. En su trabajo con el gremio de albañiles de Quito, vemos el poco interés que se presta a las memorias sociales de los habitantes, Kingman destaca el hecho de que los albañiles requieren constituirse en interlocutores legítimos en el campo del patrimonio, pues ellos han participado en la construcción del centro histórico, sin embargo, sus voces no constituyen una opinión autorizada. Kingman plantea aquí un problema que ha sido poco tomado en cuenta:

(...) aun cuando el patrimonio se presenta como algo que pertenece a todos y por tanto constituye (o debería constituir) un campo de preocupación ciudadana, en la discusión y definición de políticas de patrimonio no todos tienen la posibilidad de participar” (Kingman 2004, 28).

De otro lado, es interesante adentrarnos en los estudios críticos del patrimonio con un enfoque poscolonial. Las reflexiones giran en torno a “las implicaciones de las políticas globales del patrimonio sobre nuestros contextos locales o sobre las relaciones de poder, violencias y exclusiones que estas reproducen a escala planetaria” (Vargas 2017).<sup>22</sup> Se evidencia la necesidad de desnaturalizar los discursos y las prácticas de conservación e investigación del patrimonio cultural, visibilizando las relaciones asimétricas de poder a nivel global. Se aborda las tensiones y particularidades en contextos poscoloniales como América Latina. Además, se orienta a la búsqueda de formas alternativas de relacionarnos con nuestro patrimonio, “más allá de lo dispuesto en las políticas del patrimonio oficiales diseñadas y dictadas por organismos transnacionales con asiento en el norte global” (Vargas 2017).

---

<sup>22</sup> Sebastián Vargas Alvarez, “Estudios críticos del patrimonio: debates desde la poscolonialidad”, 2017, <https://17edu.org/estudios-criticos-del-patrimonio-debates-desde-la-poscolonialidad/>

Según Kingman (2004), hasta hace poco los centros históricos de América Latina eran percibidos como áreas “abandonadas a su suerte, tugurizadas y peligrosas”. Hoy en día, se tiende a presentarlos como “espacios controlados, limpios y ordenados”. Una de las preocupaciones principales es luchar contra el “comercio informal”, además, existen intereses menos explícitos por incrementar la rentabilidad de estas zonas y beneficiarse del turismo. Por otro lado, la gestión del patrimonio se relaciona sobre todo con procesos de renovación urbana que terminan actuando sobre los espacios, la economía, la cotidianidad y los imaginarios. En general, estos procesos de renovación se relacionan con la administración del pasado; pero dependen, de manera paradójica, de las dinámicas económicas y de una noción de orden urbano. Es importante entender como la gestión del pasado termina respondiendo a intereses de renovación urbana y dinámicas económicas, mas no a un verdadero interés por las memorias sociales de sus habitantes.

Kingman (2004, 32) cuestiona también la producción de la memoria, pues es importante entender quienes definen la identidad de una ciudad, quienes producen los diferentes tipos de memoria a través de ceremoniales, museografía, publicidad, etc... Según Kingman, estamos frente a la construcción de una memoria selectiva y excluyente, y es importante entender “el patrimonio y la memoria como resultado de construcciones culturales que se desarrollan dentro de determinados campos de fuerzas sociales, étnicos y de género”, por lo tanto, se necesita una “desnaturalización” del patrimonio.

Entendemos por “desnaturalización” del patrimonio a las acciones dirigidas a develar sus orígenes, desmontar sus supuestos, desinstitucionalizarlo, mostrar lo que está más allá de una arquitectura, establecer la relación entre unos orígenes y un conjunto de intereses y necesidades corrientes o -siguiendo a Foucault poco nobles (Kingman 2004, 32-33).

En general, según Kingman (2004, 33-34) es importante visibilizar una disputa por los usos y significados sociales y culturales del centro histórico, una disputa anterior incluso a la idea de patrimonio. Se trata de una lucha “invisible” e “invisibilizada” por los usos del espacio social que responde al desarrollo de identidades distintas a las de la cultura institucional (pueblos indígenas y afrodescendientes, víctimas de la violencia política o social).

En los estudios críticos del patrimonio a nivel local, en nuestras regiones latinoamericanas, se presenta de manera recurrente la necesidad de desnaturalizar al patrimonio cultural y a la

memoria; así como de visibilizar las relaciones asimétricas de patrimonio a nivel global. En el caso del centro histórico de Quito, existe la necesidad de visibilizar varias disputas por sus usos y significados sociales y culturales; en este caso, por las memorias de una serie de personas y colectivos que reivindican su pasado *Kitu*.

## **1.2. Memoria, representaciones y visualidad**

### **1.2.1. Las imágenes como fuentes históricas e instrumentos de la memoria social**

Los estudios de la imagen son importantes en la actualidad ya que las imágenes han adquirido un papel cada vez más central en nuestras sociedades. Podemos asociar los campos de la memoria y la historia con las imágenes. En este trabajo son importantes las imágenes de las que dispone el colectivo como pruebas de los vestigios que existieron bajo la plaza de San Francisco, pero también como documentos históricos e instrumentos de la memoria social. De otra parte, a través de la foto elicitación interactúo con las personas a través de imágenes históricas de la plaza que me ayudan a entender diferentes memorias sociales. En tanto que, a través del video documental, hago un trabajo de reconstrucción de las memorias sociales.

La utilización de las imágenes como fuentes documentales se fue teorizando por los historiadores del arte desde fines del siglo XIX, entre ellos destaca Aby Warburg, quien propone una historia cultural basada en las imágenes como documentos históricos (Burke 2005, 11-13). El *Atlas Mnemosyne* de Warburg (1924) es como una enciclopedia de imágenes que da cuenta de la historia occidental. En esta obra, emplea un método singular basado en una lógica de opuestos que consiste en contraponer imágenes, propiciando así la construcción de relaciones de sentidos históricos entre ellas.

El historiador británico Peter Burke también defiende el uso de la imagen como documento histórico, aunque recomienda mantener una mirada crítica en cuanto a la imagen. Según Burke, a lo largo del tiempo, la apertura de los intereses de la disciplina histórica ha llevado a los historiadores a tomar en cuenta distintos tipos de documentación. Es decir que ya no solo se limitan a las fuentes tradicionales como los documentos oficiales, sino que incluyen textos literarios, testimonios orales e imágenes. Sin embargo, todavía son una minoría los historiadores que utilizan las imágenes, se trata sobre todo de especialistas de épocas en las que los documentos escritos son casi inexistentes (Burke 2005, 12).

Las imágenes tienen la capacidad de ayudar a recordar o de evocar otras realidades. Por esto, realicé entrevistas con foto elicitación en las que interactué con las personas mediante distintas imágenes históricas de la plaza. Según la comunicadora Claudia Feld, las imágenes constituyen “valiosos instrumentos de la memoria social” pues estas “construyen sentidos para los acontecimientos, ayudan a recordar, permiten transmitir lo sucedido a las nuevas generaciones. Colaboran para evocar lo vivido y conocer lo no vivido.” Además, las imágenes son consideradas como construcciones ya que “involucran actores y agentes, reglas y lógicas propias, contextos sociales y culturales precisos, soportes concretos, elecciones y estrategias” (Feld y Stites Mor 2009, 25-32).

Finalmente, este trabajo escrito de tesis viene acompañado de un video documental en el que reconstruyo y ordeno ciertas memorias sociales y contrapongo imágenes, siguiendo un poco el método de Warburg en su *Atlas Mnemosyne* (1924). En este caso, contrapongo imágenes de dos mundos opuestos, el del colectivo *Kitu* milenario y personas afines, y el de las autoridades oficiales, para que surjan sentidos de esta contraposición.

Los diversos lenguajes audiovisuales actuales se relacionan también con la reconstrucción del pasado. Según el historiador norteamericano Rosenstone (1997), los lenguajes audiovisuales ocupan un lugar importante en la manera como la gente conoce la historia y percibe el pasado en la época actual.

Vivimos en un mundo dominado por las imágenes, donde cada vez más la gente forma su idea del pasado a través del cine, ya sea mediante películas de ficción, docudramas, series o documentales. Hoy en día la principal fuente de conocimiento histórico para la mayoría de la población es el medio audiovisual, un mundo libre casi por completo del control de quienes hemos dedicado nuestra vida a la historia (Rosenstone, 1997, 29).

Según Rosenstone, el cine contribuye a la construcción de la memoria social ya que tiene una fuerte capacidad de evocación del pasado, pero al mismo tiempo, no tiene la capacidad analítica de la escritura. Burke señala algo parecido, las imágenes y películas dan al espectador la sensación de ser un testigo ocular; sin embargo, esta sensación es ilusoria pues el autor de las imágenes está de cierta manera manipulando la experiencia. “El argumento fundamental es que una historia filmada, lo mismo que una historia pintada o escrita, construye un acto de interpretación”. En este sentido es importante mantener una visión

crítica en cuanto al efecto de realidad de las imágenes y los criterios utilizados en la reconstrucción del pasado (Rosenstone 1997, Burke 2005, 202 citados en Aprea 2012, 46).

### **1.2.2. Imagen, representación e imaginarios**

Como lo hemos visto anteriormente, las nociones de imagen y de representación están relacionadas con la memoria y la conciencia. Según Bergson, la imagen está ligada con un “recuerdo puro”. Bergson (2006 [1896]) describe al mundo como un conjunto de imágenes que se presenta a nuestra conciencia. El cuerpo es la imagen central alrededor del cual gravitan las otras imágenes. Sin embargo, el mundo existe independientemente de nosotros. Las imágenes entonces están presentes sin estar representadas y los individuos solo pueden percibir lo que se presenta ante ellos. De otra parte, la duración es la que hace que la presencia se vuelva representación. La representación como recuerdo es una actualización constante producida por el espíritu que pone en imágenes el pasado (Bergson 2006 [1896], 49).

Otros filósofos asocian más bien la imagen y la representación con un recuerdo como percepción debilitada por el pasado. Según Bachelard, la imagen es “una cierta manera que tiene la conciencia de darse objeto” (Bachelard citado en Candau 2006, 29) y con frecuencia se designa como “algo menor”, un “pedazo separado”, “una copia más o menos fiel del objeto percibido” (Candau 2006, 29).

De esta manera, también se considera a la imagen como una supervivencia o una huella del pasado en el presente. Según el semiólogo francés Roland Barthes, la fotografía afirma que el referente estuvo allí. “Nunca puedo negar en la fotografía que *la cosa haya estado allí*. Hay una doble posición conjunta: de realidad y de pasado” (Barthes 1990, 135-136). Benjamin y Didi-Huberman conciben a la imagen como un producto cultural que condensa pasado, presente y futuro. En este sentido, las imágenes tienen un carácter de índice o un carácter “constativo” ya que traen al presente las huellas del pasado. Sin embargo, esta “fuerza constativa” no se limita a actualizar el pasado, pues la fotografía depende de situaciones complejas.

El historiador del arte John Tagg enfatiza en la cuestión de que la fotografía es una construcción que depende de condiciones materiales y prácticas sociales, lo que hace que “su relación con cualquier realidad anterior sea algo sumamente problemático” (Tagg 2005, 7-8). Así en general, lo que Barthes denomina “fuerza constativa” es más bien según Tagg:

(...) un complejo resultado histórico, y es ejercido por las fotografías solamente dentro de ciertas prácticas institucionales y relaciones históricas concretas, cuya investigación nos alejará de un contexto estético o fenomenológico. La idea misma sobre lo que constituye una prueba tiene una historia (...). Es una historia que implica técnicas y procedimientos definidos, instituciones concretas y relaciones sociales específicas- es decir relaciones de poder-. Es a partir de este contexto más amplio que debemos analizar la historia de la evidencia fotográfica. El problema es histórico no existencial (Tagg 2005, 11).

En este sentido, la naturaleza indicial de la fotografía, en la que se establece un vínculo entre el referente y el signo, no garantiza nada de su significado, ya que este vínculo implica “un proceso técnico, cultural e histórico discriminatorio” que produce una nueva realidad: una imagen que puede llegar a adquirir varios significados en determinadas transacciones y que tiene efectos reales (Tagg 2005). En ningún caso la imagen “puede referirse ni ser referida a una realidad pre fotográfica como si de una verdad se tratara.” La fotografía es “un producto material de un aparato material puesto en acción en contextos específicos, por fuerzas específicas, con unos fines más o menos definidos” (Tagg 2005, 9-10).

Según Tagg para entender los significados de la fotografía debemos prestar atención a “los procesos conscientes e inconscientes”, a “las prácticas e instituciones a través de las cuales la fotografía puede provocar una fantasía, asumir un significado y ejercer un efecto”. Lo que es importante también es “el sistema discursivo” del que forma parte la imagen, por esto debemos prestar atención a sus “significados presentes” (Tagg 2005, 11).

No es hacia la realidad del pasado, sino de los significados presentes y de los sistemas discursivos cambiantes, hacia donde debemos, por tanto, volver nuestra atención. Que una fotografía pueda ser llevada al estrado como prueba, por ejemplo, no depende de un hecho natural o existencial, sino de un proceso social, semiótico, aunque con ello no intento sugerir que el valor de prueba esté incrustado en la copia impresa, en un aparato abstracto, o en una estrategia de significación concreta (Tagg 2005, 11).

Ya que trabajo con distintas imágenes históricas resulta importante interesarse en los significados que adquieren de unos grupos a otros. Si bien, aquellas fotografías de los vestigios arqueológicos de la plaza de San Francisco fueron utilizadas como pruebas por el colectivo *Kitu* milenario, hay que tener en cuenta que las fotografías están insertas en situaciones complejas y no tienen el mismo significado para todas las personas e instituciones,

no representan una sola verdad. Por esto es importante interesarse en la puesta en acción de las fotografías, los procesos conscientes e inconscientes en los cuales están inmersas, las prácticas e instituciones a través de las cuales se las interpreta, los sistemas discursivos que dan cuenta de sus significados presentes (Tagg 2005).

Las imágenes analizadas y producidas en este estudio también nos llevan a abordar el tema de la representación y de los imaginarios bajo una perspectiva antropológica. Una acepción clásica del concepto de representación es “hacer presente algo que está ausente” a través de imágenes, palabras, gestos, figuras, signos. En un sentido jurídico y político es “ocupar el lugar de alguien”. Por otro lado, también puede ser la exhibición de una persona o cosa por ella misma. En general, según Chartier, el concepto de representación nos ayuda a entender las diversas relaciones que tienen los individuos o los grupos con el mundo social que les rodea (Chartier 2013, 40-43). En este sentido, a través de las imágenes utilizadas en este estudio, podremos entender mejor las diferentes relaciones de los grupos *Kitu* y de las autoridades con la sociedad quiteña.

Por otro lado, también podremos acercarnos a sus imaginarios. Según el antropólogo argentino Néstor García-Canclini (1997, 77-89), gran parte de lo que perciben las y los ciudadanos sobre la ciudad es resultado de lo imaginario porque no surge de interacciones reales. Los imaginarios urbanos son parte de la historia urbana y se pueden encontrar en las imágenes y las producciones culturales (obras artísticas, discursos periodísticos, medios de comunicación). Por esto trabajaré con imágenes históricas, pero también con distintos discursos y videos encontrados en los medios de comunicación, ya sea en periódicos o en distintas páginas web de las instituciones o de los colectivos.

En general, podemos concebir a la ciudad andina de Quito como una ciudad multicultural constituida no solo por su aspecto material, sino también por espacios simbólicos e imaginarios (García-Canclini 1997). Por esto es importante entender lo que simbolizan los espacios y cuáles son los imaginarios del complejo de San Francisco y del centro histórico, en general, entre los diferentes grupos estudiados. Es importante también tomar en cuenta la ciudad como un espacio contradictorio, donde diversas culturas y épocas coexisten en un modo de vida acelerado (García-Canclini 1997).

### 1.3. Luchas por la representación legítima

“La barbarie está oculta en el concepto mismo de cultura”

(Walter Benjamin 2005, 470).

En la historia de la humanidad solo ciertas experiencias, ciertos relatos, ciertos objetos logran perdurar con el paso del tiempo y luego ser contados o exhibidos, dejando de lado muchas otras cosas que se nos escapan del pasado. En general, lo que pervive y es reconocido posteriormente como cultura, tiene que ver en gran parte con objetos relacionados a las hegemonías, estos constituyen finalmente solo algunos vestigios del pasado, por esto es importante cuestionar nuestras representaciones del pasado pues están llenas de lagunas. Lo que logra instituirse calla lo que no logra instituirse. Las grandes obras, los museos, el patrimonio; en suma, los productos relacionados con la cultura son, en su mayoría, productos resultantes de confrontaciones o de guerras. Estas reflexiones se encuentran muy presentes tanto en las obras del filósofo alemán Walter Benjamin, como en las del historiador del arte francés Didi-Huberman, quienes vivieron las experiencias traumáticas de la ascensión del nazismo en la Europa de mediados del siglo XX.

En el caso del centro histórico de Quito, tenemos un buen ejemplo de un patrimonio monumental que termina invisibilizando el legado de los antiguos pueblos sometidos durante la Conquista, como lo veremos a lo largo de este trabajo. No hay que olvidar que este patrimonio monumental es resultado de diferentes guerras, donde las hegemonías llegaron a imponer sus símbolos. También es importante ubicar esta situación en contextos de violencia y de guerra que siguen existiendo en ciudades latinoamericanas. Una de las estrategias antiguas de guerra ha sido la destrucción de sitios sagrados, los templos de los pueblos derrotados eran “(...) soterrados bajo los nuevos templos construidos por los pueblos victoriosos; sus ruinas expuestas son el locus\* en que se exhibe la potencia predadora del más fuerte” (Segato 2014).

Didi-Huberman propone pensar la imagen como un producto de cultura, en el sentido en que la imagen llega a ser el símbolo de una disputa. Lo que logra instituirse se afirma con representaciones, dejando de lado a lo demás. En la representación finalmente hay algo que es violencia (Didi-Huberman 2005, 17-19).

Sabemos perfectamente que toda memoria está siempre amenazada de olvido, cada tesoro amenazado de pillaje, cada tumba amenazada de profanación. Por eso, cada vez que abrimos un libro -no importa que sea el *Génesis* o *Las Ciento veinte Jornadas de Sodoma*- quizá deberíamos dedicar algunos segundos a reflexionar en las condiciones que hicieron posible el sencillo milagro de que ese texto se encuentre ahí, frente a nosotros, para que llegara hasta nosotros. Existen tantos obstáculos. Tantos libros y bibliotecas han sido quemados. Y, asimismo, cada vez que ponemos los ojos en una imagen, deberíamos pensar en las condiciones que impidieron su destrucción, su desaparición. Es tan fácil destruir imágenes, en cada época ha sido algo tan normal (Didi-Huberman 2012, 17-18).

Esto implica concebir la cultura como un campo de disputas, de juegos de poder, donde la imagen llega a ser la cristalización de esos juegos. Por lo que necesitamos una crítica y un cuestionamiento sobre las representaciones que se eligen cómo legítimas. Hoy en día vivimos una crisis de la representación en la antropología desde las décadas de los 1970 y 1980, evidenciada por los antropólogos Marcus y Fischer. Esta crisis fue desencadenada por un cuestionamiento a las teorías totalizadoras, a la autoridad etnográfica y a la dependencia de lo textual; abriendo el camino a una multiplicidad de enfoques interpretativos.

Según el historiador francés Roger Chartier, el concepto de representación tiene una gran importancia ya que permite comprender las divisiones y las jerarquías sociales (Chartier 2013, 49). El concepto de Chartier sobre las “representaciones colectivas” se articula en tres registros:

Gracias a la multiplicidad de sus significados, el concepto, en su sentido sociológico de «representaciones colectivas», designa en primer lugar los esquemas de percepción y de apreciación que conllevan las operaciones de clasificación y jerarquización que construyen el mundo social. En segundo término, y en el sentido más antiguo de los diccionarios de los siglos XVII y XVIII, puede indicar las prácticas y los signos, los símbolos y las conductas que pretenden mostrar y hacer reconocer una identidad social o un poder. Finalmente, en el sentido político, califica las formas institucionalizadas por las que los «representantes» (individuos singulares o entidades colectivas) encarnan de manera visible, «presentifican», la coherencia de una categoría social, la permanencia de la identidad o la pujanza de un poder (Chartier 2013, 43).

El concepto de representaciones colectivas articulado de esta manera, según Chartier, nos lleva a entender “la construcción de las identidades, las jerarquías y las clasificaciones como resultado de «luchas de representaciones» donde lo importante es la potencia, reconocida o negada, de los signos que deben hacer reconocer como legítimos una dominación o una soberanía”. De esta manera se entiende cómo los conflictos entre fuerzas opuestas son transformados en luchas simbólicas, donde las representaciones llegan a ser las armas o los signos de estas luchas. Sin embargo, es necesario precisar que aquellos que detentan la fuerza bruta no necesitan manipular los signos (Chartier 2013, 44).

En este caso, podemos decir que las imágenes de los vestigios arqueológicos destruidos del colectivo *Kitu* Milenario, son el resultado de un conflicto y símbolos de una disputa que persiste entre algunos/as ciudadanos/as contra el poder instituido. A través de estas imágenes, como lo veremos a continuación en los resultados de la foto elicitación, podemos entender distintas representaciones colectivas, es decir clasificaciones y jerarquizaciones del mundo social por parte de algunas personas de los grupos *Kitu* o de las autoridades del patrimonio.

También es importante reflexionar sobre las formas de dominación simbólica que se dan a través de la imagen. La multiplicación de signos (medallas, monumentos, relatos) dan a ver el poder y suscitan obediencia sin necesidad de violencia. Así, la dominación política descansa en la ostentación de formas simbólicas (Chartier 2013, 44-45). Estas formas de dominación las podemos ver en la ciudad de Quito; por ejemplo, en ciertos signos coloniales como la arquitectura colonial, los monumentos dedicados a los héroes coloniales y también los relatos coloniales sobre la fundación española. Por otro lado, podemos evidenciar disputas simbólicas en las imágenes producidas por los colectivos que presento en este estudio.

En definitiva, Chartier nos lleva a entender las luchas de representaciones como constructoras del mundo social, de igual manera que lo son las determinaciones sociales objetivas. La manera en la que los individuos incorporan las estructuras del mundo social se asocia con una dominación posible a través de la perpetuación de representaciones. Cuando estas representaciones se fracturan, se abre el camino a la crítica y a las rupturas sociales. Siguiendo esta línea, muchos trabajos han utilizado el concepto de representación asociado con nociones de dominación y el concepto de “violencia simbólica” del sociólogo francés Pierre Bourdieu (Chartier, 2013, 46).

La violencia simbólica es esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por lo tanto, a la dominación) cuando solo dispone para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta se presente como natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en funcionamiento para percibirse y evaluarse, o para percibir y evaluar a los dominantes (alto/bajo, masculino/ femenino, blanco/negro, etc.), son fruto de la incorporación de las clasificaciones, que así quedan naturalizadas, cuyo fruto es su ser social (Bourdieu 1999, 224-225).

La articulación de estos conceptos nos lleva a entender, por ejemplo, la dominación de la autoridad a través de signos, rituales o imágenes o, por otro lado, la construcción de identidades situadas entre las representaciones impuestas y la conciencia de pertenencia de los individuos (Chartier 2013, 46).

Bourdieu nos ayuda entender la relación de los instrumentos de conocimiento y de comunicación con la dominación, a través del concepto de poder simbólico. En primer lugar, los “sistemas simbólicos” (arte, religión, ciencia, lengua, mitos), que son instrumentos de conocimiento y de comunicación, ejercen un poder de construcción de la realidad social.

Los símbolos son los instrumentos por excelencia de la “integración social” “en cuanto instrumentos de conocimiento y de comunicación hacen posible el *consenso* sobre el sentido del mundo social, que contribuye fundamentalmente a la reproducción del orden social: la integración “lógica” es la condición de la integración “moral” (Bourdieu 2000, 67,68).

En segundo lugar, Bourdieu establece que las producciones simbólicas son instrumentos de dominación. Los sistemas simbólicos cumplen una “función política de instrumentos de imposición o de legitimación de la dominación, que contribuyen a asegurar la dominación de una clase sobre otra (violencia simbólica) aportando el refuerzo de su propia fuerza a las relaciones de fuerza que las fundan” (Bourdieu 2000, 68-69).

En este sentido, la cultura dominante produce ideologías que sirven a sus intereses y es apoyada por la función de comunicación. Las diferentes clases sociales están inmersas en una lucha simbólica que se muestra en los conflictos simbólicos de la vida cotidiana o que es delegada a los especialistas de la producción simbólica. En general, el poder de la clase

dominante descansa sobre el capital económico y su objetivo es “imponer la legitimidad de su dominación ya sea por su propia producción simbólica, ya sea por la intermediación de las ideologías conservadoras” (Bourdieu 2000, 69).

Según Bourdieu, los sistemas ideológicos que se producen para la lucha por el monopolio de la producción ideológica legítima reproducen la estructura del campo de las clases sociales. Sin embargo, es necesario hacer notar que las ideologías no responden solamente a los intereses de clases, sino también a los intereses específicos de los que las producen de manera autónoma (Bourdieu 2000, 70).

En el caso de este estudio, encontramos luchas de representaciones entre los colectivos y las autoridades. Sin embargo, como explicado anteriormente, las autoridades no necesitan manipular los signos, pues disponen de todo un conjunto de signos que dan a ver su poder y suscitan obediencia sin necesidad de violencia, de esta manera terminan ejerciendo una violencia simbólica (Bourdieu). Además, disponen de un poder sobre los instrumentos de conocimiento y de comunicación, por ejemplo, este caso fue poco difundido por los medios de comunicación masiva, además como lo veremos más adelante, es a través de estos medios que las autoridades han podido transmitir una ideología colonial, como es el caso de la celebración de la fundación española de la ciudad.

### **1.3.1. El discurso y el problema de la veridicción**

El deseo dice: “No querría tener que entrar yo mismo en este orden azaroso del discurso, no querría tener relación con cuanto hay en él de tajante y decisivo; querría que me rodeara como una transparencia apacible, profunda, indefinidamente abierta, en la que otros responderían a mi espera, y de la que brotarían las verdades, una a una; yo no tendría más que dejarme arrastrar, en él y por él, como algo abandonado, flotante y dichoso”. Y la institución responde: “No hay por qué tener miedo de empezar; todos estamos aquí para mostrarte que el discurso está en el orden de las leyes, que desde hace mucho tiempo se vela por su aparición; que se le ha preparado un lugar que le honra pero que le desarma, y que, si consigue algún poder, es de nosotros y únicamente de nosotros de quien lo obtiene” (Foucault 1992 [1970], 4).

En este estudio, he recogido y analizado varios discursos de personas de los grupos *Kitu* o afines, también he recogido discursos de distintas autoridades, funcionarios y políticos

alrededor del pasado indígena precolonial de la ciudad de Quito y sobre todo del centro histórico. En un primer lugar, es importante entender cómo se conforman los discursos y cómo algunos discursos llegan a adquirir más autoridad que otros. La institución juega un papel importante a la hora de dotar a un discurso de importancia, por lo que los discursos de los grupos *Kitu*, tendieron a quedar disminuidos, independientemente de su veracidad.

Michel Foucault, filósofo, psicólogo y teórico social francés, nos cuestiona sobre el origen del discurso, sobre la persona que lo empieza y que lo pronuncia. Mucha gente tiene el deseo de no tener que empezar los discursos, de no tener que confrontarse con lo que estos tienen de singular, de azaroso, de decisivo y hasta de peligroso. En cambio, la institución responde a este deseo de una manera especial: quitando el miedo de empezar los discursos, es más, obligando a empezarlos y dando la autoridad para empezarlos, rodeándolos de solemnidad, atención y silencio, imponiéndoles formas ritualizadas. El deseo y la institución nos llevan a una misma inquietud respecto a la realidad material del discurso, a su existencia transitoria, a sus poderes y peligros, a las luchas, victorias o dominaciones que puede conllevar (Foucault 1992 [1970], 3-5).

En una lección inaugural en el Colegio de Francia, Foucault anuncia su programa para analizar el discurso, en el que propone visibilizar los procedimientos de control, selección y redistribución de los discursos; que tendrían como función “conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault 1992 [1970], 5). Sus análisis se disponen según dos conjuntos: el “conjunto crítico” intenta cercar las formas de exclusión, de delimitación y de rareza del discurso. Para esto analiza ciertos procedimientos de control discursivo: los procesos de enrarecimiento, el reagrupamiento y unificación de los discursos. En tanto que el segundo “conjunto genealógico” estudia la formación dispersa, discontinua y regular del discurso, ya sea en el interior de los límites de control, como en el exterior o en las dos partes de la delimitación. Foucault establece que estas dos tareas no se pueden separar (Foucault 1992 [1970], 38-44).

El conjunto crítico comprende el estudio de ciertos procedimientos externos e internos de exclusión del discurso, así como ciertos procedimientos de sumisión. En el grupo de los procedimientos externos de exclusión del discurso, el procedimiento más evidente y familiar es el de la palabra prohibida, pues sabemos que no se puede hablar de todo o que cualquiera no puede hablar de cualquier cosa. Actualmente, los temas más difíciles de abordar son la

sexualidad y la política, por esto muchas prohibiciones que se ejercen sobre el discurso se centran en su relación con el deseo y el poder. Además, el discurso no solo tiene que ver con luchas o sistemas de dominación, sino que también es aquello mediante lo cual se lucha (Foucault 1992 [1970], 5).

Otro procedimiento de exclusión es el de la separación de la locura, pues la palabra del loco ha sido considerada como nula, falsa y sin valor en la sociedad occidental. A veces se le confiere extraños poderes, “como el de enunciar una verdad oculta, el de predecir el porvenir, el de ver en su plena ingenuidad lo que la sabiduría de otros no puede percibir”; sin embargo, su palabra siempre ha sido excluida (Foucault 1992 [1970], 6).

Un procedimiento importante de exclusión externa es el de la voluntad de verdad, este es un sistema históricamente modificable e institucionalmente coactivo. La separación del discurso verdadero del falso se constituyó históricamente desde la antigüedad griega, pues en aquella época el discurso verdadero era el discurso pronunciado por quien tenía el derecho y según un ritual específico, hasta que se empezó a prestar más atención al enunciado mismo (Foucault 1992 [1970]). Posteriormente, la voluntad de saber no ha cesado de desplazarse; por ejemplo, la voluntad de verdad del siglo XIX es diferente de la voluntad de saber de la cultura clásica. Esta voluntad de verdad, basada en un soporte y una distribución institucional (pedagogía, libros, edición, bibliotecas), tiende a ejercer sobre los otros discursos una especie de presión y un poder de coacción. Los dos otros procedimientos de exclusión (la palabra prohibida y la separación de la locura) derivan hacia el de la voluntad de verdad y este no cesa de reforzarse. Llegamos a un punto en el que el discurso verdadero, no reconoce la voluntad de verdad que le atraviesa. Finalmente, esta maquinaria de la voluntad de verdad logra excluir a todos aquellos que han intentado enfrentarla (Foucault 1992 [1970], 9-12).

En los procedimientos internos de exclusión del discurso encontramos al comentario y al autor, que limitan el azar del discurso. La disciplina también es un principio de limitación en tanto reconoce proposiciones verdaderas y falsas que deben cumplir complejas exigencias, pero rechaza toda crítica del saber. Además, la disciplina fija sus límites al discurso por el juego de una reactualización permanente de las reglas (Foucault 1992 [1970], 13-22).

Los procedimientos de sumisión del discurso determinan las condiciones de utilización, reglas y restricciones asociadas al discurso, llegando a enrarecer a los sujetos que hablan. La forma

más visible de estos procedimientos concierne los rituales del habla que definen la cualificación que deben tener las personas que hablan, así como los gestos, comportamientos, circunstancias y conjunto de signos que deben acompañar los discursos. Las sociedades de discursos son otra forma menos común de estos procedimientos, su objetivo es producir y mantener discursos dentro de un espacio cerrado y limitado a un cierto número de personas. Una forma opuesta a este tipo de sociedades concierne los grupos doctrinales. En este caso, se busca la difusión y la aprehensión de un mismo conjunto de discursos hacia un gran número de personas.

El último proceso de sumisión es el de las adecuaciones sociales. Aquí, la educación, instrumento a través del cual podemos acceder a distintos tipos de discursos, sigue ciertas líneas marcadas por las luchas sociales: “Todo sistema de educación es una forma política de mantener o de modificar la adecuación de los discursos, con los saberes y los poderes que implican”. Por lo regular, estos procedimientos se vinculan unos con otros y permiten la adecuación de los discursos a ciertas categorías de sujetos (Foucault 1992 [1970], 22-28).

A través de todas estas etapas de análisis del discurso que nos da Foucault, vemos cómo los discursos pasan a través de algunos procesos de control, selección y redistribución, por lo que los discursos en un primer momento azarosos o los discursos que pueden parecer cargados de autoridad o de verdad, han pasado antes por sistemas complejos de filtros culturales y sociales, que son importantes reconocer. Es importante entender también de dónde provienen los discursos y las luchas que se dan a través de estos.

De otra parte, podemos entender la Historia y sobre todo las memorias de los actores sociales como discursos cargados de diferentes niveles de autoridad. Según Ricoeur, la Historia constituye una representación que se da bajo la forma de un relato. Lo que acercaría a la Historia de la ficción o de la novela. La diferencia reside en el hecho de que el historiador presenta pruebas que atestiguan su relato: archivos, documentos, fotografías. Pero estas pruebas también pueden ser falsificadas: “la ilusión referencial siempre amenaza la representación histórica del pasado” (Chartier 2013, 48). Por esto es necesario establecer un estatuto de conocimiento verdadero del discurso histórico, remontando a su escritura, a las técnicas de investigación, a los procesos críticos y a la construcción explicativa por los cuales pasaron las pruebas documentales. Es importante entender que el discurso histórico es una representación del pasado, que sin embargo se puede verificar a través de las técnicas de la

crítica documental (Chartier 2013, 47-50). En este sentido, tanto los discursos de los diferentes especialistas (historiadores, arqueólogos, investigadores críticos) y de las autoridades sobre el pasado de Quito, conllevan distintos intereses y posicionamientos sociales y culturales, por lo que constituyen representaciones del pasado que deben ser analizadas de manera crítica.

### **1.3.2. Internet como campo de disputas**

Algunos de los grupos tomados en cuenta para este estudio tienen páginas en internet, especialmente en *Facebook*, ya que esta red social ofrece herramientas de comunicación de acceso fácil y es utilizada actualmente a nivel mundial. Tomamos en cuenta las páginas *Facebook* del colectivo *Kitu Milenario*, de otros grupos que acompañaron al colectivo, del pueblo *Kitu Kara*, así como la página del Municipio de Quito. También tomamos en cuenta algunas páginas de *Youtube* donde encontré algunos videos producidos por estos grupos. A través de estos medios podemos conocer parte de sus universos y de sus propuestas. Así también podemos cartografiar disputas simbólicas.

Desde la antropología social y cultural, existen distintos abordajes hacia los estudios de los medios. Según la antropóloga Elisenda Ardévol, se entiende a los medios como parte de la producción cultural y de las formas de comunicación social entre personas, comunidades y grupos sociales en contextos cotidianos. Los medios de comunicación social son “aquellos dispositivos tecnológicos, organismos e instituciones que tienen por objetivo la producción y circulación de bienes de consumo culturales; es decir la producción de representaciones y narrativas para un mercado o audiencia”. Más específicamente se trata de la prensa, la radio, el cine, la televisión y el internet (Ardévol 2009, 153-154). En este estudio, nos centraremos particularmente en la producción audiovisual y discursiva que se da en el internet y en la prensa.

Es importante notar el surgimiento en los escenarios mediáticos de nuevas audiencias, de nuevos productores y de nuevos actores locales que se ha dado gracias al desarrollo tecnológico de los medios. Así lo demuestra el surgimiento de los medios comunitarios que constituyen una forma de empoderamiento de las comunidades, que contribuyen a la organización social y que permiten hacer circular representaciones alternativas a los medios hegemónicos. Así mismo, los medios de comunicación digitales (internet, cámaras de fotos y video) cada vez más democratizados, han propiciado procesos participativos y horizontales

entre distintos grupos. Según Ardévol, el estudio de los medios de comunicación se vuelve cada vez más indispensable ya que están muy imbricados en la vida cotidiana de las comunidades, incluso de las comunidades tradicionalmente estudiadas por la antropología (Ardévol 2009, 154).

En este caso de estudio es importante considerar la utilización de los medios de comunicación digitales por parte de los diferentes grupos, ya que esto hace posible procesos participativos y horizontales entre las personas. El colectivo *Kitu* Milenario, tiene algunos grupos públicos de *Facebook*, en su grupo principal tiene unos 11.000 seguidores, algunos de distintos países, y pueden postear sus publicaciones, interactuar o dialogar en una comunidad amplia que se interesa por las culturas andinas. También existen páginas similares llevadas por las autoridades del patrimonio, pero no tienen la misma voluntad de dejar participar a la gente, pues ejercen más control sobre sus publicaciones. De la misma manera, las personas de esta comunidad virtual se pueden conocer durante algunos de los encuentros organizados por el colectivo. Este nuevo medio de comunicación digital ha llevado sin duda a un cambio en las maneras de relacionarse de la gente y de compartir conocimientos. Es en gran parte gracias a estos nuevos medios de comunicación que el colectivo ha llegado a ser conocido y a posicionar representaciones alternativas.

El estudio de los medios de comunicación ha estado orientado generalmente al estudio de la representación. La antropología aporta a estos estudios con el análisis de las prácticas sociales y culturales que están relacionadas con la producción, circulación y consumo de imágenes. La antropología de los medios presenta tres grandes perspectivas. En primer lugar, se aproxima a la producción mediática como práctica simbólica o como producción cultural. En segundo lugar, analiza el circuito de la producción cultural desde una perspectiva crítica de la representación y, en tercer lugar, parte de una visión de los medios como insertos en prácticas culturales más amplias (Ardévol 2009, 160-163).

Para algunos/as antropólogos/as visuales como Margareth Mead, el análisis de la producción cultural permitió la comprensión de patrones culturales de la vida social, sobre todo en sociedades a las que era difícil acceder en tiempo y en espacio. Luego, la antropología social y cultural pasó a estudiar, no solo la recepción, sino las prácticas que se dan con los medios audiovisuales. Elisabeth Bird propone analizar los usos que les dan las personas a los medios, sus maneras de apropiarse e integrar los productos audiovisuales en sus prácticas cotidianas.

El estudio de las prácticas mediáticas permite así entender cómo se articulan las personas y los medios, así como su relación con procesos sociales más amplios. Esto nos lleva a entender también cómo se articula la vida social misma en torno a la producción fotográfica y fílmica (Ardévol 2009,162).

Hoy en día resulta importante enfocarse también en la gente como productora de material audiovisual que es publicado en el internet, más allá del plano doméstico o individual. Esto amplía el rol de los medios de comunicación en nuestras sociedades y permite nuevas formas participativas de producción cultural o simbólica. Además, pone en crisis el control de las hegemonías sobre el circuito de la cultura. Ahora podemos hablar cada vez más, por ejemplo, de un “periodismo ciudadano” que llega a tener bastante credibilidad. En suma, todo esto propicia nuevas formas de comunicación horizontal y de acción política (Ardévol 2009, 164). Esto se ve bastante reflejado en las páginas del colectivo *Kitu Milenario*, ya que se encuentran algunos materiales audiovisuales producidos por el colectivo o personas afines. En este sentido, hay una producción cultural y simbólica que desestabiliza el control tradicional de las hegemonías sobre el circuito de la cultura.

#### **1.4. Los estudios decoloniales**

Uno de los encuentros más asombrosos de la historia de nuestra humanidad, y uno de los más extremos, fue el encuentro de los europeos con los pueblos de América, que comúnmente se llama “descubrimiento” por parte de los europeos. Tzvetan Todorov, filósofo búlgaro-francés, considera este evento de suma importancia para el entendimiento de la formación de la alteridad. Hubo en este encuentro un sentimiento de extrañeza radical, pues los europeos nunca ignoraron por completo a los otros continentes como África u Asia; en cambio, ignoraron todo de América y de sus poblaciones. Además, según la opinión de muchos intelectuales, no ha habido otro encuentro tan intenso como este, ya que fue en esta época que se perpetuó el mayor genocidio de la historia humana. Según Todorov, este encuentro es lo que “funda nuestra identidad presente” a nivel global y no hay ninguna fecha más conveniente que 1492 para marcar el comienzo de nuestra modernidad (Todorov 1998 [1982], 13-15).

En esta primera parte, veremos algunos de los primeros análisis sobre la colonialidad que se dieron a mediados del siglo XX y el concepto importante de Georges Balandier sobre la *situación colonial*. En el caso que nos concierne, la ciudad de Quito está marcada por su pasado colonial. Este pasado hace parte de su sociedad y de su cultura, pero también es una

fuerza de conflictos que perduran en la actualidad. Es importante entonces considerar este pasado colonial y el sistema de dominación que se impuso desde aquella época, obviar este aspecto nos alejaría de un análisis profundo de las sociedades colonizadas (Balandier 1970 [1963]).

Durante la segunda mitad del siglo XX, aparecieron varios movimientos de liberación nacional y de descolonización a nivel mundial. En ese entonces, Georges Balandier, antropólogo y sociólogo francés, comprometido con la lucha contra el colonialismo, elaboró los conceptos de una antropología dinámica orientada a comprender las transformaciones y las complejidades de las sociedades tradicionales a través del tiempo. Balandier explica la importancia de tomar en cuenta la situación colonial en la que algunas sociedades han estado inmersas, pues las investigaciones antropológicas apenas han tenido este aspecto en cuenta; sin embargo, los estudios realizados sobre las sociedades colonizadas deberían profundizar el análisis del complejo de la situación colonial, solo de esta manera podrían llegar a interpretar los fenómenos observados (Balandier 1970 [1963], 7-8).

En este sentido, las reorientaciones de las investigaciones en ciencias sociales han llevado a un análisis más dinámico de las sociedades tradicionales, antes consideradas como estáticas o condenadas a la repetición (Balandier 1970 [1963], 46). Balandier estima importante considerar las condiciones particulares en las cuales se han producido los encuentros culturales o “choques de civilizaciones”<sup>23</sup>. El conjunto de estas condiciones es lo que llama una “situación colonial”, que define según las siguientes condiciones, las más generales y las más visibles:

(...) dominación impuesta por una minoría extranjera racial y culturalmente diferente, que actúa en nombre de una superioridad racial (o étnica) y cultural, dogmáticamente afirmada, a una mayoría autóctona materialmente inferior; la puesta en contacto de civilizaciones heterogéneas: una civilización de tipo maquinista, con poderosa economía, de ritmo rápido y de origen cristiano, imponiéndose a civilizaciones carentes de técnicas complejas, con economía retardada, de ritmo lento y radicalmente no-cristianas; el carácter antagónico de las relaciones entre ambas sociedades, explicable por el papel de instrumento al que se condena a la sociedad dominada; necesidad para mantener el dominio, de recurrir no sólo a la “fuerza”, sino también a

---

<sup>23</sup> “choque de civilizaciones” o “choque de razas” son nociones anglosajonas.

un conjunto de pseudo justificaciones y comportamientos estereotipados, etc.. Tal enumeración es sin embargo insuficiente (Balandier 1970 [1963], 47).

Aunque algunas de estas condiciones son cuestionables, como el hecho de caracterizar a las sociedades colonizadas como “civilizaciones carentes de técnicas complejas, con economía retardada, de ritmo lento”, en general estas condiciones ayudan a entender una situación colonial. Además, Balandier plantea considerar la situación colonial como un sistema, una totalidad en la que se encuentran algunos elementos particulares que se entrelazan entre sí. Un estudio satisfactorio de una sociedad colonizada debe tomar en cuenta esta totalidad que implica la doble realidad: de “colonia” en la que está inscrita y la situación colonial (Balandier 1970 [1963], 48).

Balandier señala también que las crisis que ocurren en las sociedades colonizadas muestran, no solamente fenómenos de contacto y de dominio, sino también las antiguas estructuras de aquellas sociedades. Para Balandier es importante un tipo de conocimiento dinámico y diacrónico de las sociedades tradicionales. Esto ayudaría a reconocer el carácter heterogéneo y complejo de toda sociedad que presenta siempre elementos de “edad diferente” que coexisten a veces en tensión. Además, permitiría corregir las representaciones simplificadas que asocian las sociedades tradicionales con la “pureza” o la “primitividad” (Balandier 1970 [1963], 50-52).

La situación colonial puede ser entendida desde distintos puntos de vista. El estudio histórico señala, en un primer momento, la importancia de la presión exterior que se ejerce sobre las sociedades colonizadas y nos lleva a comprender cómo la cultura colonial se insertó en el seno de las sociedades colonizadas, cómo la sociedad colonizada se desarrolló en función de una presencia extranjera y/o hasta qué punto la sociedad colonizada se convierte en instrumento de la nación colonial. En un segundo momento, el estudio histórico nos pone frente a un factor interno que comprende a las estructuras sociales y civilizaciones sometidas. También nos da una vista general de las diversas reacciones a la situación colonial que puede actuar como un verdadero revelador de los procesos de adaptación y de rechazo de las nuevas conductas surgidas de la destrucción de los antiguos modelos sociales y de los puntos de resistencia de las sociedades colonizadas. El estudio histórico también nos permite conocer los aspectos políticos, jurídicos y administrativos que permitieron el establecimiento del sistema colonial, así como las ideologías que lo justificaron (Balandier 1970 [1963], 9-12).

En general, se reconoce que la colonización actuó a través de tres fuerzas: la economía, la administración y las misiones. Ciertos intelectuales han dado primacía al factor económico. Aunque la situación colonial no se puede reducir a este factor, esto sugiere que no es la superioridad de una civilización de tipo “técnico” sobre otra de tipo “primitivo” lo que explica la sumisión de los pueblos colonizados. El factor económico nos recuerda las tensiones y los conflictos que existen entre sociedades coloniales y colonizadas (Balandier 1970 [1963], 12-13).

Algunos historiadores y antropólogos consideran la acción administrativa como una de las principales causas de transformación de las sociedades colonizadas. La acción administrativa tuvo como principio construir y controlar las colonias de explotación a través de pacificaciones, obras, impuestos, reclutamientos, reglamentaciones. Los sistemas administrativos coloniales quedaron con el tiempo “insertos en el corazón mismo de las sociedades coloniales”. Se buscaba “la asimilación, la asociación -desigual- o un compromiso” (Balandier 1970 [1963], 18-19). Los pueblos colonizados reaccionaron de distintas maneras a las doctrinas y políticas impuestas. En algunos países africanos, se ha visto cómo las estructuras, contextos culturales y el modo de pensar resultantes de la acción colonial, siguen fuertemente arraigados en los cuerpos y las mentes de las personas, incluso después de su independencia (Balandier 1970 [1963], 18-19).

Cualquiera que sea la doctrina política, la situación colonial se caracteriza en gran parte por las relaciones de dominio y sumisión. Algunos investigadores muestran que “el dominio político va acompañado de una dominación cultural”. Balandier indica que es importante tener esto en cuenta, para no caer en visiones simplistas de los contactos culturales.

El problema cultural está íntimamente ligado al problema general de evolución política y económica, la influencia de las culturas europeas tuvo como resultado la opresión del fondo cultural autóctono (Balandier 1970 [1963], 20).

Otro aspecto importante para considerar es el de las reparticiones territoriales arbitrarias y las divisiones administrativas de los territorios colonizados.

Estas últimas han llegado a fragmentar etnias importantes, a romper unidades políticas de cierta amplitud o a constituir reagrupamientos artificiales. Por eso, cierto número de iniciativas tomadas por pueblos colonizados aparecen como manifestación de una voluntad de reunificación (Balandier 1970 [1963], 20).

Últimamente, los procesos de descolonización han tenido repercusiones sobre el conocimiento científico occidental y sobre la representación clásica de las sociedades no-europeas. La antropología ha perdido de algún modo el monopolio de la explicación de las sociedades no-europeas y debe enfrentarse con los primeros contradictores indígenas cuyas obras son frecuentemente políticas y polémicas. Algunos estudios de militantes muestran cómo los procesos decoloniales aceleran las transformaciones de las sociedades, por ejemplo, Frantz Fanon, psiquiatra y filósofo de origen martiniqués, puso en evidencia cómo en el caso de la revolución argelina, la situación de una larga lucha por la independencia aceleró la transformación de las estructuras sociales y familiares (Balandier 1970 [1963]).

#### **1.4.1. Hacia un camino decolonial en una ciudad andina**

La historia de *Abya-Yala* –tierra en plena madurez como llamaron a nuestro continente los pueblos Kunas- desde el mismo momento en que la conquista instauro la modernidad y con ella nuevas formas de dominación, de exclusión, de subalternización, ha estado marcada por la colonialidad, lo que nos llevó a perder nuestro propio camino y el camino para el encuentro con los otros; es por ello que hoy más que nunca, como dice el anciano sabio, es urgente que aprendamos a “...reencausar nuestro camino y nuestro caminar...” (Guerrero 2010, 13).

“*Qhipnayra uñtasis sarnaqapxañani.*”<sup>24</sup>

Enmarco mi estudio dentro de un enfoque decolonial como una reflexión transversal sobre el contexto poscolonial de la ciudad de Quito, la permanencia del colonialismo en nuestra contemporaneidad y sus posibles repercusiones sobre la memoria social, representaciones e identidades de sus habitantes y de sus autoridades. Mi reflexión se orienta hacia una desnaturalización de algunas formas en las que todavía se puede manifestar el poder colonial en una ciudad andina contemporánea.

---

<sup>24</sup> Aforismo aymara, traducción al castellano: Mirando atrás y adelante (al futuro-pasado) podemos caminar en el presente-futuro.

Durante las décadas de los 1970 y de los 1980, empezó a gestarse el movimiento postcolonial de la India con “los estudios de la subalternidad”, sus reivindicaciones eran bastante políticas y alentaban el uso de las lenguas vernáculas de larga tradición. En América Latina también existían corrientes de reflexión crítica sobre la colonización y la descolonización desde aquella época (Rivera Cusicanqui 2010, 57-58). Estos estudios se inscriben en movimientos globales que empiezan a surgir después de la segunda guerra mundial (1939-1945), en un ambiente de decepción hacia el comunismo y en el que se intensifican las luchas anticoloniales.<sup>25</sup> En Europa partir de los años 1960 se reconocen a los *cultural studies*, que cambian el foco de estudio hacia las culturas populares y los estilos de vida de las nuevas clases sociales, también se interesan en cómo cuestionan el orden social o adhieren a las relaciones de poder (Urteaga 2009). En la década de los 1970, la Escuela de Birmingham empieza a explorar las culturas jóvenes y obreras, así como también los contenidos y la recepción de los medios de comunicación. Estos trabajos se expanden en la década de los 1980 a la relación de la cultura con el género, la etnicidad y las prácticas de consumo (Urteaga 2009).

Regresando a los Andes, Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga boliviana de antepasados *aymara* y realizadora de películas, ha trabajado mucho la idea de que en nuestros países andinos sigue en vigencia una situación de “colonialismo interno”, siguiendo los planteamientos previos de Pablo González Casanova (1969). Nuestras sociedades tienen “elementos y características propias de una confrontación cultural y civilizatoria” que se inició a raíz de la conquista durante el siglo XVI. Según Rivera Cusicanqui, La modernidad ha sido una época de esclavitud para los pueblos indígenas de América y los impulsos modernizadores de las élites europeizantes han significado sucesivos procesos de recolonización. Sin embargo, también ha habido resistencias, se han desarrollado estrategias contra hegemónicas y proyectos indígenas de la modernidad, pues según Rivera Cusicanqui, siempre ha habido una posibilidad de hegemonía indígena y también existe una modernidad indígena:

---

<sup>25</sup> Eguzki Urteaga, “Orígenes e inicios de los estudios culturales”, *Gazeta de Antropología*, N° 25 /1, 2009, Artículo 23, [https://www.ugr.es/~pwlac/G25\\_23Eguzki\\_Urteaga.html](https://www.ugr.es/~pwlac/G25_23Eguzki_Urteaga.html)

(...) los indígenas fuimos y somos, ante todo, seres contemporáneos, coetáneos y en esa dimensión –el *aka pacha*– se realiza y despliega nuestra propia apuesta por la modernidad (Rivera Cusicanqui 2010, 54).

El proyecto de modernidad indígena se manifiesta según una cosmovisión propia en la cual la historia no es lineal, sino que se mueve en ciclos y espirales, en una continua retroalimentación del pasado sobre el futuro y ambos tiempos están contenidos en el presente (Rivera Cusicanqui 2010, 19-53).

La experiencia de la contemporaneidad nos compromete en el presente –*aka pacha*– y a su vez contiene en sí misma semillas de futuro que brotan desde el fondo del pasado –*qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*. El presente es escenario de pulsiones modernizadoras y a la vez arcaizantes, de estrategias preservadoras del status quo y de otras que significan la revuelta y renovación del mundo: el *pachakuti*. El mundo al revés del colonialismo, volverá sobre sus pies realizándose como historia sólo si se puede derrotar a aquellos que se empeñan en conservar el pasado, con todo su lastre de privilegios mal habidos. Pero si ellos triunfan, “ni el pasado podrá librarse de la furia del enemigo”, parafraseando a Walter Benjamin (Rivera Cusicanqui 2010, 55).

Según Rivera Cusicanqui, el pensamiento decolonial se proyecta como “cultura, teoría, epistemología, política de Estado y también como definición nueva del bienestar y el desarrollo”. El desafío es construir y reforzar los lazos “sur-sur”, construir nuestra propia ciencia en diálogo con los países cercanos, así como con el Asia y el África (Rivera Cusicanqui 2010, 70-71).

De otra parte, en los Andes quiteños, el antropólogo Patricio Guerrero nos invita a pensar en la decolonialidad del poder, del saber y del ser. Estos procesos de colonialidad empezaron al instaurarse un orden de dominación basado en una matriz colonial de poder durante el siglo XVI. Aquello permitió a los países europeos coloniales el control de los ámbitos de la economía, la política y lo social; y sobre todo el control sobre las subjetividades, los imaginarios y los cuerpos (Guerrero 2010, 21). Es así como América Latina “ha permanecido sujeta al orden eurocéntrico dominante, que nos ha negado la posibilidad de construir nuestra propia historia y de visibilizar a actores, saberes, conocimientos, prácticas de vida, que desde el mismo momento en que se instala la matriz colonial de poder, han estado en proceso de resistencia y de insurgencia material y simbólica, en perspectiva de la construcción de sus propios horizontes de existencia” (Guerrero 2010, 21-22).

Sería entonces importante llegar a un giro decolonial a partir de un (re)pensamiento crítico decolonial (Walsh) que implica la necesidad de transformar la existencia desde las territorialidades, las subjetividades, los saberes, las afectividades, que han sido subalternizadas por la colonialidad del poder (Guerrero 2010, 22). Según Guerrero, las sabidurías insurgentes posibilitan la construcción de un horizonte epistémico y civilizatorio diferente. Esto también requiere de la inclusión de la afectividad, pues una de las características de la colonialidad del poder y del saber ha sido instaurar la hegemonía de la razón. Guerrero resalta que algunos sabios indígenas le han pedido a él y a sus equipos de trabajo que cuiden el fuego de la palabra y que ésta se conjugue con el corazón (Guerrero 2010). Por esto propone que, frente a la razón, “conocimiento frío y dominador”, “antepongamos, el poder insurgente de la ternura, de la sensibilidad, de la afectividad, que nos permita formas distintas de ser, de sentir, de decir, de hacer, de sentipensar y *Corazonar* la vida” (Guerrero 2010, 17-18). La decolonialidad del saber implica también “empezar a hacer escuchar nuestras propias voces, a hablar desde nuestros propios lugares y territorialidades”, “romper con los discursos de verdad científica, para empezar a tejer pedagógicas del error y aprender desde ellas”, levantar “el sentido de la pluriversidad que es propio de nuestras realidades y lugares” frente al saber universal hegemónico (Guerrero 2010, 17).

Finalmente, este marco decolonial nos invita también a pensar en el uso del lenguaje con el que nombramos al mundo, en esto podemos incluir nuestro bilingüismo o multilingüismo (Rivera 2012, Narayan 1993). Por esto, en este trabajo, he empleado algunos términos específicos y no he dudado en emplear ciertas palabras *kichwa* que se encuentran en el lenguaje común de los/as quiteños/as, a veces sin que ellos/as mismos/as se den cuenta. El término “precolonial”, generalmente es muy poco utilizado; sin embargo, he elegido utilizarlo deliberadamente en este trabajo para demarcarme de los términos “prehispánico” y “precolombino” más usados comúnmente y que contienen connotaciones coloniales. En el caso de la palabra “prehispánico” se define la época de la colonia como marcada de manera general por la cultura hispánica, sin embargo, se termina omitiendo las otras culturas locales de igual importancia en la conformación de aquella época. El término “precolombino”, por otra parte, define los límites de una época por Cristóbal Colón, explorador considerado el descubridor de América. Lo que nos acerca a un historicismo clásico de los vencedores (Benjamin 1989-2012 [1942]), que exalta a ciertos personajes, omitiendo que también tuvieron un rol en actos de dominación contra las poblaciones sometidas y, no está por demás aclarar, que fueron hombres, afirmando una vez más un tipo de historia patriarcal. En todo

caso, sería mejor hablar de una conquista o de una invasión, haciendo énfasis en el hecho de que existió una guerra entre poblaciones diferentes y un proceso de dominación de una cultura extranjera sobre las poblaciones americanas.

De otra parte, la palabra “colonia”, no es empleada en este trabajo únicamente como un concepto neutro que designaría simplemente a una época o a un grupo de personas que se instalan en un lugar distinto a su lugar de origen, más aún cuando este trabajo se enmarca en los actuales estudios decoloniales. Las connotaciones de las palabras cambian a lo largo del tiempo, y cuando hace algunas décadas el término todavía se empleaba solo para designar una época, hay que considerar que la época colonial presenta igualmente procesos económicos, sociales e ideológicos de dominación.

#### **1.4.2. Interculturalidad, multiculturalismo y decolonialidad**

A partir de los años 1990, se insertó la noción de interculturalidad en las políticas públicas y reformas educativas y constitucionales de prácticamente todos los países de América Latina. Se reconoció el carácter multiétnico y pluricultural de las poblaciones, y la existencia de identidades étnico-culturales. De esta manera se inició una nueva fase política y social, conocida como “constitucionalismo multicultural”. Esta atención llevada hacia la interculturalidad fue el resultado de las luchas y demandas de los movimientos sociales indígenas, la necesidad general de confrontar la discriminación y de incentivar la construcción de una sociedad más justa y plural. Sin embargo, tales cambios también han sido constitutivos del proyecto neoliberal que tomó fuerza en América Latina a inicios de los años 1990 (Walsh 2012).

En este estudio, me ha parecido importante reflexionar sobre la noción de interculturalidad y cómo es llevada a la práctica en la cotidianidad de las personas. Esta noción que ha sido tomada en cuenta, bastante recientemente, hace unos 30 años en la región latinoamericana, me parece importante en sociedades multi-étnicas y pluriculturales como las nuestras. Sin embargo, como lo podemos ver en este estudio, los conflictos debidos a las interacciones culturales todavía continúan y en este caso, vemos lo importante de buscar en las instituciones esos mecanismos y representaciones coloniales que aún persisten, para esperar en un futuro tener espacios de intercambios culturales más abiertos y horizontales, sobre todo en este caso en la ciudad de Quito.

Como lo hace notar Catherine Walsh<sup>26</sup>, hay que hacer la diferencia entre “una interculturalidad que es funcional al sistema dominante y otra concebida como proyecto político de descolonización, transformación y creación” (Walsh 2012, 75-76). Según Walsh, las perspectivas de la interculturalidad que reconocen solo el contacto entre personas y culturas diferentes no ahondan en el problema de “la conflictividad y los contextos de poder, dominación y colonialidad continua en que se lleva a cabo la relación”. De otra parte, las perspectivas de la interculturalidad que llegan a ser funcionales al sistema, si bien reconocen e incluyen la diversidad cultural dentro de la sociedad y la nación, no cuestionan los patrones de poder que mantienen la desigualdad y siguen respondiendo a los intereses de las instituciones dominantes (Walsh 2012, 77-88).

Varios autores han definido estas perspectivas como “la nueva lógica multicultural del capitalismo global”. Esta lógica reconoce la diversidad cultural y sustenta su administración a nivel nacional; sin embargo, la neutraliza y la vacía de su significado, volviéndola funcional al sistema nacional y a su vez al sistema mundo. En este sentido, se vuelve una nueva estrategia de dominación que apunta “al control del conflicto étnico y la conservación de la estabilidad social” e impulsa los imperativos económicos del modelo neoliberal de acumulación capitalista, llegando a incluir a los grupos históricamente excluidos dentro de este sistema y asegurando su apaciguamiento (Muyolema 1998 citado en Walsh 2012).

En el caso de Bolivia fue después de las protestas masivas contra las medidas neo-liberales en los años 1990, que las élites bolivianas terminaron adoptando un discurso de “multiculturalismo oficial”. Según Rivera Cusicanqui, este discurso presenta a los indígenas como minorías y se constituye en un aparato simbólico relacionado con el “etno-turismo” o el “eco-turismo”, donde se teatraliza la condición “originaria” presentándola como anclada en el pasado e incapaz de conducir su destino. Además, se niega la etnicidad de poblaciones abigarradas y aculturadas como los centros mineros, las redes comerciales indígenas de mercado interno o las ciudades. Este discurso ha terminado encubriendo las nuevas formas de colonización y produciendo una ciudadanía de segunda clase moldeada por imaginarios e identidades subalternizadas que terminan siendo masas anónimas que teatralizan su identidad (Rivera Cusicanqui 2010, 58-60).

---

<sup>26</sup> Catherine Walsh es coordinadora del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar (sede Ecuador).

Walsh resalta la necesidad de una interculturalidad crítica que reconozca el “problema estructural-colonial-racial” y de cómo la diferencia ha sido construida “dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado” donde los “blancos” ocupan los estratos superiores y los indígenas y afrodescendientes, los estratos inferiores. La interculturalidad debe ser entendida como un proyecto político, social, ético y epistémico que apunta a la transformación estructural y sociohistórica y que construye entre todos, desde la gente, una sociedad radicalmente distinta (Walsh 2012, 78-79). No se trata simplemente de “reconocer, tolerar o incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas”, sino de “implosionar desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder”. Además, la interculturalidad debe estar enfocada, no solamente hacia las poblaciones indígenas y afrodescendientes, sino también, hacia los “blanco-mestizos occidentalizados” (Rivera 1999 citada en Walsh 2012).

Frente a un aparato que coopta las demandas de los pueblos por la interculturalidad y termina haciéndola funcional al sistema, varios movimientos ciudadanos aún actúan para que se potencien estas demandas. En el caso del colectivo *Kitu Milenario* que parte de iniciativas ciudadanas, encuentro algunos profesores y profesoras interesados/as en compartir y difundir conocimientos sobre las culturas andinas actuales y precoloniales. Por lo que estimo que este pequeño movimiento de personas está en búsqueda de nuevas formas de interculturalidad desde sus propias prácticas cotidianas. Además, encuentro una carencia a nivel educacional en potenciar las relaciones interculturales y en difundir los estudios andinos. En la Universidad Central del Ecuador, por ejemplo, no existe una carrera de antropología, por lo que algunos/as profesores/as se han visto en la necesidad de incorporar nociones de antropología e interculturalidad en sus distintas materias. Frente a estas carencias y ayudados por los medios de comunicación digitales, se forma este pequeño grupo de personas que activan una educación popular intercultural en circuitos alternativos.

En el campo educativo se empezaron a promover políticas interculturales desde los años 1980 en diferentes países latinoamericanos. Desde las luchas indígenas, tales propuestas partían del problema perviviente de la matriz colonial de poder y de la exclusión, subalternización y exterminación de identidades, lenguas, saberes, cosmovisiones, lógicas y sistemas de vivir. Estas demandas recogidas a nivel estatal, por un lado, reconocen las demandas de las organizaciones indígenas, pero, por otro lado, las debilitan al instalar mecanismos de regulación (Walsh 2012, 80).

Las políticas educativas interculturales también han sido promovidas por las ONG's (GTZ, Instituto Lingüístico de Verano) y otros organismos nacionales e internacionales (Banco Mundial, AID, UNICEF); sin embargo, presentan fines muy distintos a los de las comunidades y organizaciones indígenas. A nivel oficial, lo intercultural “ha sido entendido principalmente en términos lingüísticos y con una sola direccionalidad: desde la lengua indígena hacia la lengua “nacional”” (Walsh 2012). Por tanto, está entendido como “el relacionamiento que los alumnos indígenas deben tener con la sociedad dominante y no viceversa” (Walsh 2012, 80).

Las reformas educativas de los 1990 fueron parte del multiculturalismo de corte neoliberal. Estas reformas se esforzaron más por “adecuar la educación a las exigencias de la modernización y el desarrollo” que por interculturalizar, refundar y repensar el sistema educativo. Este problema se puede observar en los programas educativos: los libros escolares, por ejemplo, incorporan imágenes de indígenas y afros, sin embargo, refuerzan estereotipos y procesos coloniales de racialización (Granda 2004 citado en Walsh 2012). Además, en la formación docente, la discusión sobre interculturalidad se encuentra en general limitada a un acercamiento de la tradición folklórica (Walsh 2012, 83).

Los países latinoamericanos aún parecen estar lejos de pensar la educación intercultural de una manera crítica para que se puedan dar procesos de estudio y de aprendizaje inter-epistémicos. Bolivia y Ecuador representan casos un poco distintos por los planteamientos innovadores que encontramos en sus actuales constituciones. Bolivia, en su constitución del 2009, declara el carácter “intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo” (Art.78:2). De otra parte, la constitución del Ecuador aprobada en el 2008, presenta la particularidad de extender la interculturalidad al campo epistémico, al reconocer que la ciencia y el conocimiento no son singulares y únicos, e identificar “los conocimientos ancestrales como conocimientos científicos y tecnológicos necesarios para todos”. Además, relaciona los conocimientos con la vida misma y el *sumak kawsay* o noción *kichwa* del “buen vivir”:

Será responsabilidad del Estado [...] potenciar los saberes ancestrales para así contribuir a la realización del buen vivir, al *sumak kawsay* (Art. 387).

Aunque los procesos de Bolivia y Ecuador presentan sus problemas y contradicciones, marcan una diferencia con las políticas educativas de la región latinoamericana y ofrecen posibilidades para nuevos procesos y proyectos de interculturalidad crítica y decolonial (Walsh 2012, 85-87).

El hecho de que el proyecto de la interculturalidad esté pensado para el conjunto de la sociedad es significativo. Además, este movimiento reúne sectores que también buscan alternativas a la “globalización neoliberal, a la racionalidad occidental” y que luchan por “la creación de condiciones de poder, saber y ser muy distintas” (Walsh 2012, 88). En este sentido, podemos incluir al colectivo *Kitu* milenario y actores sociales afines, ya que están en constantes búsquedas por una educación diferente, además de difundir sus estudios sobre las culturas andinas.

Según Walsh, la interculturalidad crítica no se limita a las esferas políticas, sociales y culturales, también incluye a “los seres y saberes de resistencia, insurgencia y oposición que persisten a pesar de la deshumanización y subordinación”. Por lo que el proyecto de la interculturalidad crítica es necesariamente decolonial, pues pretende “visibilizar y enfrentar la matriz colonial de poder” que presenta una relación estrecha entre la idea de “raza” y el desarrollo del capitalismo, fenómeno que inició la modernidad y la constitución de América (Walsh 2012, 89).

El sociólogo peruano Aníbal Quijano analiza esto como la “colonialidad del poder”. Este mecanismo, vigente hasta en la actualidad, estableció una jerarquía racializada (blancos, mestizos, “indios”, “negros”). La supuesta superioridad de una raza sobre otra se justificó a través de categorías binarias: “oriente-occidente, primitivo-civilizado, irracional-racional, mágico/mítico-científico y tradicional-moderno”. Lo que justificó la colonialidad del ser (superioridad-inferioridad, razón-no razón, humanización-deshumanización) y del saber (el eurocentrismo como perspectiva hegemónica de conocimiento). Esto constituyó “una operación mental de fundamental importancia para todo el patrón de poder mundial, sobre todo respecto de las relaciones intersubjetivas” (Quijano 2000, 210-211).

Otra dimensión de la colonialidad tiene que ver con “la colonialidad cosmológica y de la madre naturaleza” que tiene su base en la “distinción binaria cartesiana entre hombre/naturaleza” y que categoriza como “primitivas” y “paganas” a las espiritualidades de

otros pueblos. Con esto se destruye poco a poco “las cosmovisiones, filosofías, religiosidades, principios y sistemas de vida, es decir, la continuidad civilizatoria que no se sustenta simplemente en lo occidental” (Walsh 2012, 90).

Los puntos abordados muestran que la diferencia construida desde la colonia no está simplemente asentada sobre la cultura y las cuestiones de clase, pues las ideas raciales ocupan un lugar central en la matriz de la colonialidad y son “elementos constitutivos y fundantes de las relaciones de dominación y del capitalismo mismo” (Walsh 2012, 91). En este sentido, la modernidad y el desarrollo del capitalismo global están asentados sobre esta “diferencia colonial” (Walsh 2012, 91).

Walsh añade que la interculturalidad crítica debe ser una herramienta pedagógica que ponga en cuestionamiento “la racialización, subalternización e inferiorización y sus patrones de poder”, que visibilize “maneras distintas de ser, vivir y saber”. Esta praxis pedagógica debe dar un giro a la “uninacionalidad y monoculturalidad fundantes de la empresa educativa y su razón moderno-occidental-capitalista” (Walsh 2012, 92). Un camino hacia la interculturalidad y la decolonialidad debe encontrar su equilibrio entre las teorías y las prácticas. Tales proyectos requieren “de un accionar en cada instancia social, política, educativa y humana” (Walsh 2012, 79).

En este caso, el colectivo *Kitu* milenario, está sumergido en este ambiente político donde se establece recientemente la noción de interculturalidad, pero aún se necesitan cambios estructurales fuertes para que esto se haga realidad, estos cambios son lentos y no se notan muy presentes en las instituciones. En este caso en particular, las instituciones que gestionan el patrimonio de la ciudad siguen reproduciendo representaciones coloniales del pasado indígena. Por lo que algunos colectivos presentes en este estudio actúan a su manera, según sus propios medios, elaborando una suerte de educación popular alternativa e intercultural que podríamos situar como una práctica de interculturalidad crítica y decolonial, aunque los mismos colectivos no se ubiquen totalmente en estas corrientes.

### **1.4.3. Hacia un camino decolonial del audiovisual**

En el marco de los estudios decoloniales, Rivera Cusicanqui desarrolla una sociología de la imagen que estudia las culturas visuales, la manera cómo aportan a la comprensión de lo social y cómo revelan aspectos inconscientes del mundo social. Rivera se interesa en las imágenes

porque tienen la fuerza de construir narrativas críticas frente a las distintas formas de colonialismo contemporáneo que se encuentra inmerso hasta en las palabras. Las palabras disponen de una cierta jerarquía por sobre las culturas visuales y han servido más a velar la realidad que a designarla. Por esta razón también, la descolonización no puede ser sólo un pensamiento o una retórica, tiene que encontrarse en las prácticas (Rivera Cusicanqui 2010; 2015). Según Rivera, los discursos públicos se convirtieron en formas de “no decir” plagadas de eufemismos, en universos de ideologías y de creencias en la superioridad racial y la desigualdad inherente de los seres humanos. Estas ideologías han ido “incubándose en el sentido común y estallan de vez en cuando de modo catártico e irracional” (Rivera Cusicanqui 2010, 20).

De otra parte, la problematización visual también da cuenta de una historia viva:

que pugna constantemente por irrumpir, sometida a un juego de fuerzas que la actualiza, y además, nos conecta con las culturas visuales como potencias de interpretación, desmitificación y contrapunto de las culturas letradas” (Rivera Cusicanqui 2010, 5-6).

Es bajo este enfoque que realizo mi video documental, así como mi trabajo de foto elicitación, como una forma de escritura y de comunicación a través de las imágenes que revelan sentidos ocultos y provocan reacciones que pueden subvertir la normalidad de la colonialidad todavía presente en la ciudad. Gracias a las imágenes, este trabajo puede ir más allá de las palabras y de los discursos que han encubierto muchas veces formas coloniales de dominación y que estallaron en este caso precisamente a raíz del descubrimiento de los vestigios ubicados bajo la plaza de San Francisco.

Desde un punto de vista histórico, los registros visuales le han permitido a Rivera encontrar interpretaciones y narrativas sociales que iluminan el trasfondo social desde siglos anteriores a la colonia, también le han permitido descubrir sentidos que no han sido censurados por la oficialidad, así como los modos en los que se combate o se subvierte al colonialismo. Este es el caso de los dibujos del cronista indígena *Guamán Puma de Ayala* quién escribió una carta dirigida al rey de España a comienzos del siglo XVII y que cuenta con cientos de dibujos a tinta, llamada “Nueva corónica y buen gobierno”. Según Rivera, estos dibujos crean una teoría visual del sistema colonial y nos permiten repensar el pasado.

Más que en el texto, es en los dibujos donde el cronista despliega ideas propias sobre la sociedad indígena prehispánica, sobre sus valores y conceptos del tiempo-espacio, y sobre los significados de esa hecatombe que fue la colonización y subordinación masiva de la población y el territorio de los Andes a la corona española (Rivera Cusicanqui 2010, 22).

## Capítulo 2

### *Amaru Kancha* o el complejo de San Francisco

#### **2.1. Situación actual del centro histórico de Quito – *Kitu***

Quito es una ciudad andina, asiento de muchos pueblos y culturas indígenas, que fue colonizada por los hispanos durante el siglo XVI. Los estudios de lo “andino” se empezaron a constituir como un campo de saber a partir de mediados del Siglo XX. John Murra fue el primer antropólogo y etnohistoriador estadounidense que situó la idea de lo “andino”, combinando la idea de adaptación ecológica y unos ideales de reciprocidad que serían características de las sociedades tradicionales de los Andes.

Podemos decir que lo “andino” se define básicamente por la ubicación geográfica de algunas ciudades en la cordillera de los Andes. Por otro lado, estas ciudades andinas presentan algunas similitudes a nivel de su historia, política y sociedad. Siguiendo a Kingman, lo “andino” está sujeto a los cambios y adaptaciones resultantes de su relación con los poderes coloniales, republicanos y regionales; así como con los sistemas de hacienda y de mercado. Más precisamente, lo “andino” en la actualidad: “constituye una situación colonial que se mantiene y reproduce dentro de las condiciones de “modernidad limitada” que viven nuestros países” (Kingman 1992, 16-17). Además, lo “andino” se expresa de múltiples maneras, no es posible identificarlo con un modelo o solamente con lo indígena, pues este se expresa también en el mestizaje y en el desarrollo de identidades fuertemente relacionado con la constitución de clases (Kingman 1992, 16-17).

La declaración del centro histórico de Quito como Patrimonio Cultural de la Humanidad en 1978 reconoce la existencia de un conjunto urbano de valor histórico, arquitectónico y cultural; que, además, es uno de los más grandes y de los más densos en cantidad de patrimonio de los centros históricos de América Latina. En la actualidad, esta zona conserva un puesto central en lo simbólico, lo administrativo, lo educacional y lo comercial (Moreira 2001; Carrión y Dammert 2013). De igual manera, condensa muchas características de diversidad cultural y de segregación espacial que existen en la sociedad ecuatoriana.

Quito tiene una larga tradición de preservación patrimonial, el centro histórico fue delimitado en una ordenanza de 1967 y de esta manera se volvió un campo de planificación. La preocupación más importante en aquella época era la planificación vial y la necesidad de

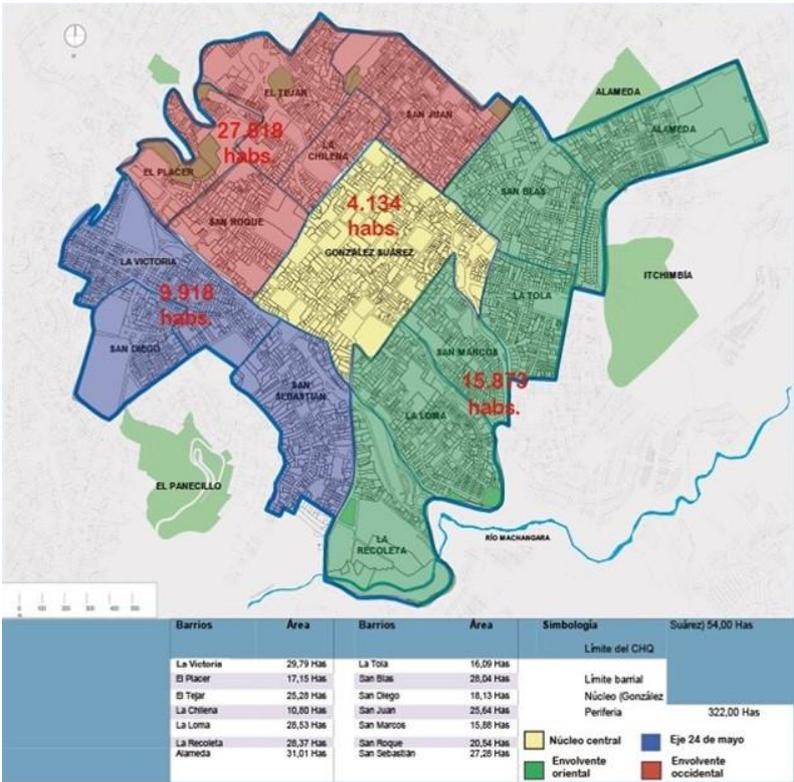
conectar el norte de la ciudad con el sur. En esta planificación el centro histórico resultó atravesado como única alternativa. Años más tarde, el plan Quito de 1981 determinó el centro como área de preservación histórica. En 1984, se creó la Comisión del centro histórico que confiere la responsabilidad al Municipio de la preservación de esta área. Una de las principales decisiones políticas en vista de la conservación del centro histórico se tomó después del terremoto de 1987, al crearse el Fondo de Salvamento (FONSAL). A este fondo se debe la restauración del 70 por ciento de las edificaciones monumentales del centro histórico y del espacio público (Moreira 2001, 253-260); así como la preservación de sitios arqueológicos en distintos lugares de la ciudad como el museo de sitio de La Florida, el parque ecológico y arqueológico *Rumipamba*, entre otros.

A nivel administrativo, el centro histórico corresponde a una de las 32 parroquias del Distrito Metropolitano de Quito. Esta parroquia se denomina “la parroquia urbana del centro histórico” y pertenece a la administración zonal Manuela Sáenz (Cadena 2015, 22). El Municipio de Quito (2003, 23) reconoce que el centro histórico comprende una superficie de protección edificada de 376 hectáreas y una superficie de protección natural de 230 hectáreas. El área de protección edificada está conformada por el núcleo central que corresponde al barrio González Suarez y su área periférica conformada por los barrios: Alameda, San Blas, El Tejar, San Roque, La Chilena, El Placer, Aguatico, San Diego, San Sebastián, La Recoleta, La Loma, San Marcos y La Tola. Por otro lado, el área de protección natural está constituida por las elevaciones de: El Panecillo, El *Itchimbía*, El Placer, las estribaciones centrales del *Pichincha* y un segmento del Río *Machángara* (ver mapa 1). Estas áreas relacionadas de esta manera, entre edificaciones y naturaleza, le confieren al centro histórico “valores estético-ambientales” que según el Municipio “condicionan su funcionamiento y demandan su preservación”.

El núcleo central concentra las edificaciones y espacios de mayor valor patrimonial, dentro de los cuales destacan varias iglesias coloniales y una gran cantidad de comercios presentes en general en las plantas bajas de las edificaciones. Toda esta zona contrasta con los barrios de las áreas periféricas que mantienen un uso de vivienda. Existen desigualdades entre estas dos zonas, ya que, en la zona periférica, el mismo Municipio nota una deficiencia de equipamientos y servicios relativos a la salud, la recreación y la cultura, en relación con el núcleo central donde existe un exceso de equipamiento relativo a la educación o a la actividad económica. Esta desigualdad se podría explicar, según el Municipio, debido a que los

esfuerzos de rehabilitación se concentran en el núcleo central y debido a políticas que han dado lugar a inversiones públicas y privadas diferenciadas entre estos sectores (Plan especial del centro histórico 2003, 25-27).

Mapa 2.1: Encuesta Multipropósito ICQ-DMQ 2016



Fuente: Mapa base Plan Especial 2003. Elaboración: Instituto de la Ciudad

A nivel de espacios públicos, el centro histórico presenta elementos que fomentan la interacción social: calzadas, aceras, plazas, atrios, portales, escalinatas y andenes. Además, el Municipio indica que la ciudad presenta una configuración particular debido a la articulación de su trama con sus características topográficas; de esta manera, se llegan a conformar varios ejes principales como, por ejemplo, el que va de la plaza San Francisco a la Iglesia de la Merced. Durante las jornadas laborales, el uso del espacio del centro histórico es de gran intensidad, mientras que en la noche se nota un abandono, lo que propicia actividades ilegales o delincuenciales. El Municipio nota también un deterioro de la estructura edificada, fenómeno que estaría vinculado “con la intensidad de usos y actividades, la excesiva densidad y la degradación de infraestructura, servicios y equipamientos, así como con la contaminación ambiental” (Plan especial del centro histórico 2003, 23-25).

Una de las mayores problemáticas del centro histórico es el despoblamiento que se manifiesta sobre todo en el núcleo central. Según el Instituto de la Ciudad (2018), en el año 2010 la población de la parroquia estaba estimada a 40.587 habitantes. Esta población había disminuido en comparación con los 50.982 habitantes registrados en el 2001 y con los 58.300 habitantes estimados en los años 1990. Según el Municipio (2003, 29), esta tendencia a la disminución se empezó a manifestar desde los años 1970 y fue provocada por los efectos de una acelerada urbanización periférica, acompañada por procesos de segregación socioespacial y cambios de usos de suelo. El centro histórico se fue volviendo cada vez más atractivo para los usos considerados más rentables y esto provocó la paulatina expulsión de los residentes hacia las periferias. Este despoblamiento viene acompañado de un envejecimiento de la población. Por un lado, las autoridades parecen reconocer la gentrificación; pero por otro, explican que estos procesos parecen ser característicos de los centros históricos que se transforman paulatinamente en espacios de visita (ICQ 2018).

A pesar de esto, el centro histórico sigue siendo un importante lugar vivienda, de empleo y de comercio al que acuden miles de personas diariamente (ICQ 2018). A comienzos del 2000, el centro histórico estaba habitado por familias de bajos recursos y de clase media. En las décadas anteriores de los noventa a los setenta, el centro histórico se caracterizaba por ser un espacio transitorio para la migración de provincias (Plan especial del centro histórico 2003, 29). Esto se debía en gran parte al hecho de que el terminal terrestre *Cumandá*, donde arribaban los transportes públicos interprovinciales, estuvo situado en esta zona durante 23 años; sin embargo, el terminal fue replanificado y dividido en estaciones ubicadas actualmente a los extremos Norte y Sur de la ciudad desde el año 2009<sup>27</sup>.

En los años 2000, la mayor parte de la población económicamente activa (un 83%) estaba empleada en el sector terciario: servicios, comercio y transporte (Plan especial 2003, 30). Sin embargo, un gran número de familias siguen subsistiendo de la economía informal hasta la actualidad. La ocupación de la calle por parte del sector informal ha llegado a constituir un gran problema para la municipalidad ya que “obstruye el tránsito vehicular y peatonal, contribuye notoriamente al deterioro de las edificaciones y de la imagen del centro y al aumento de la inseguridad” (Moreira 2001, 255).

---

<sup>27</sup> “Quito estrena dos nuevas terminales”, *Diario El Universo*, 6 de julio 2009, <https://www.eluniverso.com/2009/07/06/1/1447/quito-estrena-dos-nuevas-terminales.html>

### **2.1.2. Miradas críticas hacia la gestión del centro histórico de Quito - *Kitu***

En la ciudad de Quito existe un proceso de negación del centro histórico (Carrión y Dammert 2013). Encontramos dos etapas de urbanización acelerada en la ciudad: a principios del siglo XIX y a mediados del siglo XX. En estas etapas se produjo una notable expansión urbana, una diferenciación entre la ciudad antigua y la moderna, y un abandono físico y simbólico del centro histórico. El proceso de urbanización se inició con el abandono del centro histórico por parte de las élites quiteñas, lo que marca el estigma de esta zona de ser un espacio popular. La ciudad nueva y moderna empezó a darle la espalda al origen histórico y de esta manera, se construyó un fuerte imaginario que tiene que ver con la negación del origen histórico de la urbe. En las últimas décadas, las élites ya no niegan la existencia del centro histórico; sino que, en asociación con los técnicos, han producido una separación de esta área en relación con la ciudad. De esta manera, este espacio se constituye más como un barrio cerrado que como un centro funcional de la ciudad (Carrión y Dammert 2013, 191-192).

Durante los últimos años, han surgido nuevos puntos de vista sobre la centralidad histórica y las políticas intervencionistas. Desde 1988, se inició un proceso de revisión de la crisis del centro histórico, que se empezó a dar tras la reacción social suscitada a causa del terremoto de marzo de 1987. Desde esta época, también se realizan intervenciones importantes en este espacio estas son reconocidas a nivel nacional e internacional como un “modelo exitoso” de intervención urbana. Sin embargo, según algunos investigadores, el proceso de renovación tiene más de tres décadas, pero no se ha hecho una verdadera evaluación de sus impactos. En este sentido, es importante plantear un debate sobre el “modelo de ciudad” que se promueve desde las políticas de intervención del centro histórico (Carrión y Dammert 2013, 184-185).

Para el urbanista Fernando Carrión y el antropólogo Manuel Dammert, es fundamental pasar de una concepción monumental y conservacionista de los centros históricos hacia una concepción histórica centrada en sus condiciones sociales cambiantes. Según estos investigadores, un problema significativo se instala cuando se le otorga una condición central de intervención al Fondo de Salvamento (FONSAL) creado en 1987. A partir de ese momento, se genera una política hegemónica que presenta varios ejes. En primer lugar, se construye una autonomía del centro histórico respecto de la ciudad, lo que excluye a esta zona de las propuestas de planificación de la urbe y provoca una pérdida de su condición de centralidad. En segundo lugar, se impone una concepción monumental y conservacionista; para lo cual, se pone al servicio a la historiografía oficial de las élites locales. En tercer lugar,

se implanta un modelo de gestión sustentado en recursos nacionales que no ha generado un retorno de la inversión a través de impuestos locales o nacionales. En cuarto lugar, gran parte de los objetivos centrales han sido dirigidos a la creación de las condiciones para atraer al capital privado; algo que no ha sucedido, pero que explicaría el importante despoblamiento de los sectores populares (Carrión y Dammert 2013, 184-189).

Un punto de gran interés para la comprensión de los centros históricos es su condición de espacio público, pues no puede pensarse sin la existencia del conflicto. El centro histórico de Quito se constituyó desde el pasado como un espacio público con sus plazas, sus monumentos y sus calles. Es también por su carácter público que este espacio es reconocido como Patrimonio de la Humanidad. De igual manera, es un espacio donde se producen encuentros, donde existen símbolos identitarios y donde hay una participación ciudadana. Además, esta área funciona dentro de un marco institucional con políticas de carácter público. En esta perspectiva, un proyecto del centro histórico debería estar centrado en lo social; sin embargo, este espacio público es sujeto de disputas en un ámbito múltiple; por ejemplo, entre distintos proyectos, entre los actores sociales y los intereses económicos, entre los discursos y los imaginarios (Carrión y Dammert 2013, 193-194, 205-206).

En esta área hay una confrontación muy grande alrededor de los usos de suelo que se manifiesta en el vaciado de sus usos públicos y el cambio de los usos residenciales por usos turísticos y comerciales, lo cual es un reflejo de los intereses económicos presentes en el centro histórico. Esto causa un deterioro de la centralidad urbana y de la vitalidad de la zona. También hay una disputa en cuanto al carácter popular del centro histórico, entre sectores que defienden su mantenimiento y sectores que promueven discursos oficiales de la historia y del patrimonio (Carrión y Dammert 2013, 194-195).

Otra disputa se encuentra a nivel simbólico, en la búsqueda de diversos grupos sociales en cuanto a una identidad urbana “ideal”. En general, la generación de una “imagen urbana” se encuentra en relación con las acciones urbanísticas guiadas por un discurso patrimonial que a su vez actúa como un dispositivo de poder que organiza lo público (Kingman y Goetschel 2005; Carrión y Dammert 2013). Según Carrión y Dammert, los imaginarios urbanos que reproducen el espacio organizan al centro histórico como frontera. Esta condición de frontera se ve reflejada en su morfología: el centro histórico funciona como centralidad urbana (concentra funciones centrales) y como centralidad geográfica (separa e integra el Norte y el

Sur, el centro y la periferia). En este sentido, es un lugar de frontera y de encuentro de varias realidades sociales y geográficas. Su condición de frontera también tiene relación con el tiempo, pues este espacio que concentra distintos mitos e imaginarios llega a representar simbólicamente la frontera entre el pasado (la memoria) y el futuro (el deseo). Finalmente, otra frontera se aprecia en cuanto al sentido del espacio, pues el centro histórico es el lugar privilegiado de disputa entre lo público y lo privado, donde la condición pública se resiste al avance del mercado (Carrión y Dammert 2013).

La intervención del centro histórico se encuentra en relación con un imaginario urbano que se constituye en un discurso hegemónico y que es vehiculado por las autoridades patrimoniales y los medios de comunicación. Este discurso presenta los siguientes elementos principales: el sentido histórico de lo colonial, el carácter cultural del mestizaje que se refleja en una *quiteñidad* o una *hispanidad*, la construcción de lo popular presente únicamente como patrimonio inmaterial. Este imaginario toma el sentido de la “recuperación” y de la “reconquista” del centro por parte de las élites. Estas formas de construcción de la memoria generan una economía simbólica al servicio de los intereses inmobiliarios, turísticos y comerciales (Carrión y Dammert 2013, 197; Kingman 2004, 34).

Las autoridades del centro histórico han desarrollado ciertas acciones a partir de las políticas de renovación que se encuentran dentro de los siguientes ámbitos principales: el comercio callejero, el turismo y el sector inmobiliario. En relación con el comercio callejero, las autoridades señalan que el “centro histórico fue recuperado” en un proceso que duró del año 1998 al 2003, cuando se reubicaron alrededor de 10.000 comerciantes hacia centros comerciales de la misma zona o de otros lugares de la ciudad. El argumento de la “recuperación” del espacio público es cuestionable, pues luego de la reorganización del comercio, estas zonas debían volver a adquirir su condición de espacio público; sin embargo, este proceso benefició más al turismo y al sector inmobiliario (Carrión y Dammert 2013, 200-202).

En relación con el turismo, las autoridades desarrollan un conjunto de intervenciones públicas como la reubicación del comercio callejero, el diseño de recorridos, la implantación de infraestructuras turísticas. Además, desarrollan un discurso patrimonial que se estructura como una estrategia de marketing basada en la *quiteñidad* y la colonialidad. En este ámbito, se puede notar la segregación existente en las políticas de intervención, pues las intervenciones

se han centrado en ciertas zonas como el núcleo central que concentra la mayor parte de edificios patrimoniales. Además, se nota la ausencia de una política integral del centro histórico, pues este se constituye cada vez más como un barrio cerrado diseñado para un cierto nicho de mercado turístico (Carrión y Dammert 2013, 203).

## **2.2.Sobre la memoria-historia del centro histórico de Quito - *Kitu***

En general, las evidencias de ocupación humana en el Ecuador se remontan a por lo menos unos 12.000 años antes de Cristo (Pérez Arteta 2017, Costales 1992). En la actual ciudad de Quito y sus alrededores, se han encontrado múltiples vestigios de asentamientos humanos, los más antiguos sobre todo en la zona del cerro *Ilaló*, en el *Inga* (9.000 A.C.), *Cotocollao* (2.500 A.C.), *Chilibulo*, *Chaupicruz*, La Florida, *Puengasí*, *Lloa* (1.800 a 1.500 A.C.), *Turubamba*, *Itchimbía*. También se han encontrado terrazas de cultivo y andenes habitacionales en *Chilibulo*, así como tumbas en pozos profundos en La Florida y en la loma de *Guanguiltahua*, además en el sitio de *Rumipamba* se puede apreciar una antigua aldea quiteña (Pérez Arteta 2017). Algunos de estos sitios son asentamientos complejos con sitios habitacionales, zonas de cultivos y cementerios. Sin embargo, todos estos sitios arqueológicos están en riesgo de desaparición debido a la modernización cada vez más acelerada de la ciudad (Jara Chávez 2012, 29-30).

La pareja de antropólogos ecuatorianos Costales y Peñaherrera reconoce a los *Quitú* desde el paleoindio (40.000 A.C. a 12.000 A.C.), pasando por diferentes etapas dispersas en todo el actual Ecuador. A partir de los 12.000 A.C. reconocen la llegada o invasión de los *Cara*, quienes, luego fusionándose con los *Quitú*, se enfrentaron con los Cuzqueños o *Incas*. Según estos investigadores, los *Quitú* eran los primeros cazadores y recolectores nómadas que se hicieron luego sedentarios y enfatizan la importancia de reconocer a este grupo humano.

Expuesto así el hecho fundamental, innegable ya, ¿a qué grupo humano pertenecieron estos recolectores y cazadores nómadas, denominados así nomás? ¡Hombres sin apelativo, por lo mismo inexistentes y que Velasco tuvo la audacia de llamarlos quiteño! ¡No hay razón alguna para no identificarlos como quiteño, a no ser la terquedad y la irracional actitud de algunos arqueólogos e historiadores que graciosamente hacen hablar a los objetos y le niegan la palabra al hombre! (Costales y Peñaherrera 1992, 9-10).

Durante el período de Integración (9.000 a.c. a 3.500 a.c.), el poblador *Quitú* se vuelve sedentario, edifica aldeas, domina la agricultura y se organiza socialmente en una agregación de *bulus* dentro de un sistema de parentesco (Costales y Peñaherrera 1992, 15). Sin embargo, los *Quitú* fueron conquistados por los *Cara* que llegaron desde la Costa en grandes balsas. Estos dos grupos humanos se unificaron luego con otras tribus aledañas llegando a conformar un proto estado confederado (Costales y Peñaherrera 1992, 16).

La estructura organizacional política de los *Quitú Cara* se caracterizaba “por el número de cacicazgos que se organizaban vía alianzas de todo orden, sean estas militares, matrimoniales, comerciales, de explotación de nichos ambientales, de parentesco o de familias ampliadas” (Pérez Arteta 2017, 62-63). Estos se habrían llamado *Bulu*. El antropólogo norteamericano Frank Salomon los designa en cambio con el nombre *quechua* de los *incas*: *llajtakuna*, y los caracteriza de la siguiente manera:

Una llajta es un grupo de personas que comparten derechos hereditarios sobre ciertos factores de producción... y que reconocen como autoridad política a un miembro privilegiado del propio grupo. Tal autoridad es llamada... curaca... señor natural y principal en la terminología colonial” (Salomon 2011, 103-104).

El centro macro regional de intercambio habría estado en Quito y eso confería un gran poder a quienes lo manejaban. El cacicazgo quiteño habría dominado a los demás, “dicha preeminencia establecía y daba lugar a una organización proto estatal que surgía gracias a las relaciones de intercambio y comercio” (Pérez Arteta 2017, 66-68). Según Salomon, los señoríos de Quito:

(...) habían creado para el tiempo [que llegan] los *incas*, unidades políticas que, a pesar de ser numerosas e inestables en sus relaciones con los demás, mostraban un sorprendente nivel de centralización y complejidad interna. Los señores locales ocupaban un rol que pasaba las fronteras del privilegio de una sociedad de rangos para ocupar una función de coordinación hasta cierto grado estratégica. Por tanto, el conflicto con el Estado incaico no puede ser entendido en términos de una simple oposición entre sociedades igualitarias con una estratificada” (Salomon 2011, 251-252).

Los *Incas* habrían emprendido conquistar al *Quitú Cara* a mediados del siglo XV (1450-1460) (Pérez Arteta 2017, Velasco 1789). Al haberlo logrado después de largas batallas, habrían

construido su ciudad por encima de la antigua ciudad *Quitu Cara*, tratando de asemejarla a la ciudad del Cuzco (Pérez Arteta 2017). Finalmente, los *incas* se asentaron en el territorio de Quito unos 80 años hasta su derrota ante los hispanos en 1534.

La investigación etnohistórica ha avanzado mucho en cuanto a la época de transición entre la dominación incásica y la española durante los siglos XV y XVI (1475-1575). Según el antropólogo ecuatoriano Hugo Burgos Guevara (2013), durante esta época desaparecieron los principios organizativos de las culturas nativas y se inició “un largo período de persecución y extirpación de “idolatrías”. Los inquisidores acabaron con cualquier manifestación de la cosmovisión indígena, como fue la veneración de las “*wakas*<sup>28</sup>”, entidades o lugares sagrados, donde enterraban a “sus ancestros, momias y símbolos espirituales”. También acabaron con el culto a la naturaleza: “adoración de los cerros, fuentes de agua, peñascos, etc...” (Burgos 2013, 303). Sin embargo, durante esta época se desarrolló también un sincretismo entre los principios de las culturas nativas y el catolicismo medieval impuesto por los conquistadores. Burgos ratifica que los españoles reutilizaron la estructura anterior *incaquiteña* para implantar a la nueva ciudad española.

La historiografía tradicional pensaba sin embargo, que España llegaba a esta ínsula con su viejo estilo gótico o renacentista, y se ubicaba sobre una tierra yerma, donde todo había que fundar, desde el damero, hasta el sistema de trabajo, cuando era justamente lo contrario, donde todo estaba hecho, guardando las distancias, y no tendrían más los colonizadores que hacer uso de los sistemas indígenas andinos preexistentes, vigentes en los señoríos quiteños, aunque todo se fue dando a través de una dominación despótica (Burgos 2013, 303).

En relación con el asentamiento *inca*, se establece que debió haber sido un espacio sagrado que corresponde al centro histórico actual. Burgos determina la existencia de cuatro *wakas* principales que seguían el modelo de cuatripartición político-religioso de la geografía sagrada incaica. Estas *wakas* sagradas eran colinas que fueron llamadas con el mismo nombre que las del Cuzco (*Yavirak* (El Panecillo), *Carmenga* (Cerro El Placer), *Mama Anahuarque* (Itchimbía), *Wuanakauri* (Cerro La Chilena)). En esta cuatripartición se encuentran los

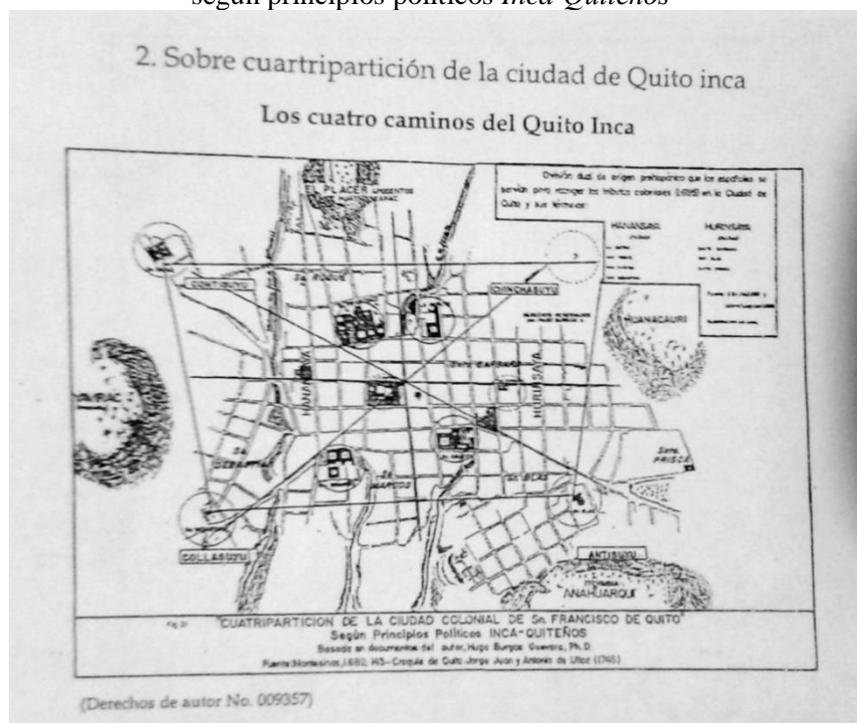
---

<sup>28</sup> Según los estudios andinos, la noción de *waka* o *huaca* debía haber sido utilizada “para indicar, genéricamente, cualquier entidad, objeto o lugar de carácter sagrado” (Curatola 2016, 268).

actuales templos de San Francisco, la Merced, Santo Domingo y San Agustín (Burgos 2013, Burgos 2007 citado en Jara Chávez 2012, 49, ver Mapa 2).

El Cuzco Imperial también era un asentamiento deliberadamente planificado de acuerdo con la tradición *inca*. El gobernante *Pachakutiy Inka Yupanki* hizo su planificación con maquetas de arcilla y ubicó al asentamiento entre dos pequeños ríos: *Huatanay* y *Tullumayu*. Algunos edificios fueron construidos enteramente de piedra, otros en parte de piedra y en parte de adobe, otros enteramente en adobe. Los techos eran todos de paja (Howland Rowe 1967, 11).

Mapa 2.2: “Cuatripartición de la ciudad colonial de San Francisco de Quito, según principios políticos *Inca-Quiteños*”

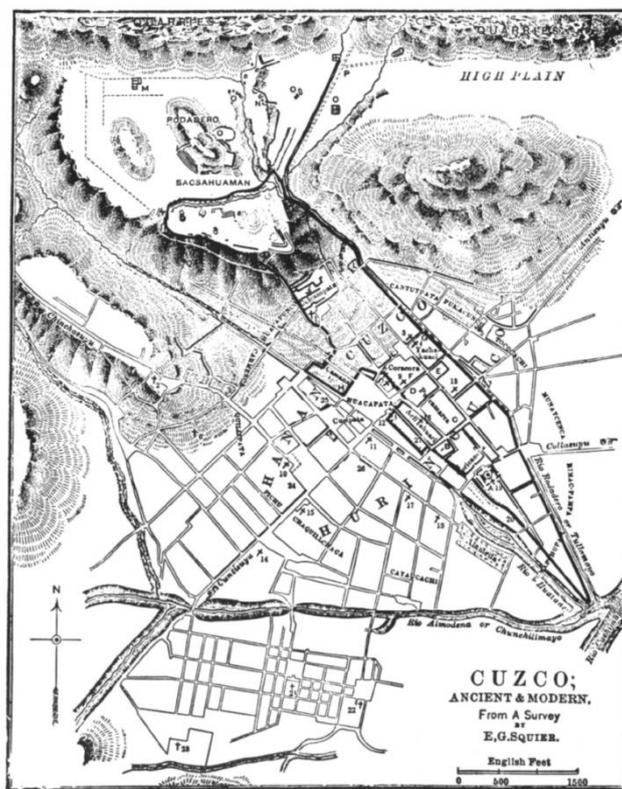


Fuente: Burgos 2013, 318

Por lo que el *Quito Inca* también fue planificado y algunos investigadores han encontrado el trazado de un *puma* (Pérez Arteta 2017) o de uno o dos *jaguars* (Velasco 2018, Lozano 1991 y 2017). En algunas crónicas antiguas, se menciona que la ciudad del Cuzco fue construida en la forma de un león (Pérez Arteta 2017, 162). Según el antropólogo norte americano Howland Rowe, en el Cuzco el área entre los ríos se presentaba en la forma de un *puma* (ver Mapa 3), la fortaleza de *Sacsayhuaman* representaba la cabeza del *puma* y el punto donde los ríos se unían representaban la cola del animal. Este punto todavía es llamado la cola del *puma* en *quechua*. El espacio entre las patas delanteras y traseras del *puma* constituía una gran plaza pública usada para ceremonias. Las calles eran rectas, pero estaban dispuestas de manera

irregular para encajar la topografía del sitio y la figura del *puma*, en consecuencia, ninguno de los bloques era cuadrado y variaban mucho en tamaño. Así mismo, la planificación *Inca* se extendía a todo el valle del Cuzco y sus alrededores. En esta área los ríos eran canalizados y gran parte de la tierra del valle estaba dispuesta en terrazas (Howland Rowe 1967, Pérez Arteta 2017). Howland Rowe y Gasparini, añaden que muchas ciudades *incas* siguen estos trazados y que no solo se limitaban a la figura de un felino, sino que podían ser también de otros animales como el sapo, el perro, la llama, el zorro, el mono, el cóndor (Pérez Arteta 2017, 162).

Mapa 2.3 : Placa XXXIV. Mapa de Cuzco con el contorno del puma agregado.<sup>29</sup>



Fuente: Squier (1877, 428)

Es importante explicar que esta sucesión de etapas culturales para el centro histórico de Quito no es aceptada de manera unánime en la academia ecuatoriana, pues existen conflictos de interpretaciones sobre el pasado de la ciudad en cuanto a las épocas precoloniales, es decir *Inca*, *Kitu Kara* y *Kitu*.

<sup>29</sup> No todas las identificaciones de Squiers sobre los edificios incas son confiables (Howland Rowe 1967, 77).

El padre jesuita Juan de Velasco concebía a la ciudad de Quito como la antigua capital del “Reino de Quito” y la segunda ciudad de importancia del imperio *Inca*, a la par del Cuzco (Velasco 1789 citado en Jara Chávez 2012, 48). Las culturas *Kitu* y *Kitu Kara* han sido estudiadas por la pareja de antropólogos ecuatorianos Costales y Peñaherrera, quienes siguieron la línea de estudios del padre Juan de Velasco. Esta pareja de investigadores planteó la existencia de una ciudad cuyos orígenes remontan a la cultura *Kitu*, que habría tenido las características de un centro ceremonial, cuyas construcciones habrían sido sobrepuestas por los *Incas* y seguidamente por los hispanos (Costales y Peñaherrera 1982, 29-32). Sin embargo, algunos intelectuales desconocen la historia que planteó el Padre jesuita Juan de Velasco (1789), por carecer supuestamente de documentación y de fuentes. Además, han expresado que su tesis respondería a una “ideología o mitología nacionalista” que el autor trataba de difundir (Salazar 1982, Moreno 1982, Burgos 1995 y 2013).

De todos modos, la historia planteada por Juan de Velasco y la pareja Costales y Peñaherrera merece nuestra atención ya que, además, constituye una representación histórica en la que se basan los colectivos y pueblos quiteños que participan de este estudio para reivindicar a las culturas *Kitu* o *Kitu Kara*. Además, es posible que muchas evidencias materiales de la ciudad precolonial hayan sido destruidas, ya sea por el paso del tiempo o su invisibilización por la destrucción o sobreposición de otros edificios de grupos hegemónicos de épocas distintas.

Costales y Peñaherrera ya se encontraban inmersos en esta contienda mientras publicaban sus libros. Según estos investigadores, algunos cronistas e historiadores escribieron con anterioridad al padre Velasco el nombre de Quito a veces como provincia, marca, territorio o Reino. Este nombre muy antiguo tendría características mítico-simbólicas y su significado sería en *Shillipanu*, antigua lengua de los *quitu*, “tierra del centro o de la mitad”. También en el idioma *Cha'fiquí* de los actuales *Satchila*, “*antiguos Cara*”, *quitu* significa “tierra de la mitad” (Costales y Peñaherrera 1992, 17). Según los Costales esto es ratificado en cuanto a la lingüística por el Padre Velasco quien sitúa al Reino de Quito “sobre y bajo la mitad” (Costales y Peñaherrera 1992, 18). Además, según algunos investigadores, el territorio de Quito era conocido en el pasado como el lugar en donde se producía un fenómeno solar muy particular, pues dos veces al año el sol o *Inti* “se asentaba derecho” y no producía sombra sobre los objetos al medio día, esto corresponde al equinoccio de marzo y al equinoccio de septiembre (Pérez Arteta 2017, Espinosa Apolo 2014 según las crónicas de Garcilaso de la Vega). Este era un fenómeno que requería de una observación y estudio regular por lo que es

importante considerar también el conocimiento que las culturas andinas ecuatoriales tenían de la astronomía y hasta incluso de la línea equinoccial (Pérez Arteta 2017, 12).

El Padre Velasco también le otorga a Quito la calidad de nación, esto según los Costales lo debemos entender en su contenido sociológico, en cuanto una unidad social y cultural. Agregan que, si Velasco no aporta con fechas, en cambio tiene datos más precisos sobre la geografía y la antigüedad de los habitantes (Costales y Peñaherrera 1992, 17-18).

El P. Velasco habla de un primitivo reino de Quito, (motivo de la eterna contienda, porque en tanto no puntualicen los errores, y prueben científica y documentadamente, la no existencia de él, no merecen el calificativo de opositores), situado bajo la línea estuvo “poblado en su más remota antigüedad por la nación llamada *qitu*”. La historia no debe ser discursiva sino interpretativa y para ello deben funcionar los equipos interdisciplinarios con la ayuda de las ciencias afines. Del criterio del historiador que motiva enconada lucha de contrarios, interpretando su pensamiento se advierte que: destaca la geografía, el territorio y en primer lugar la *nación*, aquella unidad social y cultural que integran los antiguos poblamientos, identificados por su idioma, su costumbre. A partir de la fusión con los Cara, en el proceso de crecimiento o desarrollo social, cuando la estructura política alcanza distintas etapas, y por lo tanto se llega a un reconocimiento de su existencia, a nivel americano (Costales y Peñaherrera 1992, 17-18).

Además de la historia *Kitu* o *Kitu Kara*, también hay una tendencia a invisibilizar o minimizar el asentamiento del *Kitu Inca*, aunque este último es más aceptado y reconocido, incluso entre los miembros de la Academia Nacional de Historia del Ecuador. El historiador ecuatoriano Manuel Espinosa Apolo (2014) explica que, a pesar de múltiples evidencias, la ciudad *inca* de Quito permaneció oficialmente invisibilizada durante más de 400 años. Según Espinosa Apolo, los paradigmas del colonialismo, del nacionalismo y del racismo construyeron lo que es hoy el imaginario “hispanico” del centro histórico. Espinosa Apolo asegura que se continúa descubriendo vestigios *incas* en la actualidad; sin embargo, la mayoría de los/as habitantes aún desconoce el Quito incásico y la mayoría de los/as arqueólogos/as e historiadores/as de la ciudad siguen mostrando un cierto escepticismo al respecto.

Por otro lado, algunos sectores cuestionan la fundación oficial de la ciudad establecida para el 6 de diciembre de 1534, momento de la fundación española de una ciudad andina que tiene un pasado más antiguo. De esta manera, las élites y las autoridades manejan una visión colonial a

su favor; invisibilizando, destruyendo, desvalorizando o dejando en el olvido a los asentamientos indígenas precoloniales y propiciando celebraciones, imaginarios y monumentos para los eventos y personajes coloniales.

Pasando al tema de los trabajos de memoria e historia más actuales en la ciudad de Quito, se revela importante entender la realidad sociocultural de Quito durante la primera mitad del siglo XX, ya que durante esa época apareció en el escenario cultural una corriente hispanista “neo colonizadora” (además de corrientes como el indigenismo, el sindicalismo y el populismo) (Espinosa Apolo 2014). Esta corriente ha sido estudiada por Espinosa Apolo (2014) en su investigación “Incas, indios y chagras. Excluidos y exclusiones en el discurso hegemónico sobre Quito”, donde el autor analiza los lazos entre el hispanismo y algunas instituciones culturales, así como los medios de comunicación y el Estado. Además, analiza la construcción del discurso hegemónico de Quito idealizado por las élites herederas de una ideología colonial, cuyas estrategias fueron más bien sutiles y se afianzaron a través de las artes y la cultura (Espinosa Apolo 2014).

(...) se cortó, omitió, modificó, disminuyó y eliminó “legados, rasgos culturales, actores históricos y sociales”; recuerdos, olvidos, representaciones, imaginarios... todo, con el fin de levantar sobre Quito un nuevo “proyecto poscolonial” y, en consecuencia, una memoria *refuncionalizada*, seguida de acciones excluyentes, discriminatorias, sesgadas y dominantes (Espinosa Apolo 2014, 22).

Según Espinosa Apolo, en aquella época el discurso oficial de Quito seguía tres propósitos básicos: “la implementación de una “doctrina del hispanismo”; la interpretación de la memoria oficial para promover recuerdos e incitar olvidos; y, la elaboración de una narrativa patrimonial excluyente del reconocimiento y aporte indígena” (Espinosa Apolo 2014 citado en Artieda 2015).

Nos referimos por otro lado, a los trabajos de los antropólogos Eduardo Kingman y Blanca Muratorio quienes han trabajado más recientemente con actores sociales populares. Kingman trabajó con el gremio de albañiles de Quito y Muratorio con las cajoneras de los portales del centro histórico. Estos investigadores proponen dar cuenta de otras voces de la ciudad y analizan la construcción de identidades dentro de un espacio en constante disputa y resignificación. En general, evidencian una falta de participación ciudadana en las políticas de

patrimonio. En el caso de los albañiles, en su mayoría indígenas, constructores de la ciudad y preservadores de los conocimientos en materia de construcción, no se les llega a dar ninguna importancia en materia de gestión del patrimonio. Este mismo hecho ocurre con las cajoneras que hace algunos años todavía estaban en lucha por sus espacios de trabajo en el centro histórico, hasta que terminaron siendo desplazadas (Kingman y Muratorio 2014, 7-10).

### **2.3.El complejo arquitectónico de San Francisco: proceso histórico y coyuntura actual**

El complejo arquitectónico de San Francisco está ubicado en el núcleo central del centro histórico y constituye, según la historia tradicional, el conjunto conventual más antiguo del Ecuador y de mayor dimensión de todos los centros históricos de América Latina. La construcción de este conjunto (iglesia, convento y plaza), tal como lo conocemos hoy en día, habría iniciado en 1537, pocos años después de la fundación española de la ciudad (1534) y continuó así durante 150 años<sup>30</sup>. El conjunto cuenta con tres hectáreas y media de superficie, comprende una casa conventual con patios, jardines y huertos; además de trece claustros, un gran atrio y tres templos: el templo de San Francisco, el templo de San Buenaventura y el templo consagrado a la virgen de los Dolores por el indígena Francisco Cantuña. En este espacio se desarrollan actividades religiosas, así como actividades de atención a la salud pública, de comunicación, educativas y populares (INPC 2011, 19-21).

Esta obra monumental constituye un símbolo de la dominación española y europea en una ciudad andina (INPC 2011). El conjunto presenta una amalgama de diferentes estilos arquitectónicos de origen europeo: en general fue edificado en un estilo renacentista del neoclasicismo greco-romano y embellecido con toques barrocos, la fachada del templo mayor es manierista-barroca, sus retablos y artesonado son de estilo barroco y mudéjar (INPC 2011, 9).

Frente al convento se encuentra una gran plaza que tiene varios usos y que constituye actualmente un espacio abierto, a veces de encuentro y de recreación. En la unión de la plaza con el atrio del templo destaca una escalera cóncavo - convexa. Durante años, en esta plaza funcionó una pileta que abastecía de agua a los alrededores. A comienzos del siglo XX, la plaza presentaba un diseño afrancesado con parterres y jardines que luego fue modificado en

---

<sup>30</sup> Instituto Metropolitano de Patrimonio (IMP), <http://www.patrimonio.quito.gob.ec/index.php/patrimonio-cultural/patrimonio-material/novedades/253-convento-de-san-francisco>

un espacio abierto como lo conocemos hoy en día. Esta plaza ha funcionado como mercado y como espacio de concentraciones religiosas, militares, políticas y populares (INPC 2011, 20).

Este conjunto y sobre todo su museo, resguarda más de 3500 obras de arte colonial, o de otras manifestaciones artísticas y de técnicas variadas. Estas son obras de artistas indígenas, así como mestizos y europeos. Muchas de estas obras provienen de la escuela de arte quiteña que se desarrolló desde el siglo XVI en este complejo y que se transformaría en el colegio de artes y oficios San Andrés que formaba principalmente a talladores y pintores. De ahí salieron grandes artistas como Bernardo de Legarda o Manuel Chili (Caspicara). En las obras de estos artistas, encontramos memorias que combinan referentes culturales, sociales e históricos. Por otra parte, también existe una antigua biblioteca franciscana que era considerada en el siglo XVII como la mejor del Virreinato del Perú (INPC 2011, 9-20).

Se dice tradicionalmente que “el convento de San Francisco tiene la antigüedad de la propia ciudad”. La construcción de este templo franciscano habría iniciado a poco tiempo de la fundación española de la ciudad, tras la distribución del solar en el que, según la crónica de Salinas (1647), se ubicaba la residencia del *Inca Wayna Kapac*. Este solar fue distribuido al fraile belga-flamenco Jodoco Ricke de Marselaer. En 1535, se construye una rústica capilla de adobe y paja, que se termina de construir el 25 de enero de 1536, durante la fiesta de conversión de San Pablo, por lo que primero se llamó el templo de San Pablo (INPC 2011, 21-25).

En la historiografía tradicional se admite que la construcción de la iglesia, tal como la conocemos actualmente, se habría realizado “en un lapso de 30 años entre 1555 y 1583” (INPC 2011, 57). Sin embargo, según la historiadora del arte norteamericana Susan Webster (2012), la actual iglesia de San Francisco fue construida en el siglo XVII, casi cuarenta años más tarde que lo que se señala tradicionalmente, a partir de una reorientación y una ampliación de la segunda iglesia construida. La actual iglesia constituye entonces el resultado de una tercera iglesia. Lo que pone en cuestión la primacía de la iglesia y su caracterización como “cabeza de serie” en la historia de la arquitectura colonial sudamericana, aunque no le resta la importancia que ha tenido desde épocas coloniales. En cambio, según Webster, la construcción más antigua del conjunto es la capilla de *Cantuña* construida por la Cofradía de la Vera Cruz de los Naturales a fines del siglo XVI.

Sumado a esto, la investigadora señala importante reconocer el trabajo colectivo de los numerosos maestros y artesanos indígenas, de varios maestros europeos y criollos y de algunos franciscanos que participaron en la construcción. En el caso de la tercera y actual iglesia, la investigadora encuentra en algunos documentos que mencionan que fueron el fraile español Francisco Benítez y el maestro cantero portugués Gaspar de Borjes quienes dirigieron la obra. En paralelo, los equipos de maestros, albañiles y carpinteros indígenas que participaron en la construcción durante más de veinte años (más tiempo que los frailes o el maestro Borjes) fueron dirigidos por “los maestros constructores indígenas Jorge de la Cruz y Francisco Morocho, padre e hijo, caciques de la parroquia de San Roque” (Webster 2012, 54). Por otra parte, Frank Salomon, siguiendo los anteriores planteamientos de Roswith Hartmann (1971), indica que la plaza de este complejo fue ocupada en épocas tempranas de la colonia como un mercado llamado “*tianguéz*” por los hispanos. En este lugar se intercambiaban productos entre distintas regiones, sobre todo la Sierra y la Costa. Existía una gran variedad y abundancia de productos como el oro, la plata y las piedras preciosas. Además, se encontraba sal, coca, ají, algodón, comidas preparadas y artesanías (Salomon 1980, 158-159).

Hay razones para pensar que este emplazamiento no siempre había sido el de un mercado nativo en épocas precoloniales. En primer lugar, la palabra “*tianguéz*” es una derivación de la palabra náhuatl: *tianquiztli* que se refiere especialmente a una plaza de mercado de los antiguos mexicanos. Esta apelación utilizada por los hispanos no tiene relación con las lenguas nativas de la región y hace notar más bien la injerencia de la administración hispana que tendría como referencia a los mercados mexicanos. Además, en las ciudades europeas de aquella época, era usual que los mercados se situasen cerca de las iglesias y al parecer, el mercado nativo había sido relocalizado hacia la plaza San Francisco.

En cuanto a su localización, algunos testigos en un juicio afirman que cierto alboroto tomó lugar “en la puerta de la iglesia que da al tianguéz” o “en el tianguéz y playuela (sic, por plazuela?) de San Francisco” (CVG 3a ser. vol. 1: 2-18). Esta información sugiere que la actividad comercial, que aún bulle a la sombra del monasterio franciscano, puede continuar la tradición del tianguéz. Ya que era usual en las ciudades europeas de aquel tiempo, que los mercados se situen cerca a las iglesias, este lugar puede reflejar la relocalización arriba mencionada del “mercado” nativo (Salomon 1980, 159).

Además, es importante tener en cuenta que el sistema *inca* funcionaba de manera diferente al sistema europeo que conocemos actualmente. Según Howland Rowe en el sistema *inca*, el gobierno imperial dominaba la recolección y redistribución de bienes, entonces había muy poco comercio privado. Por lo que, por ejemplo, el mercado del Cuzco se encontraba fuera de la plaza pública utilizada para ceremonias, al otro lado del río, fuera del recinto protegido del Cuzco. Es muy posible que esta ubicación haya sido elegida para simbolizar el carácter limitado y no oficial del comercio privado (Rowland Howe 1967, 62).

Finalmente, hay que tener en cuenta que el intercambio centralizado fue una de las instituciones más temprana y profundamente intervenidas por los europeos. Los “*tiángueces*” tuvieron que adaptarse muy pronto a la economía urbana colonial y llegaron a ser indispensables para los colonizadores. En muchas ocasiones, las autoridades coloniales organizaban *tiángueces* nuevos cerca de sus lugares de asentamiento, por lo que es difícil conocer la existencia de lugares de intercambio nativos centralizados, excepto si existe información de estratos más antiguos (Salomon 1980, 161-164).

Algunas investigaciones nos orientan más bien a entender al complejo de San Francisco como una superposición multicultural, al haberse construido sobre las ruinas de edificaciones anteriores pertenecientes a culturas indígenas precoloniales como los *Kitu*, *Kitu Kara* e *Incas*. Esto puede explicarse, en general por el proceso de destrucción de los antiguos adoratorios, decisión tomada por el primer Concilio de Lima en 1552.

Que todos los ídolos y adoratorios sean quemados y derrocados y si fuera el lugar decente para ello se edifique allí iglesia o al menos se ponga una cruz (Haro Alvear Silvio 1980, 434).

Existe una considerable información colonial en la que se menciona que el templo de los franciscanos fue levantado sobre los aposentos de *Wayna Kapak*, undécimo y antepenúltimo gobernador *Inca* (Actas del cabildo quiteño de 1535, Crónica de Cieza de León de 1551, Salinas 1647 citado en Burgos 1995, Espinosa Apolo 2002-2003). Además, en 1651, Fray Diego de Córdova Salinas indica que el monasterio fue construido en el sitio donde vivían “los capitanes más poderosos del inca”.

Hízose la fundación dos cuadras de la plaza en el sitio y lugar donde solían vivir los capitanes más poderosos del Inga. Está al poniente y de rostro al occidente. Fue el primer convento que

hubo de nuestra seráfica Religión en todo el reino del Perú y del Nuevo Reino de Granada (Salinas 1651).

Según el historiador Espinosa Apolo, esta información colonial se confirma por los hallazgos arqueológicos realizados en esta zona a partir de los años 1980, cuando el padre Pedro Porras descubrió los restos de una pared incásica perimetral cerca del pretil de la iglesia y cuando durante los trabajos realizados por el Fondo de Salvamento (FONSAL) se encontró una pared incásica debajo de la nave central. Si se consideran otros hallazgos de ruinas incaicas en la iglesia de Santa Clara y en el colegio la Providencia situados a los alrededores del complejo, Espinosa Apolo sugiere que es posible que en este espacio se hayan ubicado los principales edificios de la ciudad *Inca*, entre los cuales destacaba la casa de *Wayna Kapak* (Espinosa Apolo 2002-2003, 76).

Podemos agregar que, según Hugo Burgos Guevara, los hijos de *Atawallpa* tenían sus casas en lo que hoy es el barrio de San Roque. Un río que partía desde la “Chorrera” se formaba debido a los deshielos del *Pichincha* y aprovisionaba a los moradores en la época *inca* y colonial. Además, al aplicar el modelo de organización precolonial del Cuzco al centro histórico de Quito, Burgos plantea que el cerro *Pichincha*, siendo una montaña sagrada, coincidía con las funciones del cerro *Huanacauri* del Cuzco, pues ambas montañas habían sido lugares sagrados o las *waka* principales de los indígenas (Burgos Guevara 1995, 268-269). Curatola enfatiza el hecho de que las *wakas* también debieron desempeñar un rol semejante al de los oráculos griegos (Curatola 2016, 268-269, Van de Guchte 1990, Garcilaso de la Vega 1609).

“Pichincha, guaca principal de los indios quitos, es un cerro nevado alto junto a la ciudad de Quito” (Alboronoz 1967, 33 citado en Burgos Guevara 1995, 268-269).

De esta manera, los aposentos ubicados en el actual complejo de San Francisco habrían tenido a *Huanacauri*, arco-iris en lengua *pukina*<sup>31</sup>, como deidad y *waka* principal (Burgos Guevara 1995, 268-269). Espinosa Apolo sugiere que podía tratarse de una deidad de mayor rango: *Illapa* - el rayo, que era representado como un dragón o una serpiente fecundadora: *Amaru*,

---

<sup>31</sup> Una de las tres lenguas mayores del antiguo Perú, se la asocia con la civilización *Tiwanaku* y la cultura *Pukará* y *Chiripa* en Cerrón-Palomino, Rodolfo. “Contactos y desplazamientos lingüísticos en los Andes centro-sureños: el puquina, el aimara y el quechua”. *Boletín de Arqueología PUCP* (14), 2010, 255-282, <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletindearqueologia/article/view/1335>

cuyo aliento vendría a ser *Huanacauri*: el arco-iris. Para esto se basa en una lámina de *Guamán Puma de Ayala* (1615, ver Figura 3), en la que representa el traslado del cadáver de *Wayna Kapak* de Quito a Cuzco y lo llama “*Inca Illapa*”. Por otro lado, el gran *Inca Atawallpa* también es identificado con *Amaru* a partir de la guerra con *Huascar* (Espinosa Apolo 2002-2003,76-78). Por estas razones, Espinosa Apolo propone el nombre de *Amaru Kancha* para la plaza de San Francisco, lugar donde se encontrarían algunas edificaciones importantes de los *Incas*, entre las cuales la residencia del *Inca Wayna Kapak*.

Imagen 1: El cuerpo de *Guayna Capac Ynga*, llevado de Quito al Cuzco para su entierro



CONQVISTA  
 DEFVNTO GVAINA CAPAC INGA,  
 ILLAPA [el rayo]  
 / Lo lleuan a enterrallo al Cuzco. /  
 Traen el defunto de Quito a enterralle a su  
 bóveda rreal. / del Cuzco /

Fuente: Guamán Poma de Ayala. 1615<sup>32</sup>

De todas maneras, hay que considerar el corto período de ocupación del *Quito Inca*, lo que corresponde a menos de un siglo; por lo que este sitio, uno de los más antiguos de la ciudad y de notable importancia, pudo haber sido sobrepuesto sobre anteriores edificaciones pre-*Incas*, es decir *Kitu o Kitu Kara* (Costales y Peñaherrera 1982, Velasco 2018). En general, las interpretaciones históricas sobre el pasado indígena precolonial de Quito aún están sujetas a

<sup>32</sup> Guamán Poma de Ayala, 1615, Nueva Corónica y Buen Gobierno, “19. El capítulo de la conquista española y las guerras civiles” (370-437), Dibujo 151, p.377 [379], <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/379/es/text/?open=idm45821230525616>

controversia entre investigadores, profesionales y académicos nacionales. La información en cuanto a la ocupación precolonial del centro histórico, además de estar poco difundida, está fuertemente puesta en duda por falta de evidencias arqueológicas materiales, pero también por falta de investigaciones interdisciplinarias, falta de interés y falta de recursos para llevarlas a cabo y para preservar eventuales hallazgos. Según Espinosa Apolo (2014), muchos hallazgos de vestigios *incas* en el centro histórico han sido circunstanciales y no habido apoyo de instituciones públicas o privadas en financiar prospecciones arqueológicas serias. Por el contrario, las mismas autoridades de los conventos habrían impedido la continuación de las investigaciones.

### **2.3.1. El caso de la construcción del Metro y los hallazgos arqueológicos de la Plaza San Francisco**

A partir del año 2009, el Municipio empezó a desarrollar el Plan Maestro de Movilidad para la ciudad de Quito (2009-2025) con el que se implementó la construcción de un transporte masivo subterráneo como solución a la problemática del transporte público. Por este motivo, el Municipio creó la Empresa Pública Metropolitana Metro de Quito (EPMMQ) que es la responsable del proceso de construcción de la primera línea del Metro de Quito y que contará con quince estaciones. La primera fase de construcción del Metro se licitó en el 2010, después de que el Metro de Madrid entregó los estudios definitivos de ingeniería<sup>33</sup>. En el 2012, la Empresa Metro de Quito adjudicó la construcción de la primera fase del Metro a la empresa española “Acciona Infraestructuras”.

Se estima que el Metro transportará a más de cuatrocientas mil personas al día. El túnel recorrerá veintidós kilómetros de largo y unirá al Norte con el Sur en treinta y cuatro minutos (ICQ 2018, 41; López 2018, 16). Las autoridades habrían considerado tres alternativas al trazado de la ruta del Metro, de las cuales dos pasaban por la plaza de San Francisco y una por la zona de la Marín. Finalmente, los trabajos de construcción de la estación de San Francisco empezaron el 7 de marzo del 2016 (Telégrafo 2018)<sup>34</sup>. La estación tiene un acceso en la avenida 24 de mayo, otro frente al convento de Santa Clara y otro en la plaza de San Francisco. La profundidad de la línea de Metro es en promedio de 22,41 metros y la

---

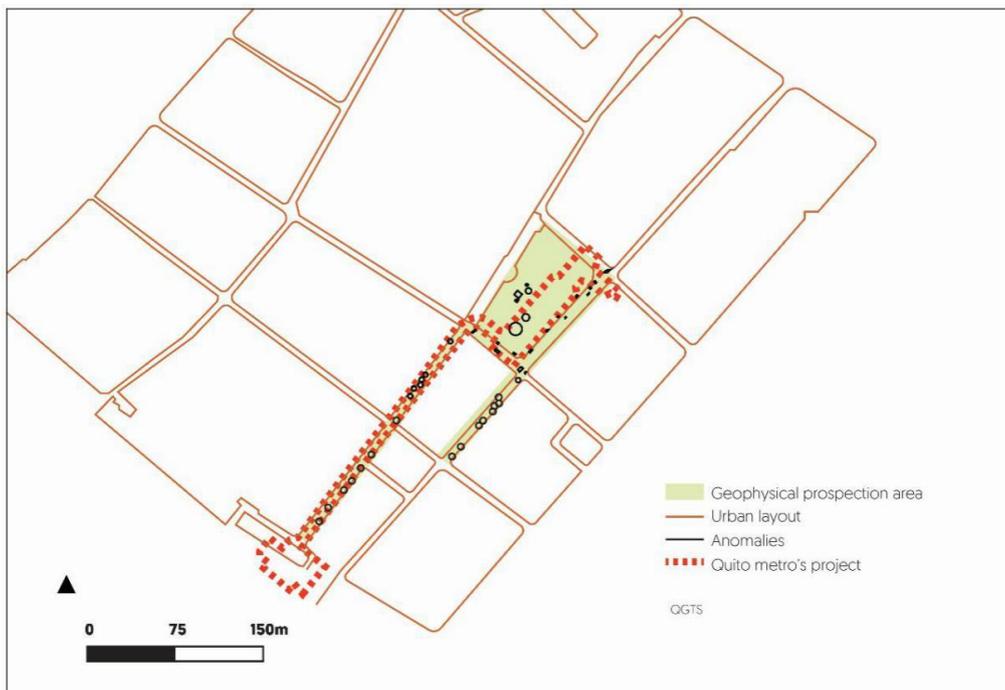
<sup>33</sup> “Licitan obras por 64 millones de dólares para Metro de Quito”, *Diario Publimetro* (México), 10 de julio de 2012, [https://web.archive.org/web/20151122080920/http://www.metrodequito.gob.ec/web/pdfs/207\\_PUBLIMETRO.pdf](https://web.archive.org/web/20151122080920/http://www.metrodequito.gob.ec/web/pdfs/207_PUBLIMETRO.pdf)

<sup>34</sup> Aunque, según el informe oficial, la obra civil en la Plaza de San Francisco inició el 4 de mayo de 2017.

profundidad de las estaciones es de 17,60 metros. Según el Municipio, el 20 de noviembre de 2017, la estación tenía un avance del 55,61%. En diciembre del 2017, se restituyó la superficie de la plaza con las piedras retiradas mediante un proceso de anastilosis durante el año 2016, cuando se numeraron las 107.695 piedras para volverlas a ubicar en su mismo lugar (Alcaldía 2018, 41-43, López 2018, 17-19).

En general, los estudios realizados determinaron que cinco estaciones tenían sensibilidad arqueológica: el Ejido, la Plaza de San Francisco, el Recreo, Morán Valverde, Cocheras, Quitumbe. En la plaza de San Francisco las prospecciones arqueológicas habrían iniciado desde mayo del 2012 previamente al inicio de la construcción de la estación del Metro. Durante esta prospección los informes presentan hallazgos de cerámicas “aborígenes” y coloniales, así como restos fáunicos. En octubre del 2015, la empresa del Metro publicó un estudio geofísico que indicaba la presencia de veintiún anomalías en la plaza de San Francisco y quince anomalías en la calle Cuenca detectadas con geo-radares (Delgado y Vázquez 2015, 28; ver mapa 4). Las anomalías 1 y 2 estaban localizadas al sureste de la plaza, mientras que las demás estaban al centro norte, cerca de la escalera principal y al filo sur de las gradas (López 2018). Algunas de las anomalías presentaban estructuras circulares, que podían haber sido cimientos de estructuras arqueológicas (Velasco et al. 2018).

Mapa 2.4: Anomalías detectadas bajo la plaza



Fuente: Delgado y Vázquez, 2015, 30

Hasta entonces, la ciudadanía poco sabía sobre eventuales hallazgos arqueológicos en aquella plaza. Sin embargo, en septiembre del 2016, el colectivo *Kitu Milenario*, logró entrar en la zona de excavación del Metro y desató una controversia al publicar en internet y redes sociales material audiovisual de las estructuras arqueológicas encontradas en aquel lugar.

Años después, en mayo del 2018, el arqueólogo Emilio Vargas declaró, en un encuentro de Teoría Arqueológica de América del Sur en Ibarra, que las únicas anomalías que resultaron ser relevantes fueron las anomalías 1 y 2. Vargas explicó que la anomalía 1 resultó ser una estructura mucho más grande y profunda de lo esperado, se trataba de una estructura excavada en la *cangahua* y conformada por tres ambientes definidos como cámaras, cada una de ellas con características arquitectónicas particulares. Los fechamientos C14 indicarían que estas estructuras correspondían a la época colonial entre los siglos XVII y XVIII, además las relaciona a la tipología de las arquerías que eran de tipo colonial. Vargas explicó que esta estructura tenía muchas arquerías, pero dice que en general no saben cuál era la función de la estructura. Por otra parte, los y las arqueólogos/as de la excavación habrían determinado la inexistencia de alguna ocupación o estrato asociado a la “época prehispánica”, pues el estrato geológico, o *cangahua*, no habría presentado “ninguna evidencia cultural”. Sin embargo, más adelante explicó que la excavación dejó mucho material cerámico: muy poco material “prehispánico” y sobre todo cerámica mayólica. También explicó que encontraron objetos metálicos de uso laboral, puntas de martillos, tijeras, objetos decorativos como aretes, además de porcelana fina importada inglesa y china. Finalmente, el joven arqueólogo concluyó que todo esto fue un gran basural.

San Francisco fue inicialmente usado como un sitio de abandono y de desecho (...) El sitio fue usado inicialmente para el siglo XVI y XVII como un basurero (Emilio Vargas representando a su padre el arqueólogo Marco Vargas durante el TAAS<sup>35</sup>, mayo 2018).

---

<sup>35</sup> IX Reunión de Teoría Arqueológica de América del Sur en Ibarra, Ecuador, mayo 2018.

### 2.3.2. Entidades encargadas del Patrimonio

La Constitución de la República del Ecuador del 2008 reconoce los derechos de las y los ecuatorianos de conservar su patrimonio cultural y natural (Alcaldía 2018,15). Por esto define como uno de los “deberes primordiales del Estado proteger el patrimonio natural y cultural del país” y también “velar, mediante políticas permanentes, por la identificación, protección, defensa, conservación, restauración, difusión y acrecentamiento del patrimonio cultural tangible e intangible, de la riqueza histórica, artística, lingüística, y arqueológica, de la memoria colectiva y del conjunto de valores y manifestaciones que configuran la identidad plurinacional, pluricultural y multiétnica del Ecuador”. Además, establece el rol de los Gobiernos Autónomos Descentralizados (GAD)<sup>36</sup> en su conservación y difusión. El Estado delega al Ministerio de Cultura y Patrimonio las competencias de emisión de políticas públicas en cuanto a memoria social y patrimonio a nivel nacional (Alcaldía 2018,15; Figura 2.1).

Antes del año 2016, el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) era la entidad responsable de la gestión del patrimonio cultural a nivel nacional. A partir de la Ley Orgánica de Cultura del 2016, se le reserva exclusivamente el campo de investigación, asesoría y supervisión técnica. Por otro lado, se otorga la gestión del patrimonio cultural a cada GAD de acuerdo con su circunscripción territorial. Las competencias de los GAD en materia de gestión del patrimonio cultural fueron expandidas a partir de las recomendaciones del Comité de Patrimonio Mundial reunido en Cracovia en el año 2017 (Alcaldía 2018, 16, 50).

Por otro lado, el Instituto Metropolitano de Patrimonio (IMP) creado el 28 de diciembre del 2010 por el Municipio de Quito, tiene como competencias “el registro, inventario, mantenimiento, intervención y gestión del patrimonio arqueológico, urbanístico y arquitectónico de Quito; así como la gestión y conservación del patrimonio intangible”<sup>37</sup>. Finalmente, el IMP es la entidad encargada de ejecutar las políticas públicas en materia de conservación del patrimonio y es el encargado de velar por la memoria histórica de la ciudad.

---

<sup>36</sup> Los Gad comprenden las juntas parroquiales rurales, consejos municipales, consejos metropolitanos, consejos provinciales y consejos regionales.

<sup>37</sup> Página Web del Instituto Metropolitano de Patrimonio IMP <http://www.patrimonio.quito.gob.ec/> consultado el 2/10/2019

Figura 2.1: Estructura del Sistema Nacional de Cultura y Patrimonio



Imagen 2. Estructura del Sistema Nacional de Cultura y Patrimonio  
Fuente: Ministerio de Cultura y Patrimonio

Fuente: Ministerio de Cultura y Patrimonio

## Capítulo 3

### Etnografía de algunas luchas y resistencias colectivas por el pasado indígena de la ciudad de Quito - *Kitu*

#### 3.1. Mi punto de partida: el colectivo *Kitu Milenario*

Mi trabajo de campo comenzó más o menos desde el comienzo de mis estudios, en octubre del 2016, ya que me instalé a vivir en Quito desde entonces. He vivido en Bélgica en varias estadías largas de muchos años; sin embargo, nací en Quito y la mayor parte de mi familia vive en esta ciudad. He participado con el colectivo *Kitu Milenario* desde el año 2014, a través del internet o durante estadías cortas en el Ecuador. Desde fines del 2016, he realizado una observación participante del colectivo, al mismo tiempo que un trabajo autobiográfico reflexivo y de conocimientos situados, ya que formo parte del grupo, ya sea por lazos familiares como de afinidades, pues el coordinador del colectivo es mi padre y comparto intereses con algunos integrantes o personas afines al grupo. Mi rol en el colectivo consiste en el registro fotográfico, la gestión de los grupos de *Facebook* y la publicación de los eventos. Todo esto me lleva a reflexionar sobre mi rol de antropóloga que inevitablemente crea una distancia profesional con el campo de estudio y sobre las complejidades identitarias que nos diferencian o nos unen a los demás en diferentes circunstancias (Narayan 1993).

Un fondo cultural mixto como el mío y el de muchas personas, no se adapta totalmente a la categoría de antropólogo “nativo” (Narayan 1993). Aunque haya nacido en Quito, algunos/as de mis abuelos/as y bisabuelos/as fueron migrantes que se instalaron en la capital a inicios y mediados del siglo XX. Del lado de mi padre, mi abuelo vino de Riobamba a estudiar en un colegio internado de Quito, mientras que mi abuela paterna nació en Quito, pero sus padres vinieron de la provincia de Imbabura: mi bisabuela de Quichinche, parroquia de Otavalo, y mi bisabuelo de la ciudad de Atuntaqui. Mientras que, del lado de mi madre, mi abuela vino muy joven desde Zumba, un poblado del sur del país en el piedemonte amazónico, cercano a la frontera con el Perú. Mi abuelo materno nació en Quito, sin embargo, su madre vino de Tulcán, ciudad fronteriza con Colombia y su padre vino de Salcedo, al sur de Quito. Por lo que, aunque mis padres sean quiteños de nacimiento, recogen distintas herencias culturales de sus padres, madres y abuelos/as, de diferentes regiones andinas, así como de zonas fronterizas con el actual Perú y Colombia. Mis padres, además de ser quiteños, han viajado a Europa para estudiar. Mi madre se instaló más tiempo en Bélgica, esta situación me llevó a vivir varios años en aquel país y a hablar igualmente el idioma francés. Ahora puedo decir que he vivido

la mitad de mi vida en Bélgica, por lo que no comparto totalmente las identidades o experiencias de personas que hayan vivido la mayor parte de su tiempo en Quito. Soy una persona que he vivido lejos de mi ciudad natal, pero que guardo lazos estrechos con este lugar, ya que me gusta su historia, su complejidad social y cultural, y también por que la mayor parte de mi familia sigue viviendo aquí, a excepción de mi madre y algunos/as primos/as que han empezado igualmente a migrar a otros países.

Muchas personas tienen identidades complejas en las que se unen diferentes países, regiones y clases sociales. Por esto en el campo distintos aspectos de la identidad pueden resaltar en diferentes momentos (Narayan 1993, 673). Según Narayan (1993), la noción de antropólogo nativo es una noción clásica y es más importante entender las identidades múltiples y cambiantes de las personas en medio de comunidades que se compenetran y en medio de relaciones de poder.

De regreso a mi ciudad natal, me doy cuenta cuán lejos han viajado mis padres y de algunas diferencias que me constituyen en relación con otros/as quiteños/as. Es un trabajo introspectivo en este sentido también. Diría que me identifico con el colectivo *Kitu Milenario* sobre todo por mi búsqueda de conocimiento sobre mis raíces locales y mis intereses políticos, sin embargo, se trata de un grupo diverso, las personas que asisten tienen diferencias de clase social, de educación, edad, conocimiento del extranjero. Es interesante agregar que, reconociendo mis identidades múltiples, entiendo que también me diferencio de los miembros mi propia familia extendida. Aunque seamos personas pertenecientes total o parcialmente a los grupos, en algunos contextos nos llegamos a acercar de las personas y en otros nos vemos separados (Narayan 1993).

### **3.1.1. El colectivo Kitu Milenario**

El colectivo agrupa a investigadores independientes, pero también a personas que siguen regularmente sus actividades y contribuyen de diferentes maneras. El colectivo de base investiga y difunde temas relacionados con el pasado indígena precolonial y la valoración de las culturas andinas. Desde el año 2018, el colectivo ha comenzado a publicar libros que reúnen artículos de diferentes investigadores/as. Encontramos arquitectos/as, sociólogos/as, abogados/as, historiadores/as, geólogos/as, antropólogos/as, ingenieros/as; algunos/as ejercen la docencia universitaria.

A lo largo del tiempo, he constatado como han llegado personas interesadas y han seguido regularmente los eventos de divulgación y también se han integrado llegando a ser parte del colectivo. Personalmente, yo llegué al colectivo por medio de mi padre, arquitecto y profesor de semiótica de la Universidad Central del Ecuador (UCE), quién es el coordinador del colectivo. Sin embargo, el colectivo es movable, las personas se agrupan según acciones puntuales, según sus disponibilidades o sus intereses, pues todo es auto gestionado y depende de la voluntad y las energías de las personas. En este sentido podríamos decir que es una escuela abierta interdisciplinaria, intercultural e intergeneracional o en palabras de Diego Velasco: "una comunidad científica andina ampliada" (Comunicación personal, junio 2021). A través de las palabras de Diego Velasco podemos tener una visión un poco más cercana de la razón de ser del colectivo:

Soy arquitecto, urbanista y mi interés sobre la cultura andina, el patrimonio, ha hecho que hemos estado interesados en defender ciertos patrimonios en una ciudad que normalmente se ha convertido en hispana a fuerza, pero es de origen precolombino, entonces el colectivo *Kitu Milenario* está interesado en defender estos patrimonios, ponerlos a luz, en valor, e integrarlos a todo lo que es nuestro patrimonio en general y el renacer de la cultura andina (...) (Entrevista a Diego Velasco el 10 de marzo 2019).

El colectivo vio sus inicios en el año 2008, por motivo de la defensa del parque ecológico y arqueológico *Rumipamba*, ubicado al norte de la ciudad, sector que había sido ocupado por sociedades ancestrales y de las cuales hay evidencias desde el año 2000 a.C. (Jara 2012, 31), pero que corría un riesgo de destrucción por la construcción de un conjunto habitacional ligado a fuertes intereses inmobiliario-financieros. Finalmente, solo una parte de la aldea *Kitu* se pudo conservar, en parte gracias a la caída de unos bancos propietarios de los terrenos (Comunicación con Diego Velasco, junio 2021). El colectivo también ha estado pendiente de otros casos de destrucción de sitios indígenas ancestrales como el actual sitio del aeropuerto de Tababela donde se habrían encontrado unas 200 tumbas (Delgado), el camino del *Inka* hacia *Catequilla*, los siete *pukaras* del Batán, las *tolas* de Tajamar y otros casos (Comunicación con Diego Velasco, julio 2021).

Imagen 2 : Encuentro en defensa del parque arqueológico y ecológico *Rumipamba*



Fuente: Archivo del colectivo *Kitu Milenario*, 2008

La acción del colectivo se ha ampliado en parte gracias a los nuevos instrumentos de comunicación, como son el internet y la red social de “*Facebook*.” Su grupo público de *Facebook* fue creado en el año 2012 para que todas y todos los miembros del grupo virtual puedan aportar con sus conocimientos. Ahora comprende unos 11 mil miembros virtuales y muchas personas se han unido de esta manera.

El colectivo ha desarrollado distintos tipos de actividades a lo largo de los años. Algunos encuentros han sido de carácter académico en algunas universidades como la Universidad Central del Ecuador, ya que algunos miembros trabajan en esta Universidad. Otros eventos se han dado en museos, centros culturales y casas barriales. Se han realizado muchas caminatas de observación del pasado indígena en el espacio público, sobre todo en calles, plazas y lomas del centro histórico de Quito. Han sido eventos abiertos por lo general, por lo que se han sumado una cantidad de personas de horizontes diferentes. También se han realizado encuentros para los “*raymis*”, fiestas andinas, regidas por los ciclos del calendario astronómico y agrícola.

De esta manera, el colectivo se ha vinculado a lo largo del tiempo con diferentes actores sociales, grupos, comunidades y barrios de la ciudad. Se han unido personas que comparten intereses y preocupaciones similares pero que son de horizontes diferentes (clases, barrios, edades, ocupaciones, ...); por ejemplo, encontramos a jóvenes artistas y estudiantes, así como

*taitas* y *mamas* que apoyan en algunas actividades del colectivo con presentaciones artísticas o rituales espirituales. Una integrante importante hoy en día es *Mama* Teresa Mongia, quien realiza ceremonias espirituales en diferentes encuentros o festividades - *raymikuna* en colaboración con el colectivo.

Imagen 3 : *Mama* Teresa Mongia ofreciendo un ritual por *Inti Raymi* en la catedral de la plaza grande



Fuente: Archivo del colectivo *Kitu* Milenario.

### **3.1.2. El caso detonante de la construcción de una estación de Metro en la plaza de San Francisco - *Amaru Kancha***

Aunque el colectivo está activo desde hace algunos años, un hecho que nos ha marcado y que ha acercado a otros actores sociales y colectivos, ha sido el caso de los vestigios encontrados bajo la plaza de San Francisco o *Amaru Kancha*, como la conocemos entre nosotros/as. Este puede considerarse un hito que nos viene a asemejar y nos lleva a cuestionar las memorias e identidades de la ciudad (Jelin 2002). En septiembre del 2016, alguno/as miembros/as del colectivo lograron entrar sin permiso en la zona de excavación del “Metro” y tomaron fotografías y videos de lo que vieron. El colectivo había recibido una denuncia de una traductora de la Empresa de Metro Quito que advertía sobre la existencia de hallazgos arqueológicos y su posible destrucción.

Las fotografías y videos del colectivo presentan estructuras arquitectónicas cavadas en un material denso de origen volcánico que subyace bajo la ciudad y que es llamado localmente *cangahua*, palabra que se conoce en el vocabulario *Kichwa*-español desde la colonia<sup>38</sup> y que significaría “tierra dura o estéril”<sup>39</sup>. Se trata de un tipo de suelos volcánicos endurecidos formados por piroclastos del cuaternario (hace 2,58 millones de años) (Zebrowski 1997). Los encontramos en el sur de Chile, en la depresión intermedia de Ecuador y en el sur de Colombia<sup>40</sup>.

El material audio visual del que dispone el colectivo fue publicado por las redes sociales, sobre todo en *Facebook*, de esta manera una parte de la población se enteró de la existencia de estos vestigios, ya que no tuvieron una amplia difusión en medios públicos (ver imágenes 16 y 17). De esta manera, los medios de comunicación digitales permitieron al colectivo ejercer una suerte de periodismo ciudadano y posicionar representaciones alternativas que vinieron a cuestionar el circuito cultural hegemónico (Ardévol 2009, Bourdieu). La interpretación de estos vestigios por los grupos de defensa y las autoridades suscitó un debate bastante polémico que será analizado a continuación.

Por mi parte, en ese momento me encontraba en Bruselas (Bélgica) arreglando las últimas cuestiones de mi mudanza hacia Quito (Ecuador), cuando observé por primera vez algunas de aquellas imágenes en *Facebook*. Este caso, que se dio poco antes de mi ingreso a la carrera de Antropología Visual, en octubre del 2016, me asombró tanto que marcó la continuación de mis estudios.

A finales de septiembre del 2016, algunos ciudadanos y ciudadanas introdujeron una demanda legal en vista de proteger el sitio y pedir el cambio del trayecto de la línea del Metro para que no pasara bajo la plaza de San Francisco y el centro histórico en general. En un primer momento, el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) recomendó la preservación y exhibición de los hallazgos, calificando a las estructuras de “formación *cangahua*” y situando

---

<sup>38</sup> E. Custode, G. De Noni, G. Trujillo y M. Viennot. “La *cangahua* en el Ecuador: caracterización morfo-edafológica y comportamiento frente a la erosión. The *cangahua* in Ecuador: morpho-edaphologic characterization and susceptibility to erosion”. *Terra*, vol. 10, 1992, 332–346.

<sup>39</sup> C. Zebrowski. “Los suelos con *cangahua* en el Ecuador” *Memorias del III Simposio Internacional sobre Suelos volcánicos endurecidos*, 1997, 128–137.

<sup>40</sup> Hall, Minard y Mothes. “El origen y edad de la *cangahua* superior, valle de Tumbaco (Ecuador)”

su ocupación entre los siglos XVII y XVIII<sup>41</sup>. Sin embargo, el juez Patricio Baño denegó la acción legal del colectivo en octubre del 2016. Aunque el colectivo perdió la batalla legal, se llevaron a cabo acciones de vigilancia sobre el sitio. Finalmente, un estudiante de comunicación social, cuyo objeto de tesis era el tratamiento de estos vestigios por los medios de comunicación, advirtió sobre su destrucción (Oviedo 2017); por lo que un grupo de ciudadanos y ciudadanas pidió a la Comisión de Áreas Históricas la verificación de la destrucción de los vestigios y logró constatar el hecho el 19 de septiembre del 2017 (Velasco et al. 2018, 112-119). Así fue como el colectivo comprobó que estas estructuras cargadas de significados pasados terminaron siendo destruidas privilegiando los intereses de ciertos grupos y el avance del “progreso” representado esta vez por el “Metro”.

Este caso ha sido detonante en varios aspectos, pues a raíz de este suceso y de las acciones de protesta posteriores, se sumaron a apoyar algunos colectivos de activistas y de artistas de la ciudad. Entre ellos estuvieron el *Laboratorio de Creación Chawpi*, *Acción Creativa*, el grupo escénico *Kalle Luna Kalle Sol*, integrantes del consejo de sabios *Kitu*. También hubo un apoyo puntual de *Acción Ecológica* y de otros actores ciudadanos tales como gestores/as culturales, abogados/as, investigadores/as, ...

En general, el colectivo *Kitu Milenario* se opone al paso del “Metro” bajo todo el centro histórico, pues sostiene que es una zona de alta fragilidad por la antigüedad milenaria de sus construcciones y vestigios, pero también por haber sido construida en medio de quebradas superficialmente rellenadas, así como por la constante amenaza de sismos característicos de su geografía.

En el 2018, las autoridades decían que pondrán en valor los hallazgos mediante recursos museográficos.

(...) durante 2017 se llevó a cabo un primer estudio especializado para el desarrollo de una propuesta para la puesta en valor de los hallazgos arqueológicos encontrados en la Plaza de San Francisco, incluyendo la denominada “Anomalía 1”. Este estudio, socializado en múltiples ocasiones con las entidades competentes (INPC e IMP), se realizó con el objetivo de elaborar una propuesta para la puesta en valor de los hallazgos recuperados y la generación de conciencia

---

<sup>41</sup> “El INPC recomendó exhibir los hallazgos de la Plaza de San Francisco”, *Diario El comercio en línea*, 2 de diciembre 2016, <https://www.elcomercio.com/actualidad/hallazgos-sanfrancisco-inpc-metro-exhibicion.html>

en torno al patrimonio arqueológico encontrado en la Plaza de San Francisco. Para ello se utilizaron recursos museográficos y se desarrolló un guion museológico integral asociado al contexto y evolución histórica del sitio (Alcaldía 2018, 42).

Además, las autoridades aseguraron que se coordinaron acciones con los entes patrimoniales para la preservación de algunos elementos que fueron prelevados del sitio.

(...) cabe señalar que el proceso de intervención ha contado con monitoreo arqueológico permanente y que se han coordinado las acciones con los entes competentes -INPC- para la consolidación, rescate y traslado de los elementos considerados como museables, actualmente en custodia del IMP (Alcaldía 2018, 43).

Es interesante notar la manera de nombrar los hallazgos arqueológicos como “anomalías”. Según el diccionario de la Real Academia Española, la palabra “anomalía” se refiere a una “Desviación o discrepancia de una regla o de un uso”, en el campo de la biología se refiere a una “Malformación, alteración biológica, congénita o adquirida”. Se está apuntando aquí a una desviación de lo normal o de lo previsible, lo que podría reforzar el sentido de una normalidad oficial asociada con un pasado hispánico que deja a estos vestigios desconocidos o al pasado indígena en el rango de lo anormal. Además, se entiende como algo que no debía estar ahí y que de cierta forma se puede corregir o volver a normalizar.

En este punto también, la Alcaldía justifica su accionar y no admite haber dejado destruir los hallazgos, pues dice que en un futuro va a ponerlos en valor mediante recursos museográficos (fotografías, reconstituciones o mapas de los hallazgos). Más tarde en una entrevista que realicé a un arquitecto del Instituto Metropolitano de Patrimonio- IMP, me explicó que podía tratarse de imágenes.

(...) La intención tengo entendido que simplemente en la estación del Metro de San Francisco es reproducir imágenes de esto ¿no? No sé si en maqueta, desconozco si se hizo un levantamiento, un levantamiento arquitectónico para luego reproducir o reconstruir la imagen, de una manera virtual o física.

La Alcaldía dice haber desplazado algunos elementos considerados museables. Sería bueno entender qué elementos las autoridades consideran museables, pero por el momento, no tenemos más información sobre los elementos que las autoridades decidieron conservar y

desplazar. Aun así, es cuestionable la manera en la que las autoridades dicen preservar los hallazgos interviniendo sobre ellos, desplazándolos y sacándolos de contexto.

### **3.1.3. Encuentro para la organización de un *Inti Raymi* en el centro histórico de *Kitu***

Los encuentros para los *raymis*, fiestas que marcan solsticios y equinoccios, se realizaron con más fuerza después del caso de los hallazgos en la zona de excavaciones del Metro de la Plaza de San Francisco. A raíz de este suceso se fueron intensificando las manifestaciones conjuntas de algunos colectivos en el espacio urbano. De esta manera, el colectivo *Kitu* milenario recibió apoyo de algunos colectivos de jóvenes quiteños como el *Laboratorio de Creación Chawpi*, el grupo escénico *Kalle Luna Kalle Sol* o *Kitu Tambo*.

La siguiente escena que voy a describir fue una experiencia de creación colectiva ligada con cuestiones reivindicativas de la identidad, del patrimonio y de la memoria. A través de este evento trato de entender lo que comparten culturalmente algunos colectivos quiteños y personas afines a través de sus clasificaciones y también entender de una mejor manera el universo material/simbólico que han ido construyendo y compartiendo estos colectivos.

Actualmente en la ciudad de Quito, podemos ver como distintos colectivos, pueblos indígenas e incluso instituciones celebran ciertas festividades andinas, sobre todo el *Inti Raymi* - fiesta del sol. Su celebración desde los colectivos urbanos se podría calificar como un fenómeno reciente ligado con ciertos conocimientos del pasado y con las prácticas festivas de algunas culturas indígenas de la región de *Imbabura*, al norte de Quito, que aún celebran estas épocas del año. Este fenómeno también está ligado con un cambio en las mentalidades y un interés por la valorización de un mundo indígena y pluricultural presente en el país. También está ligado con el esfuerzo de valorar la interculturalidad desde algunos Estados.

Estos eventos también son criticados por algunos sectores, incluso indígenas, por su carácter homogeneizante, folklorizante y su relación con la cultura *Inca* que también ha sido considerada como avasalladora. Según el estudioso ecuatoriano Luis Alberto Tuaza, “el *Inti Raymi*, lejos de permitir la celebración de la nación pluricultural, permite la continuidad de los procesos de folclorización, mientras se invisibilizan los problemas que afrontan los pueblos indígenas” (Tuaza 2017). Sin embargo, el colectivo *Kitu* milenario celebra los *raymis*, ya que considera que “son fiestas solares andinas” que también eran celebradas por los *Kitu*, pero que evidentemente han sido difundidas después de los *Incas* y por eso, tienen nombre

*kichwas*, pero también existen los nombres *Kitu* (Comunicación con Diego Velasco, octubre del 2020).

La escena cultural<sup>42</sup> que voy a describir a continuación consiste en un encuentro que se realizó en vistas de crear de manera participativa una intervención urbana para la celebración del *Inti Raymi* del 21 de junio del 2017 en el centro histórico de Quito. Este encuentro tuvo lugar el sábado 3 de junio del 2017 en el espacio *Chawpi – Laboratorio de Creación* y fue fruto de la colaboración del colectivo *Kitu Milenario* y del Espacio *Chawpi*. Este encuentro fue parte de una serie de talleres sobre mitología andina y se inserta en una organización de colectivos urbanos que impulsan la celebración de festividades andinas en la ciudad.

El espacio *Chawpi-Laboratorio de Creación* está ubicado en el barrio de la Floresta y es dirigido por José Luis Macas Paredes, docente de Artes en la Universidad Católica de Quito e “investigador de estéticas ligadas al territorio y pensamiento andino”. Según su página de *Facebook*, este es un “espacio autónomo, articulador y generador de conocimiento desde las artes, la gestión cultural y la pedagogía crítica”. Más adelante en la descripción se explica el concepto de *chawpi*: “concepto *kichwa* que significa medio, mitad”. En este sentido, este espacio es concebido como un medio para el encuentro de prácticas creativas en relación con la interculturalidad. Por otra parte, las instalaciones del lugar ofrecen la posibilidad de organizar talleres, exposiciones, proyecciones, conversatorios, ...

A continuación, describo el evento:

Llegué al espacio del *Chawpi* con un poco de retraso. La gente ya estaba dispuesta en círculo, presentándose. Tomé asiento directamente y poco después fue mi turno de presentarme. Les dije que he vivido mucho tiempo en Bélgica y que pienso que por nuestro pasado colonial debemos recuperar ciertos conocimientos, también en ese momento aproveché para decirles que estoy estudiando Antropología Visual y que iría a grabarles para un ejercicio de la Universidad, pero que estoy sinceramente involucrada en los procesos de los colectivos.

---

<sup>42</sup> Una escena cultural en el sentido que nos da J. Spradley (1972) es entendida como una escena en la que más de una persona comparten ciertos conocimientos y aspectos de su experiencia.

Imagen 4 : Invitación al evento difundida por Facebook



Fuente: *Chawpi* Laboratorio de Creación

En el centro del círculo se había dispuesto un pequeño altar con distintos objetos simbólicos, algunas botellas de preparaciones de plantas medicinales y ramos de plantas para limpiar energías. Estos objetos estaban dispuestos sobre una bandera de colores, parecida a una *whipala*, bandera que usan los movimientos indígenas. Supongo que fue un aporte del *Taita Inti* Hugo Jati Pilataxi, persona espiritual y curandero, que está en constante movimiento entre Quito y Baeza, ciudad que se encuentra entre la Amazonía ecuatoriana y los Andes. Había bastante gente, personas que ya conocía y también personas nuevas. Poco a poco, toda la gente que llegó a este primer momento se fue presentando. A continuación, haré un breve bosquejo de algunas de las personas que se presentaron y que han participado en las charlas u acciones del colectivo *Kitu* milenario desde hace algún tiempo. Lo que nos permitirá entender mejor su vinculación con el grupo.

Hugo Jati Pilataxi nos invitó a pararnos y a tomarnos de las manos, pidió el permiso del dueño de casa y de los “abuelitos y de las abuelitas”, agradeció la presencia de todos/as los/as presentes, “hermanos, hermanas, *taitas*, *mamas*, *wambras*, *wawas*, abuelitos y abuelitas, ...” e hizo un rezo por la unión, el amor y la comprensión de todos/as. Enseguida se presentó Marco Rubio, arquitecto y uno de los líderes del colectivo *Mi Loma Grande*, un barrio del centro histórico. Marco conoce a Diego Velasco desde hace muchos años y lo considera como un “guía”, añade: “estamos aquí para la lucha”. Nancy Chiriboga dijo que le gusta mucho la

investigación, sobre todo los temas de recuperación de la memoria, ha trabajado en temas patrimoniales y está terminando la carrera de arquitectura. Byron Carranco se presenta como ingeniero en sistemas que se dedica a recopilar bases de datos precolombinos, ya que muchos conocimientos se perdieron y para él son nuestra “ciencia ancestral”, por otro lado, dice que también le interesan las plantas que para él son nuestra “primera farmacia”. Cabe recalcar, que estas dos últimas personas se desplazaban desde Imbabura hasta Quito para los eventos. Ximena Felicita Llumiquinga estudió teatro y danza. Le parece que los espacios que ofrecen nuestros colectivos son “coherentes” ya que conjugan “el pensamiento, el corazón y la acción” y añade que está en el grupo para aprender y colaborar. Cristian Puruncajas Loja dice que nació en Quito, que tiene 36 años y que inició en “el dibujo, la pintura, la escultura, la música y el teatro... en esa secuencia”. Ahora dice haber encontrado “el punto centro”, “el que liga todo” que es el teatro. Se dedicó a estudiar “Antropología teatral” que según él tiene que ver con lo “ancestral” y está buscando una práctica interdisciplinaria. Su propuesta es “teatro, música y danza a la vez”. Dice haberse encontrado en su camino “con Diego, con los compas y con demás gente grande que nos han aportado su conocimiento” y se ha dado cuenta que es “un estudio fuera de lo formal” ya que hay “algunos estudios arqueológicos y antropológicos en donde no nos dicen las verdaderas cosas que han pasado”. Además, dice que encontrar a este grupo “le ha llenado muchísimo”. Finalmente pone énfasis en que más que celebrar le interesan los eventos astronómicos. Concluye con estas palabras: “Hermoso estar aquí compartiendo, “corazonar” le llamamos a esto.”

Diego Velasco, arquitecto y docente de semiótica en la Universidad Central comenta haber invitado a algunas personas. Más adelante explica que lo “milenario de nuestra civilización” lo considera desde “Tsumpa”, la civilización mal llamada “Valdivia”, esto significa “10.000 años de civilización”, además considera antes de eso un “corte meta histórico, una catástrofe”, que nos lleva a estudiar lo mitológico” por eso habían estado trabajando “la mitología pan andina y la mitología andina ecuatorial” que presentan “elementos que nos pueden ligar”, como el jaguar que es un arquetipo que en esta época según Diego “se va a activar”. Añade que la manera de entender que comparte puede resultar para mucha gente como “fantasiosa” pero que “es lo que ahora se viene” por esto su propuesta ha sido que este evento sea como un “despertar del jaguar del *Kitu* Milenario”<sup>43</sup>. Además, dice que habrá un “despertar” el 20 y el

---

<sup>43</sup> Con esto se refiere al hecho de que hay una voluntad de comunicar el trazado indígena precolonial del centro histórico y que algunos investigadores dicen encontrar un animal totémico en este trazado. Esto lo veremos más en detalle a continuación.

21 de junio en “elementos astronómicos lumínicos” y también en “nuestra conciencia”. Finalmente añade: “para el 21 de junio aspiramos a observar todos los efectos lumínicos que se producen con el solsticio de junio en la ciudad de Quito por eso estamos distribuyendo estas tareas”.

Imagen 5 : Encuentro en el espacio *Chawpi* - Laboratorio de Creación



Fuente: Archivo del espacio *Chawpi* - Laboratorio de creación, junio 2017

Imagen 6 : Diego explicando la configuración totémica precolonial del centro histórico de Quito-*Kitu*



Fuente: Archivo del espacio *Chawpi* - Laboratorio de creación, junio 2017

Es interesante notar la variedad de áreas de donde provienen los asistentes. Muchos vienen para compartir conocimientos, pues algunos son investigadores independientes, otros son artistas que quieren aplicar estos conocimientos en sus prácticas de creación. También es importante notar la presencia de algunas personas interesadas por mundos espirituales, como los de los ancestros, los rituales, las prácticas alternas de sanación con plantas y los despertares de conciencia.

La segunda parte del evento consistió en tres charlas que tenían el objetivo de hacer una recapitulación de los conocimientos compartidos para el evento y compartir las guías para la creación de nuestra intervención. Solo describiré esta parte de manera muy general y me concentraré en los momentos de interacción entre las distintas personas presentes que se dieron durante los “círculos de palabra”.

José Luis Macas, coordinador del *Chawpi*, dirigió el desarrollo del taller y fue el primer expositor, había preparado una presentación sobre la organización de la intervención con una plantilla en forma de *chakana* que presentaba cuatro partes: contenido, concepto, contexto y logística. Además, habló de cómo se podía tener una mirada poética del solsticio de junio, de cómo se podía “tomar el espacio”, también presentó videos explicativos del solsticio del proyecto *Quitsa-to: La mitad del mundo* (Cobo 2002) y finalmente presentó algunos de sus proyectos de intervenciones artísticas anteriores relacionados con nuestro encuentro, sobre todo aquella intervención que realizó con un grupo de artistas y músicos por la reivindicación de los hallazgos en la plaza de San Francisco<sup>44</sup>.

La sala se seguía llenando y empezó a haber gente de pie. El último exponente fue Diego Velasco. Su charla fue sobre cómo el paisaje era reverenciado en las culturas andinas y sobre cosmovisión andina. Todo esto lo fue complementado con referencias de autores (Javier Lajo, Alfredo Lozano, Andrés Peñaherrera, etc...).

Después de estas charlas hicimos un receso para comer. Nuestros recesos suelen ser “*Pambamesas*”, una palabra mezclada entre el *kichwa* de *pamba*: llanura y el castellano de “*mesa*”, lo que viene a significar mesa de llanura. Las *pambamesas* son momentos en los que compartimos alimentos sobre todo durante las caminatas. Después de haber comido, nos

---

<sup>44</sup> Los videos de esta intervención se encuentran en el video documental que acompañan esta tesina.

volvimos a sentar en círculo para planear nuestra intervención. Esta segunda parte duró tres horas, más o menos desde las 14h hasta las 17h. Para este momento, varias personas se habían ido durante el receso, tal vez porque el evento fue muy largo y duró casi todo el día. Durante esta fase de discusión todos/as los/as asistentes podían participar con sus ideas y aportar a la creación de la intervención.

José Luis abrió esta parte explicando cómo serían las etapas principales del evento y cuál sería el camino o *ceque*<sup>45</sup> que seguiríamos. Se había decidido durante los talleres anteriores que el encuentro sería en el *Itchimbía* a las 5h30 am para poder apreciar la salida del sol por el cerro *Cayambe* y seguir el camino del sol hacia la Plaza grande en donde el sol se encontraría encima de la Catedral<sup>46</sup> al medio día. Este recorrido estaría puntuado por 6 paradas. En esta organización se puede ver como se aplican distintos conocimientos compartidos por los colectivos a las intervenciones artísticas.

Imagen 7 : Encuentro en el cerro *Itchimbía* en la mañana del 21 de junio del 2017



Fuente: Archivo del *Chawpi* - Laboratorio de Creación, junio 2017

En el punto concerniente nuestra parada en la Plaza Grande, José Luis preguntó a un chico del colectivo *Kitu Tambo* lo que habían planificado de parte de la organización del *Hatun Ayllu* o gran familia, grupo de jóvenes que se había constituido para la celebración del *Inti Raymi* desde el 2016. Esto se debía a que para este evento en particular se habían conformado dos

---

<sup>45</sup> *ceque*: eje de ordenamiento territorial en ciudades andinas precoloniales

<sup>46</sup> La Catedral es considerada como el antiguo Templo del sol de los *Incas* y una tola o pirámide *Kitu Kara* por Diego Velasco

grupos: “*Kitu Milenario-Chawpi*” y “*Hatun Ayllu*”. Cada grupo quería organizar su evento de maneras diferentes, pero quedamos de acuerdo en confluir en la Plaza Grande al medio día del 21 de junio 2017. La diferencia en los planes de cada grupo está en el hecho de que *Hatun Ayllu* tenía una logística elaborada desde el año anterior, inspirada en las fiestas de *Inti Raymi* de *Imbabura* y *Cotacachi* y en distintos rituales del *Camino Rojo*, movimiento chamánico actual, y tomando como bases algunas casas culturales aledañas al *Panecillo-Yavirak*. En cambio, la gente de *Kitu Milenario* y *del Chawpi* quería crear una ruta en base a los efectos lumínicos del solsticio, por eso saldrían muy temprano desde el *Itchimbía*. En estos hechos se empiezan a evidenciar algunas diferencias de intereses y de edades, ya que algunas personas del *Kitu Milenario* y *del Chawpi* querían ver a este evento con más seriedad, en base a conocimientos más científicos y consideraban que *Hatun Ayllu* solo pensaba en la “fiesta”.

Cristian del *Hatun Ayllu* continuó su explicación diciendo que su grupo buscaba *taitas o mamas* para que hicieran una ceremonia de *Inti Watana* o amarre del sol. En la reunión se encontraban dos “ritualistas” Teresa y Hugo, entonces ellos aceptaron hacer la ceremonia/ritual, además se anotó que Diego podría dar una explicación sobre el fenómeno lumínico que se apreciaría aquel día en la Catedral. En ese momento, José Luis tuvo la idea de que podríamos hacer un baile de cintas que simbolizaría el “amarre del sol” o *Inti Watana*. Habría que cargar un gran mástil dorado con cintas de colores desde el *Itchimbía* hacia la Plaza Grande y eso ya sería una acción en si. El itinerario continuaría después hacia la iglesia de la Compañía, La plaza de San Francisco y otras casas culturales del centro histórico. Aquí vemos cómo los grupos se interesan en utilizar elementos que conocen de las culturas andinas y que puedan aportar mensajes simbólicos en la ciudad.

Cabe recalcar la diferencia de las personas presentes, ya sea algunos por su lado académico, los otros por su lado espiritual o artístico, pero que sin embargo compartían sus puntos de vista y aquellas acciones. También me pareció importante añadir un comentario de Teresa, *yachak warmi*, mujer sabia, que se ha integrado a algunos eventos y acciones del *Kitu Milenario* desde el año pasado. Ella dice que la loma del *Itchimbía* tiene “una gran transcendencia” y que “el monolito que está ahí, está relacionado con la espiritualidad”. Añade que ella ha encontrado que “desde el *Itchimbía* se puede abrir un portal y traer energía a *Kitu* desde las otras montañas”. Más adelante añade: “El arquitecto dice que no es asunto solo de danza, pero dentro de lo “ritualístico” nosotros entendemos que el danzar y la música es la manera más rápida de elevar la vibración o la frecuencia de un lugar y quieren que no, es

una fiesta, es una fiesta porque estamos contribuyendo al despertar del espíritu mismo de *Kitu*, del corazón...”. Además, dice que hay que recuperar el “origen de los orígenes”, que no es el ser “*Kitu kara*” o “*Inca*”, sino “nuestra esencia de dioses” (...).

José Luis reconduce la discusión tratando el tema de “cómo generar una imagen”, “tener una presencia”, “desde el color y las formas” y también continúa con el tema de las acciones que se irían a realizar en las paradas del camino. Quedamos de acuerdo en usar ciertos colores que serían blanco, rojo y dorado, también en leer poesía en las paradas y en llevar ofrendas para la tierra. Una idea que nos emocionó fue la de trazar de alguna manera el camino con polvo dorado para visibilizar el “*ceque*” o el camino del sol que seguiríamos.

Imagen 8 : Caminata festiva en el centro histórico de Quito - *Kitu*



Fuente: Archivo del *Chawpi* - Laboratorio de Creación, 2Fue1 de junio 2017

Imagen 9 : Músicos/as zapateando



Fuente: Archivo del *Chawpi* - Laboratorio de Creación, 21 de junio 2017)

Imagen 10 : Encuentro de los colectivos frente a la Catedral de la Plaza Grande



Fuente: Archivo del Espacio *Chawpi* - Laboratorio de Creación, 21 de junio 2017

Imagen 11 : Efectos lumínicos que se dan en la Catedral de Quito durante los solsticios de junio



Fuente: Archivo del *Chawpi* - Laboratorio de Creación, 21 de junio 2017

Imagen 12 : Salida del sol sobre el Cayambe durante los solsticios de junio



Fuente: Archivo del *Chawpi* - Laboratorio de creación, 21 de junio 2017

Entre los asistentes de la escena cultural que acabo de describir evidenciamos una categoría de académicos e investigadores independientes, personas que comparten su conocimiento enfocado en el mundo andino y que vienen de distintas ramas. Podemos evidenciar también una categoría de asistentes deseosos de aprender, entre los cuales hay artistas y “ritualistas” que alimentan sus prácticas con los conocimientos compartidos. Se podría decir que este grupo se orienta más hacia el estudio, en el hecho de que está interesado en observar los fenómenos lumínicos del sol que se dan el 21 de junio; mientras que el otro grupo de jóvenes, el *Hatun Ayllu*, se orienta más a prácticas rituales y festivas. Sin embargo, se nota una voluntad de acercamiento de los grupos, así como una voluntad de poner en práctica la cosmovisión andina a través de un uso compartido y voluntario de los conocimientos, de las palabras *kichwas* en el vocabulario y un accionar en el espacio público. Esto se ve por ejemplo en la voluntad de escenificar la ceremonia de *Inti Watana* que sería un “amarre del sol”.

Es importante notar también la presencia de algunos profesores y de que el *Chawpi* busque ser un espacio intercultural, pues es en este sentido que hay una búsqueda de crear nuevas formas de interculturalidad, un interés y una necesidad por compartir y poner en práctica conocimientos acerca de las culturas andinas, fuera de los circuitos de la educación formal. En estos encuentros hay sobre todo prácticas orientadas a crear una educación intercultural más sincera, basada en iniciativas voluntarias que se crean desde los ciudadanos/as (Walsh 2012). También es importante notar el carácter creativo de este evento, pues los grupos están conscientes de que están recreando las festividades andinas a su manera. Sin embargo, hay que notar el carácter tradicional de estas fiestas ya que algunas comunidades indígenas de *Imbabura* sí celebran estas épocas del año, las fiestas de San Juan o *Inti Raymi* desde hace muchos años atrás. Por lo que esta es más bien una mezcla resultante de la fusión de una celebración tradicional y una creación colectiva.

Cabe recalcar la importancia de las caminatas guiadas que se han ido realizando hace algunos años, pues es un aspecto que comparten los integrantes y algunos asistentes se definen como “caminantes”. Estos son eventos a través de los cuales se comparten los saberes y conocimientos y también son maneras de socializar. Estas caminatas se han vuelto festivas por causa de los *raymis*. Las “acciones-caminatas” se dieron sobre todo tras la controversia de San Francisco y conjugan un activismo académico, artístico y ritualístico con las caminatas.

Las *pambamesas* suelen ser parte de estos eventos y son momentos en los que la gente puede compartir comida y socializar.

Es importante notar cómo se conjugan los conocimientos de las culturas andinas y las diferentes prácticas con nuevas espiritualidades, pues algunos/as integrantes comparten nociones de rituales, energías, *chakras*, despertar de conciencia o meditación. También, según Teresa Mongia, habría una búsqueda de “un ser divino” que está más allá de los *Kitu*, de los *Kitu Kara* o de los *Inkas*.

Una noción que une bastante al grupo es el “corazonar” que podría resumir las motivaciones de los integrantes como la unión de sus diversos conocimientos intelectuales con el sentir del corazón y una intuición que guía a las personas. Me parece que algunas de las personas presentes conocen la obra del antropólogo quiteño Guerrero y su concepto de corazonar, con el cual propone la inclusión de la afectividad, la ternura, la sensibilidad frente a la hegemonía de la razón (Guerrero 2010). En otro evento organizado por el colectivo *Kalle Luna Kalle Sol*, invitaron a Patricio Guerrero a dar una charla, lo que indica una vez más cómo se mezclan las prácticas de reflexión teórica con un activismo andino en la ciudad de Quito.

También se evidencian búsquedas identitarias, en este grupo la identidad compartida sería calificada por Diego de “andino-ecuatorial”, pero también como lo dice José Luis es una búsqueda integradora de distintas herencias que se diferencia del indigenismo y del esencialismo. Finalmente, un sentido general que une al grupo es la desconfianza hacia las autoridades que se despreocupan por el patrimonio y que no presentan la historia como es.

Imagen 13 : Continuación de la caminata festiva hacia la plaza San Francisco



Fuente: Archivo del *Chawpi* - Laboratorio de Creación, 21 de junio 2017

#### 3.1.4. Personas del Pueblo *Kitu* y del Pueblo *Kitu Kara*

Durante los encuentros y manifestaciones por el reclamo del tratamiento de los vestigios en la Plaza de San Francisco, se unieron dos personas que se identifican como indígenas *Kitu* (a diferencia de los *Kitu Kara*). Uno de ellos, Luis *Zhunio Pillacela*, estuvo bastante presente en las actividades relativas a los vestigios. En una entrevista me contó que fue profesor de Matemáticas y de Historia de primaria y secundaria. Me explicó que se define como *Kitu* porque, según él, el territorio *Kitu* era enorme y se extendía más allá de los límites de la actual República ecuatoriana. El nació en una comuna nativa ubicada entre *Chobshi* y *Sigsig*, de la zona *Kimiak*, al sur del país. Además, dice haber investigado el idioma *Kitu* o *Chachipanu* en las bibliotecas de las curias, por lo que conoce los significados de sus apellidos. *Pillacela* por ejemplo, significa “rayo que cae del espacio en el agua”<sup>47</sup>. Según Luis, *Kitu* es un centro ceremonial milenario y tiene varias *tolas* o pirámides que solo conocen los *Kitu* (Entrevista a Luis *Zhunio*, 2019).

---

<sup>47</sup> Según Luis *Zhunio*, en idioma *Kitu* “pi” corresponde a agua, “lla” a “rayo”, “cela” a “espacio”.

Imagen 14 : Entrevista a Luis Zhunio



Fuente: Fotografía de la autora, 2019

La palabra *Kitu* hacía eco dentro de mí. Me preguntaba por qué existen colectivos y pueblos que se llaman *Kitu*, por esto empecé a prestar atención al pueblo *Kitu Kara*. Decidí informarme sobre ellos/as y conocerlos/as más de cerca. Asistí a un evento en la casa que gestionan en el barrio de La Floresta. Había un chico bastante activo y fue el único que respondió a la pregunta que hice sobre por qué realizan *Inti Raymis* en la plaza de San Francisco. Era Dario Iza, dirigente de la comunidad ancestral de la *Toglla*. Más adelante veremos los resultados que aportó su entrevista a esta investigación. En un primer momento dejaré información de tipo más general.

El pueblo *Kitu Kara* se considera como un pueblo indígena originario del Distrito Metropolitano de Quito, a diferencia de la población indígena migrante que llega a instalarse en la ciudad. Se considera además descendiente de las poblaciones que habitaron la región antes de los *Incas* y de los hispanos. Son indígenas urbanos que no funcionan bajo los estereotipos de lo indígena comúnmente asociado con lo rural y los bajos estratos de la sociedad. Su identidad se encuentra relacionada con fuertes procesos de auto identificación y su búsqueda por recuperar prácticas culturales tales como la lengua, la salud, el trabajo comunitario en *minga* guiado por los valores de reciprocidad y redistribución. El pueblo *Kitu Kara* cuenta con alrededor 80.000 habitantes que pertenecen a 64 comunidades de zonas suburbanas del cantón Quito. Las comunas están organizadas a nivel político pues cuentan con consejos de gobierno. El pueblo *Kitu Kara* está respaldado por el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE, 2001), siendo reconocido como un pueblo

indígena de la nacionalidad *kichwa* en proceso de reconstrucción. Además, casi la totalidad de las comunas pertenecen a la Federación de Pueblos de Pichincha (FPP), a la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad *Kichwa* del Ecuador (ECUARUNARI) y a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) (Gómez 2008, 107-110).

### **3.2. Conflictos de representaciones por el pasado del complejo de San Francisco o *Amaru Kancha***

En vista de conocer algunas de las representaciones históricas del pasado del complejo de San Francisco o *la residencia del Inca Wayna Kapak y la Kancha ceremonial de Amaru*, entrevisté a distintos actores de los colectivos de defensa de los pueblos *Kitu*, así como a personas de instituciones patrimoniales, durante los meses de febrero, marzo y abril del año 2019. Estas entrevistas tenían el fin de comprender y analizar los conflictos de interpretaciones que se dieron en torno a los vestigios y también de conocer las memorias de las personas sobre el complejo de San Francisco y el centro histórico en general, para posteriormente evaluar el peso que ejerce la versión colonial de la historia en las personas de los grupos mencionados.

Las entrevistas fueron individuales, abiertas y semi-estructuradas, para que pudiesen permitir una mayor fluidez en el diálogo con los participantes. Realicé una guía de entrevista común para los actores de cada grupo (ver tabla 1). Además, utilicé cuatro imágenes de distintas épocas históricas de la plaza para conocer las memorias y representaciones históricas de los entrevistados y así poder abordar su visión del pasado indígena precolonial. En este sentido, me pareció que la técnica de la foto elicitación<sup>48</sup> permitió un intercambio más dinámico y negociado con los entrevistados, ya que las imágenes me permitieron hablar de los vestigios a través de muestras concretas y simbólicas. Las imágenes utilizadas como instrumentos de la memoria social ayudan a recordar, a transmitir percepciones sobre acontecimientos, a evocar lo vivido y a conocer lo no vivido (Feld y Stites Mor 2009, ver capítulo I). Además, nos permiten entender distintas representaciones y discursos sobre el pasado de la ciudad, así como los significados y el valor que diferentes sujetos otorgan a estas imágenes.

---

<sup>48</sup> Técnica utilizada por los primeros antropólogos y estudiada desde mediados del siglo XX por varios intelectuales como Collier, Harper, Lapenta (Serrano 2016, 74-78).

Desde los colectivos, entrevisté a tres personas: Diego Velasco coordinador del colectivo *Kitu Milenario*, Luis *Zhunio Pillacela* del consejo de sabios *Kitu* y Dario Iza dirigente de la comunidad ancestral la *Toglla* del Pueblo *Kitu Kara*. Desde las instituciones entrevisté a Jesús Loor, arquitecto del Instituto Metropolitano de Patrimonio (IMP), a Patricio Guerra, actual cronista de la ciudad que trabaja en el Archivo Nacional de Historia y a Pablo Rodríguez, administrador del Museo de San Francisco. También entrevisté a Juan Cifuentes, trabajador del Metro.

Tabla 1 : Patrón general de entrevistas

| <b>Patrón general de entrevistas</b>   |
|--|
| 1. Presentarse y describir su rol en el colectivo o su trabajo.                            |
| 2. ¿Con qué frecuencia visita el centro histórico y el conjunto de San Francisco?          |
| 3. Describa algún tipo de actividad que realiza en el centro histórico y en San Francisco. |
| 4. ¿Qué le evocan las siguientes imágenes? ¿Alguna le llama la atención?                   |
| 5. ¿Puede armar una cronología y contar la historia de la plaza con las imágenes?          |

### **3.2.1. Interpretaciones de las fotografías de los vestigios arqueológicos por los funcionarios y los grupos *Kitu***

Durante las entrevistas utilicé dos fotografías de los vestigios encontrados bajo la plaza de San Francisco, tomadas por el colectivo *Kitu Milenario* durante su incursión en la zona de excavación del “Metro” (ver imágenes 16 y 17). Los comentarios acerca de estas fotografías nos permiten entender distintas representaciones y discursos sobre el pasado por parte de los grupos participantes en este estudio. La situación general se presentaba de la siguiente manera: las autoridades decían que eran construcciones recientes y que por esto no tenían valor<sup>49</sup>, los/as arqueólogos/as oficiales de la excavación finalmente interpretaron las estructuras como vestigios coloniales de los siglos XVI y XVII y su función como la de basurales (Vargas 2016). En cambio, los investigadores/as de los colectivos los interpretaron

---

<sup>49</sup> Alcalde Mauricio Rodas, entrevista, “Encuentran bajo la plaza de San Francisco vestigios arqueológicos”, *Revista Informativa Democracia*, septiembre 2016, <https://youtu.be/C95vVKK0Nig>

como vestigios indígenas precoloniales<sup>50</sup>. Partimos entonces de una situación en la que los significados y el valor que se les otorga a estos objetos varían de unos grupos a otros y están puestos fuertemente en disputa.

Imagen 15 : Fotografía de los vestigios, bóveda cavada en la *cangahua*



Fuente: Archivo del colectivo *Kitu Milenario*, 18/09/2016

Imagen 16 : Fotografías de los vestigios, escaleras cavadas en la *cangahua*



Fuente: Archivo del colectivo *Kitu Milenario* 18/09/2016

---

<sup>50</sup> Arquitecto Diego Velasco, entrevista, “Derecho a réplica”, *Revista Informativa Democracia*, 26 de septiembre 2016, <https://youtu.be/bM8CBtbCW0M>

Al mostrar las fotografías de los vestigios a tres funcionarios de las instituciones patrimoniales, recogí distintas interpretaciones. Las construcciones subterráneas fueron interpretadas como pertenecientes a distintas épocas: a la época colonial, a la época republicana e incluso a la época precolonial.

El administrador del Museo de San Francisco reconoció directamente las fotografías y afirmó que eran vestigios de la época republicana, diciendo que se apegaba completamente a la versión oficial que niega que se hayan tratado de vestigios precolombinos:

(...) De ahí tenemos estas fotos que son de este hallazgo que se encontró debajo de la plaza con pretexto de la construcción del Metro, pero que nosotros también coincidimos en el sentido del informe oficial de acuerdo al Instituto Nacional de Patrimonio, que estos hallazgos son de la época republicana y que de ninguna manera son hallazgos precolombinos, ni mucho menos, a pesar de que hay algunos detractores que afirman de que definitivamente estos espacios son propios de una época precolombina y de que inclusive pertenecerían a un palacio inca, preinca... Pero bueno, nosotros no queremos ser polémicos en absoluto, nosotros confiamos en las fuentes oficiales que afirman que estas excavaciones pertenecen a la época republicana (Pablo Rodríguez, entrevista con la autora, administrador del Museo de San Francisco, 23 de marzo 2019).

Por otra parte, el cronista de la ciudad, en funciones desde mayo del 2017, no reconoció a primera vista las fotografías, pero interpretó las construcciones como las catacumbas que existen bajo el complejo de San Francisco y me comenta haberlas visitado. Para él las catacumbas son de la época colonial y contenían bóvedas de entierro. Sin embargo, en cuanto a los hallazgos de la plaza opina que no se ha socializado la información y que podría ser que los vestigios sean de épocas precoloniales, ya que debajo del atrio de San Francisco había un cementerio indígena precolonial. Además, relaciona estas construcciones con los túneles existentes bajo la ciudad, que muchos quiteños/as conocen, pero que no se han puesto en valor o que no se han investigado.

(...) Yo podría hablar de que tal vez son las catacumbas de San Francisco ¿esto no? si es que es el espacio. Cuando yo trabajé en este sitio durante dos años, bajamos ¿no? bajo el piso de San Francisco están los osarios, y también bóvedas de entierro que pertenecían tanto a las cofradías, alojadas en San Francisco, a lo largo de los tres siglos de colonia, no cierto, como a personas pudientes, familias sobre todo ¿no? Así, así decir de cual se trata, no podría, pero esto lo he

visto bajo la iglesia ¿no? Hay una inclusive que cruza diagonalmente a la iglesia ¿no? que sale de la capilla de Villacís, y... bueno, nos remonta a esta religiosidad colonial ¿no? En donde enterrarse bajo la iglesia era pues... algo que se consideraba inclusive una obligación por estar más cerca de Dios diríamos o del cielo ¿no? Pero estas tenían un costo, no cierto, la religiosidad para la época también era buscar una buena muerte y la buena muerte era un sitio de entierro, eso es lo que impulsaba entrar a la ciudadanía a las cofradías sobre todo aquellas que disponían de estas bóvedas ¿no? Hay estudios que nos dicen que incluso el atrio de San Francisco era un cementerio prehispánico, justamente la parte del atrio, y habría que ver incluso si la plaza igualmente ¿no? De ahí que por ejemplo la construcción del Metro debió haber arrojado algún tipo de información de este tipo. Pero lamentablemente no se ha socializado, es decir parece que no encontraron “nada” y por eso el proyecto siguió porque de haber encontrado algo así el proyecto debía haberse detenido y desviado hacia otro sitio que no afecte este tipo de evidencias y de testimonios ¿No?

(...) Nosotros para fotografiar los osarios nos metimos y ahí vimos que bajo San Francisco hay una serie de túneles como éste ¿no? que prácticamente es toda la iglesia, toda la iglesia, y bajo el nártex, la parte que está a la entrada, pero todavía no entra a la iglesia, ahí hay bóvedas también, ataúdes...

(...) Eso mantuvieron en secreto, a mí nunca me invitaron (...) yo como historiador hubiera dicho no, esto no se puede hacer, mi criterio si tendría peso por el cargo (...).

Cuando nosotros hicimos excavaciones en el atrio, encontramos un enterramiento (...) indígena. Parece que eran inclusive coloniales pero tempranos, parece que los indígenas usaron el atrio como cementerio, pero porque tal vez ya existía un cementerio ahí antes (...)

(...) Quito es en pendiente, no es plano, muchos de esto túneles se hicieron tempranamente para airear los cimientos (...) Hay un túnel, por ejemplo, que sale de la Compañía y llega a la Marín, nosotros casi una cuadra recorrimos ese túnel con los de la Compañía de Jesús, ese mismo túnel tiene una conexión con lo que antes era la Central y por ahí se escapaban los estudiantes cuando había revueltas en el año 1958 (...) (Patricio Guerra, cronista de la ciudad, entrevista con la autora, Archivo Nacional de Historia, 18 de marzo 2019).

Finalmente, Jesús Loor, un arquitecto que trabaja en el Instituto Metropolitano de Patrimonio, interpretó estas construcciones como precoloniales. Cabe mencionar que tiene una maestría en restauración arquitectónica y rehabilitación de áreas históricas, así como una segunda maestría de construcción en tierra.

Tendríamos que analizar desde el punto de vista de la arquitectura. Esto ya es una arquitectura de tierra ¿no? Porque es un trabajo sobre un suelo natural, donde se ha excavado, donde se ha

tallado para tener un uso vinculado con el hombre. Definitivamente esto no es que lo hicieron los hispanos. No sé si en un momento lo hicieron los hispanos, pero ¿Qué sentido? ¿Qué sentido... (¿tendría para ellos?) Cuando su arquitectura, impones la arquitectura de ladrillo, la arquitectura de la piedra y la arquitectura del adobe, la arquitectura de la tapia (...) Entonces esto es una arquitectura que se talla en suelo natural. Yo no creo que un español venga acá a hacer esto. No hay lógica, no hay principios... Se dice (...) que esto era simplemente para guardar en tiempo de invierno productos alimenticios que pueden ser prehispánicos como pueden ser hispánicos, pero voy a insistir si tú vienes del siglo XV y XVI de Europa, donde ya la arquitectura está desarrollada y donde los sitios de depósitos de granos y todo... ya se conocen, tú no puedes venir a hacer las cavernas... eso no tiene lógica, no hay lógica, no hay lógica de asentamientos humanos (...) (Jesús Loor, arquitecto, entrevista con la autora, Instituto Metropolitano de Patrimonio - IMP, 1 de abril 2019).

A continuación, Jesús me da una visión crítica del trabajo de las instituciones de patrimonio y del estado de los trabajos de conservación en el Ecuador. Sus quejas y sus críticas se debían al hecho de que había sido removido de un cargo de dirección hacia un puesto que “no es su rol”, como parte del grupo de fiscalización, y esperaba poder regresar a su antiguo rol, ya que sentía un malestar como profesional.

(...) Entre el Metro, esto, y hacer un estudio más detallado: no, esto se va... y se hace el Metro... La intención tengo entendido que simplemente en la estación del Metro de San Francisco, es reproducir imágenes de esto ¿no? No sé si en maqueta, desconozco si se hizo un levantamiento, un levantamiento arquitectónico para luego reproducir o reconstruir la imagen, de una manera virtual o física. Obviamente también hay técnicas de desprendimientos. ¡Pero aquí, que van a querer invertir! Es decir, de generar cortes, de ver cuanto tiene esta masa, consolidar y luego extraer esos bloques de *cangahua*, protegerlos y luego nuevamente bajarlos ¿sí? Se podían haber hecho estructuras contemporáneas de hormigón y sobre esas estructuras dejar ese sitio, respetar. Pero eso son tiempo, recursos, diseños de proyectos, que eso a esta alcaldía no le interesa en absoluto. Porque también se podría haber hecho, es decir, dejar tal como está esto y construir por debajo de estas estructuras la losa, la losa podía haber quedado cinco metros más abajo (...) son tecnologías que se podían aplicar pero costosas, cuando alguien quiere realmente conservar identidad, conservar prestigio, pero en nuestro país discúlpame esas cosas... talvez los franceses, los italianos, los turcos, gente que tiene un poco más de conciencia sobre las cuestiones de sus vestigios, digamos de historia de asentamientos humanos (...) (Jesús Loor, arquitecto, entrevista con la autora, Instituto Metropolitano de Patrimonio - IMP, 1 de abril 2019).

En contraparte, al mostrar las fotografías de los vestigios a ciertas personas de los colectivos *Kitu* o *Kitu Kara*, noto que todos los interpretan como construcciones *Kitu* o precoloniales. Todos ellos dicen que la existencia de túneles o galerías presentes debajo de la ciudad se conocía antes del caso de los vestigios hallados bajo la plaza. Según Luis Zhunio estas construcciones podían haber servido como lugares de hábitat, de refugio o de cementerio. Por otra parte, dice conocer túneles hechos por los *Kitu*, algunos muy profundos que habrían sido contruidos con palas de *chonta*, añade que algunos han sido inventariados por el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

(...) aquí esto está hablando de unos 20.000 años, como estaba construido el hábitat que era como refugios y también como cementerios, el trabajo es *Kitu*. Aquí están las evidencias de la gran ciencia *Kitu* que hubo en lo geodésico, no cierto, un trabajo arquitectónico debajo de la tierra (Luis Zhunio, profesor del consejo de sabios *Kitu*, entrevista con la autora, el 28 de marzo 2019).

Para Darío Iza, estas construcciones subterráneas eran catacumbas cuya importancia reside en su relación con el mundo intraterrestre de los ancestros, el *Uku Pacha* de la cosmovisión andina.

Estas son catacumbas, podrían entenderse como galerías (...), es lo que se sabía que existía ahí, o sea se sabía antes de que hagan el Metro, pero que se hizo visible cuando hicieron el Metro. Yo no sé qué encontraron en esas galerías, si estas galerías fueron saqueadas con los españoles, fueron saqueadas por los curas, porque debe haber habido algo ahí. (...) Para muchas culturas el mundo no se resume solo al mundo terrenal, si no se definirían los tres mundos el *Hanan*, el *Kay* y el *Uku Pacha*. El *Uku Pacha* es donde están precisamente los espíritus (...) Es precisamente la importancia de las galerías subterráneas que existen en Quito, porque ahí están los *ayas* (...) O sea en otros lugares, por ejemplo, en Roma: ¿Por qué conservan las galerías y en Quito decidieron destruirlas? ¿Por qué es más importante una galería del contexto occidental y no del contexto andino? (Darío Iza, dirigente de la comunidad ancestral la *Toglla* del Pueblo *Kitu Kara*, entrevista con la autora, 13 de marzo 2019).

Según Diego Velasco, arquitecto coordinador del colectivo *Kitu* Milenario, estas construcciones eran “cavas” o “socavones”, como las llamaban los españoles, estas construcciones existirían en distintos sitios, tenían usos diversos y fueron hechas por los *Kitu*,

aunque luego hayan podido ser reutilizadas y retrabajadas por los *Kitu Kara*, los *Incas* y los hispanos. Según Diego, las construcciones subterráneas encontradas en la estación de San Francisco tenían que ver con bóvedas funerarias:

Estas cavas, las cavas son muy comunes, *acllanas*, cavas, socavones, como llamaban los españoles (...) entonces son hechas por los *Kitus*, hay en *Pifo*, hay en el *Pichincha*, hay en *Cochapamba*, hay en *Chilibulo*, hay en *Guanguiltagua*, o sea en muchos sitios. En *Guápulo* se ven estas cavas que tenían varios usos de refrigeración, de bodegaje, incluso funerario, en otros casos de acceso a bóvedas, porque la foto de abajo me parece de escalones y escaleras que van a una cámara funeraria tripartita que estuvo ahí antes de que la destruyeran y por esta imposición de Metro Madrid y Acciona con el Municipio de Quito.

(...) Esto correspondería primero a bóvedas funerarias, bóvedas que se llamarían hipogeos, túneles y galerías internas del centro histórico y cavas sucesivas hasta incluso algunas llegaron a ser túneles coloniales, pero bajo una nueva cavada digamos de las *acllanas* originales hasta llegar a ser estos arcos de medio punto aparente que luego se fueron rellenando con ladrillos y que hay mucho debajo de las iglesias y del centro histórico. Con el tiempo, sea porque ya estaban planteadas como hipogeos o por algún deslizamiento en los sucesivos cambios climáticos (...) erupciones, sismos, desplazamientos laterales de lo que serían los deslaves etcétera, pudieron haber sido tapadas, pero en este caso recubiertas con capas que hacían parecer que la plaza no tenía un subterráneo y estas bóvedas y entonces en la época colonial siendo junto a un templo, tanto subterráneo como uno que se hizo sobre una *tola* y luego se empezó a hacer ya por parte de *Wayna Kapak* como un templo a *Catekil* o a *Illapu*, se convierte entonces en una *kancha* ceremonial y como es *kancha* ceremonial en ciertos momentos se convierte junto a un templo, como sucede en todo el mundo, se va generando el comercio, el intercambio, pero eso es posterior. En la época republicana se mantiene el concepto importante del templo superpuesto sobre el montículo y por eso tiene el zócalo y... yo creo que el montículo tenía una grada, una gradiente, pero más al estilo *Cochasquí* ya cuando vienen los *Karas* es hacer la famosa rampa y esa rampa luego fue sustituida seguramente por un *ushnu* inca, es decir un escalonado o una pirámide escalonada que se ha visto que está debajo de lo que es el pretil, el pretil corresponde en su localización astronómica al equinoccio (...) De hecho es una zona funeraria, es una zona donde se ha encontrado cientos de esqueletos de diferente tipo, no solo indígenas, si no también luego coloniales, republicanos, entonces es una *waka* (Diego Velasco, coordinador del colectivo *Kitu* Milenario, entrevista con la autora, 10 de marzo 2019).

Finalmente, los vestigios han sido interpretados como pertenecientes a distintas épocas según los grupos a los que pertenecen las personas entrevistadas. Las autoridades los han situado en

su mayoría en la época colonial, pero también en la época republicana más reciente. Sin embargo, dos de los funcionarios del patrimonio, ponen en duda estas interpretaciones considerando la posibilidad de que estos vestigios hayan sido precoloniales.

El testimonio del cronista de la ciudad revela la riqueza histórica y cultural que existe bajo el centro histórico y el complejo de San Francisco (catacumbas, osarios, bóvedas de entierros de las cofradías y de familias importantes). Añade que existen estudios que muestran que la parte del atrio de San Francisco era un cementerio precolonial, por esto habría que verificar si la plaza también era parte de este cementerio y en esto también consistía la importancia de la información que la construcción del Metro podía haber aportado.

De otra parte, el arquitecto que entrevisté en el Instituto Metropolitano de Patrimonio interpretó estas construcciones como precoloniales, siendo éstas parte de “una arquitectura de tierra” que no tienen que ver con la arquitectura colonial o europea de aquella época. Añade que lo que se tiene previsto desde las instituciones patrimoniales es simplemente reproducir imágenes de lo encontrado para posteriores exposiciones públicas. Finalmente, estos dos funcionarios me hacen parte de su descontento sobre el trabajo de las instituciones de patrimonio. Para ellos ha habido una falta de socialización y una falta de interés en conservar estos vestigios.

Los colectivos *Kitu* han situado estos vestigios directamente en épocas precoloniales, en su uso como refugios, cementerios, o templos superpuestos sobre antiguas *tolas* o pirámides *Kitu*, luego templos *Incas*, hasta llegar a ser los edificios coloniales, republicanos y modernos que conocemos hoy en día. De otro lado, también encontramos los relatos sobre los túneles, que vienen a ser elementos inmateriales importantes. Estos túneles se encuentran en varias partes de la ciudad, sobre todo bajo el centro histórico, muchas personas los conocen e incluso los han atravesado, pero no se han puesto en valor para un uso público, incluso muchos los desconocen.

También es importante considerar lo que sabemos sobre la cosmovisión andina. Darío Iza señala la importancia de considerar, no sólo el mundo terrenal, sino los tres mundos de la cosmovisión andina, en este caso lo que sabemos sobre la cosmovisión *Inca* es que se consideraban tres mundos importantes: el *Hanan Pacha*, mundo del cielo, el *Kay Pacha*, mundo terrenal y el *Uku Pacha*, mundo subterráneo. Las construcciones subterráneas nos

hablarían de los ancestros, de los espíritus o *ayas*. Finalmente, para Diego Velasco el sector es una *waka*, un lugar sagrado, ya que contiene entierros de varias épocas.

Existen algunos estudios sobre los entierros indígenas de los que hablan el cronista de la ciudad y el coordinador del colectivo *Kitu* Milenario. En una publicación del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (Mercé y Gallegos 2011, 131-136), se hace el recuento de entierros de la época colonial temprana, previos a la construcción del Claustro Principal, que presentaban características precoloniales conjugadas con conceptos foráneos en relación a los rituales funerarios. Estos entierros son datados entre 1535 y 1570. La iglesia había tomado la decisión de construir sobre un cementerio de indígenas. El Atrio también se usó como cementerio de indígenas y se estima que había aproximadamente 2326 individuos (según los cálculos entre la base de la superficie en relación con el número de entierros por metro excavado). En el siglo XVII, este espacio había sido removido y se depositaron los restos humanos en un osario común que se encuentra bajo el nártex de la iglesia de San Francisco y al cual se accede a través de una bóveda de cañón corrido de medio punto (Mercé y Gallegos 2011, 136).

De otra parte, en los años 1980, la arqueóloga Paulina Terán (1989) demostró la existencia de un cementerio *incaico* por haber encontrado algunas tumbas *Inca* imperial en el subsuelo de San Francisco. Terán añade que puede tratarse de tumbas de otra cultura que los *incas*, esto apuntaría a entierros *Kitu* o *Kitu Kara*.

f. En los entierros 1A, 9, 12, 17 y 23D hay evidencia de rituales y costumbres propias a una sociedad indígena, como sería el recubrimiento de cadáver con ocre (1Ay 12D) y perforación dental (aA), evidencia de una distinción social. Con los entierros 9 y 17D, se distingue una evidencia de continuidad en el uso de prendas inherentes a un grupo social. Con el 23D, se encuentra la evidencia de rituales funerarios ajenos a influencias cristianas (Terán 1989, 104-105).

h. Se ha hecho una comparación bibliográfica de entierros típicos de la sociedad Inca. Los entierros encontrados en el zaguán no responderían a tales descripciones, pero por la cerámica encontrada en un contexto cerrado (E23D), se ha podido establecer claramente su procedencia y estilo como "Inca Imperial" (Terán 1989, 105).

Finalmente, la arqueóloga se acerca más de una visión de superposición cultural.

Las evidencias arqueológicas e históricas presentan un cuadro diacrónico de sobreposición arquitectónica e ideológica para tres períodos, el pre-inca, Inca e hispánico (Terán 1998, 257-275).

Esta información documentada sobre los entierros indígenas precoloniales existentes bajo San Francisco se revela muy importante, ya que demuestra un ocultamiento de parte de la historia de este lugar. El museo francisco solo presenta obras religiosas y coloniales y nada sobre estos entierros, que como consta en el informe presentaban a miles de individuos, ajuares funerarios y una serie de informaciones sobre las maneras de enterrar a los muertos en épocas precoloniales.

En conclusión, sobre las fotografías del colectivo *Kitu Milenario*, y las que utilicé durante estas entrevistas específicamente, de los vestigios que existieron bajo la plaza, puedo decir que han servido sobre todo en su carácter constativo (Barthes) de “índice” o de “huella”, como pruebas de algo que existió, pero que fue destruido y de lo cual no existe un consenso en cuanto a su significado y su valoración entre algunos grupos. Estas imágenes también fueron utilizadas durante una acción legal que inició el colectivo en vista de proteger el sitio, acción que terminó siendo denegada, lo que demuestra que no basta con tener pruebas para tener una incidencia en la realidad política y económica. De otra parte, algunas fotografías también fueron utilizadas como estrategias visuales de protesta. En general, el carácter de prueba de este material les da más credibilidad a los discursos del colectivo. Además, hay que tener en cuenta que la fotografía es una construcción que depende de condiciones materiales, prácticas sociales y relaciones de poder, por esto su relación con cualquier realidad anterior es bastante problemática y es importante entender el sistema discursivo del que forma parte la imagen (Tagg 2005).

Estas fotografías se insertan en luchas de representaciones por el pasado (Chartier 2013), en el sentido en que se convierten en signos o armas de otras identidades presentes en la ciudad, en este caso de los grupos *Kitu* y *Kitu Kara* que reivindican un pasado indígena precolonial. El concepto de representación de Chartier “nos obliga a pensar en la construcción de las identidades, las jerarquías y las clasificaciones como resultado de «luchas de representaciones» donde lo importante es la potencia, reconocida o negada, de los signos que

deben hacer reconocer como legítimos una dominación o una soberanía”. De esta manera se entiende cómo los conflictos entre fuerzas opuestas son transformados en luchas simbólicas, donde las representaciones llegan a ser las armas de estas luchas (Chartier 2013, 44). En este sentido, las imágenes de los vestigios de San Francisco ahora constituyen armas o signos de los colectivos utilizados en las luchas simbólicas por el pasado indígena precolonial de la ciudad de Quito.

En general, estas fotografías no fueron difundidas ampliamente en medios públicos, solamente tuvieron un cierto alcance mediante publicaciones en el internet por medio de *Facebook*, por lo que muestran la importancia de los medios de comunicación digitales en la producción y circulación de representaciones alternativas. Esto termina posibilitando un periodismo ciudadano que desestabiliza el control de las hegemonías sobre las producciones simbólicas y el circuito de la cultura (Bourdieu, Ardévol 2009).

Imagen 17 : Protesta por los vestigios en la plaza grande



Fuente: Fotografía de César Cáceres de Acción Creativa, 6/12/2016

### 3.2.2. Imaginarios oficiales sobre el pasado del complejo de San Francisco

Además de las fotografías de los hallazgos de la plaza de San Francisco, indiqué la siguiente imagen a los entrevistados. Esta imagen resultó ser la más útil para entender los diferentes imaginarios y representaciones alrededor de los orígenes de la ciudad de Quito.

Imagen 18 : Vista hipotética del sector del mercado aborigen de Quito, donde luego se ubicaría la plaza de San Francisco



Fuente: Dibujo del Museo de la Ciudad <sup>51</sup>

Un imaginario histórico que encontré desde la oficialidad y que está ligado a la idea de la fundación de Quito por los españoles, es que antes de la colonia no existió ningún asentamiento indígena en el centro histórico, ya que no existen evidencias materiales. Es una concepción que tiene que ver con un territorio vacío y natural ordenado a partir de un damero trazado por los españoles.

Se le entrega a la comunidad franciscana (...) un terreno, pero no hay una investigación histórica que se diga cual es la superficie que se entrega (...). Entonces desde ahí habría que partir, esa memoria de un terreno o de un territorio desolado... tal vez inhóspito, con quebradas y con montañas y con toda una vegetación. Es como que cuando tú ahora te vas a un área rural, no verdad, y de repente te encuentras solamente que ni siquiera un caserío, no había nada ¿No? Entonces simplemente un terreno montañoso y como (...) bueno ya había cierto criterio de implantación del damero en ciudad (...) En algunos casos se dice que el damero partió de lo que es la actual plaza grande. Otros en cambio manifiestan que la ciudad o la plaza fundacional fue

---

<sup>51</sup> Jorge Salvador Lara. Historia de Quito “Luz de América”, 2009 [1926], FONSAL, 63.

la de Benalcázar, cosa que es muy cuestionable (...) (Jesús Loor, arquitecto del Instituto Metropolitano de Patrimonio-IMP, entrevista con la autora, 1 de abril 2019).

Jesús desde su experiencia como funcionario del IMP, estima que no se han encontrado suficientes pruebas arqueológicas o que lo que se encontró no es suficiente para hablar de asentamientos precoloniales.

(...) la información es esquiva en el sentido que aquí se dijo siempre que el palacete de los *Incas*, los *Kitus*, que llegaron los *Incas* y destruyeron. A ver... cuando hicimos (...) cuando nosotros hicimos la intervención en el hospicio de San Francisco (...) se dice que hay una evidencia ahí de algunos muros incásicos, pero si hay una posesión de 30 años y que eso era supuestamente el palacio de los *Kitus*, cosa que no encontramos absolutamente nada (...) Hicieron 14 o 16 unidades de cateo de arqueología y no se evidenció aquello que siempre se hablaba de que bajo la iglesia y todo eso existían evidencias de construcciones de los *Kitus*, ni siquiera de los *Incas* ahí, aparentemente hay una reutilización de piedras en parte de la cimentación de la iglesia pero tampoco no es así tan significativo... a mi criterio... podrá haber otras personas que interpreten de otra forma o puedan decirte... (Jesús Loor, arquitecto del Instituto Metropolitano de Patrimonio - IMP, entrevista con la autora, 1 de abril 2019).

También en otras palabras del administrador del museo de San Francisco se entiende una idea parecida cuando me da su opinión acerca de la imagen antes presentada:

(...) Definitivamente todos estos espacios pre y post conquista debieron haber sido espacios muy extensos llenos de mucha vegetación, de hierba, de terrenos bastante irregulares de pequeños caseríos como se los ve en esta escena (...) nos acerca a esos momentos históricos de cómo estaban estas regiones, estos parajes naturales antes de la formación de la villa y de la formación de la ciudad como tal (Pablo Rodríguez, administrador del Museo de San Francisco, entrevista con la autora, 23 de marzo 2019).

Además de la idea de un territorio vacío organizado por el damero español, está la idea de que la zona de San Francisco, y a veces por extrapolación el centro histórico, se ocupaba principalmente como un lugar de comercio o “mercado aborígen”. En las siguientes palabras de Patricio Guerra, cronista de la ciudad, entendemos la idea del *tianguetz*, sin embargo, sí nos da una visión de la ocupación incaica de la zona, al contrario de los dos anteriores funcionarios:

(...) El *tianguetz* o mercado de intercambio prehispánico que funcionó hasta muchos años después de la colonia, tal vez la ubicación como paso de montaña mismo hizo que se ubique aquí este mercado al que acudían gente del occidente, no cierto, gente de los diversos cacicazgos de la zona a intercambiar productos con lo cual el espacio se convirtió en un símbolo, en un ente estratégico no solamente económico, sino también con el tiempo político y hasta religioso. De ahí que inclusive los *Incas* se ubican en este sitio ¿no? y conocemos que aquí estaban parte de las edificaciones hacia arriba. Precisamente a Jodoco Rique se da las tierras que pertenecían a los *yanaconas*, se habla de los *incas*, ¿no? Y de aquí las construcciones *incas* iban por el convento del Carmen Alto y a la Ronda. Ese era el espacio *inca* por San Sebastián (Patricio Guerra, cronista de la ciudad, entrevista con la autora, en el Archivo Nacional de Historia, el 18 de marzo 2019).

Como lo veremos a continuación los imaginarios históricos oficiales de la construcción y de los orígenes de la ciudad de Quito son puestos en cuestión por las personas de los colectivos que defienden las herencias indígenas precoloniales.

### **3.2.3. Imaginarios en pugna: la búsqueda de reconocimiento de los Kitu**

Los imaginarios históricos oficiales que vimos anteriormente consisten, en su mayoría, en que la ciudad de Quito fue fundada sobre un territorio “vacío” y “natural”. También consisten en que la ciudad se construyó a partir de la colonia, siguiendo el trazado de un damero español. Para las siguientes personas que entrevisté, el centro histórico no fue un territorio “vacío” a la llegada de los españoles, pues consideran la existencia de construcciones *incas*, *Kitu* y *Kitu Kara*. Para ellos, las construcciones indígenas precoloniales tuvieron procesos de destrucción y de superposición. Esto lo podemos ver en las siguientes palabras de Darío Iza:

(...) Se entendería o se sabe que en el centro de Quito estaban ubicados todos los complejos sagrados de rituales de nuestra cultura, pero con la llegada de los españoles lo que se hizo a través de la destrucción fue superponer a esta infraestructura, las iglesias, los conventos. Si esto, desde nosotros ...agua aguas..., no se nos dice la gente no va a empoderarse no va a sentir que es parte de su cultura. Además, que fue una estrategia del Estado nacional borrar esas evidencias. El Estado entendido... que tiene aparatos ideológicos: uno de los aparatos ideológicos es el tema de la escuela, el tema de la religión. Entonces te ponían una iglesia, te borraban la memoria de que ahí hubo un templo o cualquier otra cosa... (Darío Iza, dirigente de la comunidad la *Toglla* del pueblo *Kitu Kara*, entrevista con la autora, 13 de marzo 2019).

Por otra parte, Diego Velasco suele explicar en charlas o caminatas pedagógicas, la configuración anterior del asentamiento indígena precolonial que, según sus investigaciones, tendría que ver con la figura totémica de dos jaguares a partir de los cuales se habría trazado la ciudad y también con su cuadripartición, dada a partir de la cosmovisión *inca*, a diferencia de la posterior organización de la ciudad en “damero español”. Cabe mencionar que Diego Velasco es arquitecto especialista en ciudades andinas de origen “precolombino”. En este sentido, Darío Iza reconoce y le da importancia a esta idea de la configuración de la ciudad indígena precolonial, pues para él es algo muy común indicarla a sus amigos y amigas:

Lo que generalmente hago cuando voy, por ejemplo, con amigos o cuando vienen amigos extranjeros, lo que hago es recorrer el centro, es decir las calles, y decir “mira esta (...) se podría entender desde los estudios que se han hecho, se podría entender que la forma, la arquitectura de Quito está configurada desde la idea de un jaguar ¿no cierto?”. Entonces vamos recorriendo el tema del plexo solar, en donde estaría, los lugares energéticos, ... En donde se encuentran, o son más visibles las piedras de arquitectura *inca* y *preinca* ¿no cierto? Debajo de los templos, debajo de los edificios, las características *incas* ¿no cierto? Las piedras angulares y todo esto, que tienen muchos ángulos (...). Pero también vamos entendiendo que, incluso, haciendo una comparación con mi comunidad, que el Quito primordial o el Quito originario no solo estaba hacia arriba porque algo muy importante para el mundo andino también es el *Uku Pacha*, lo que pasaba en el inframundo. Entonces entender que debajo de Quito hay como muchas catacumbas, que son como invisibles ya... que han sido destruidas por el tema de los alcantarillados, pero que existen algunos tramos todavía con catacumbas que permitían conectar estos templos, templos sagrados que incluso luego fueron reutilizados por los mismos europeos (Darío Iza, dirigente de la comunidad la *Toglla* del pueblo *Kitu Kara*, entrevista con la autora, 13 de marzo 2019).

En cuanto a la noción de “caseríos aislados”, Darío Iza opina que esta versión no es posible, ya que en primer lugar niega la existencia del pueblo *Kitu Kara* y a los numerosos pueblos que comerciaban entre ellos y que compartían algunos rasgos culturales. Refiriéndose a la imagen antes mencionada dice:

Se entendería que es mucho anterior a 1400 porque no habría la infraestructura que se supone que había ¿no? (...) Aunque esta imagen incluso serviría para... sostener el argumento, o la opinión de... hay incluso profesores de la Universidad Central que dicen que el pueblo *Kitu*

*Kara* es una invención, que nunca existió (...) que eran como poblaciones aisladas... pero eso no es así, porque hay varias evidencias históricas, por ejemplo, la Florida, Rumipamba. En la Florida, en este cementerio, lo que se pudo encontrar... en las tumbas es por ejemplo conchas espondylus, algodón... y se entiende que las culturas comerciaban entre pueblos ¿no? ¡Entre pueblos! (...) iban a comerciar con toda una población, porque cuando había mucha gente había mayor diversidad de productos (...) (Dario Iza, dirigente de la comunidad la *Toglla* del pueblo *Kitu Kara*, entrevista con la autora, 13 de marzo 2019).

Por otra parte, Diego Velasco y Luis Zhunio nos hablan también de la existencia de *tolas*, es decir pirámides *Kitu*, parecidas a las del sitio de Cochasquí, en el centro histórico de Quito.

Los *Kitus*, habitantes de este territorio milenario son los hacedores de los paisajes para la agricultura, para las mediciones astronómicas, para demostrar que el espacio y la tierra tienen una relación matemática. Entonces hay ocho tipos de pirámides (...) justamente el centro histórico tiene como 4 pirámides, eso lo conocemos los *Kitu*, así como tomarnos un café, pero para una cultura foránea que llega no lo conoce, ni los cuzqueños conocieron esas pirámides, que hoy se descubren por la destrucción (...) (Charla de Luis Zhunio en el Café Libro, septiembre 2018).

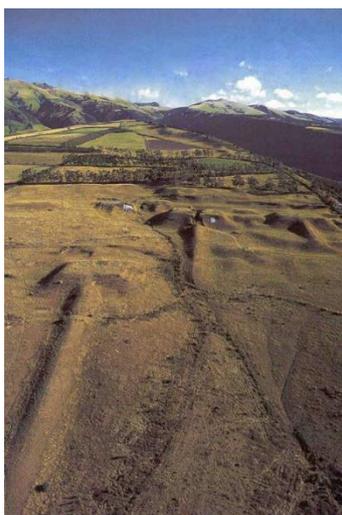
Imagen 19 : Maqueta de las *tolas* o pirámides de Cochasquí



Fuente: Imagen tomada del sitio:

<https://museosdequito.wordpress.com/parque-arqueologico-cochasqui/>

Imagen 20 : Vista aérea del sitio de Cochasquí



Fuente: Imagen tomada del sitio:

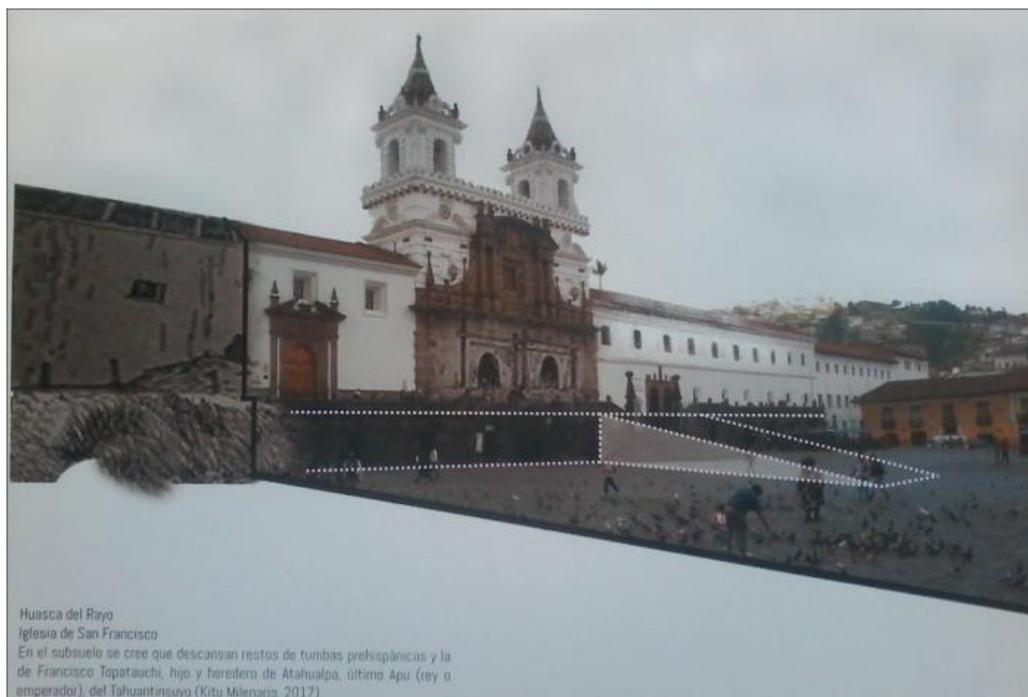
<https://historiadelartejuanb.wordpress.com/2012/07/04/parque-arqueologico-cochasqui/>

Diego Velasco opina que el complejo de San Francisco, así como toda la zona del centro histórico, es producto de un proceso de superposición de diferentes construcciones que se establecieron a partir de *tolas*, tipos de pirámides *Kitu*, que fueron sobrepuestas por las construcciones *Kitu Kara*, luego las *incas* y luego por las construcciones coloniales. La parte del zócalo, donde se encuentran las “casetas” serían construcciones *incas* similares a las de los sitios arqueológicos de *Chincheró* y *Huanuco Pampa* en el Perú.

Esta tiene que ver con las aproximaciones que se han dicho sobre que fue un *tianguéz*, o un *katuk*, o un mercado, bajo un criterio funcionalista, empírico, se ha dicho que Quito fue un centro de intercambio andino, ecuatorial transregional y que era un lugar entonces de control de ese intercambio y en el caso de la época incásica, donde ya había un control y una tributación. Pero esa visión del mercado encubre que aquí se ve claramente una *tola*, se ve claramente unos bohíos encima y estos deben ser de carácter astronómico. Es una representación que habría que ver si (...) qué tan verídica es, para entender lo que está atrás que sería el *Pichincha* y el culto que habría hacia los *Apus* o el *Pichincha* y una quebrada que llega (...) tanto la *tola* como la quebrada estarían totalmente camufladas o invisibilizadas, sin embargo, aflúa y sigue afluyendo agua allá... (Diego Velasco, coordinador del colectivo *Kitu Milenario*, entrevista con la autora, 10 de marzo 2019).

Para entender mejor los imaginarios históricos de Luis Zhunio y Diego Velasco sobre las pirámides *Kitu*, en la siguiente imagen, podemos ver una reconstitución hipotética de una *tola* bajo el complejo de San Francisco, realizada para el colectivo *Kitu Milenario*.

Imagen 21 : Potencial tipografía de una tola de factura *Kitu Kara*



Fuente: Archivo del colectivo *Kitu Milenario* 2017 <sup>52</sup>

En general, podemos ver que las personas de los colectivos y pueblos *Kitu* o *Kitu Kara* reivindican la antigüedad de sus pueblos y sus derechos en relación con los territorios o legados de estos pueblos. Algunos de ellos son profesores y han investigado su pasado de manera independiente. Además, este grupo trata de transmitir sus conocimientos en circuitos extraoficiales; por ejemplo, en caminatas en el centro histórico, en ciertos espacios donde pueden acceder según sus ocupaciones o en grupos del internet. Sin embargo, como comenta Darío Iza, incluso en la academia se niega la existencia del pueblo *Kitu Kara*.

Finalmente, dos de los funcionarios asocian el origen de la ciudad de Quito con su fundación española, esta posición se asocia mucho con una visión oficial de tipo colonial, en la que antes de la Conquista, los indígenas no habían desarrollado grandes sistemas sociales ni culturales. El asentamiento o la ciudad indígena precolonial de la que hablan las personas de los grupos *Kitu*, no existe para dos de entre ellos, pues quedan muy pocas evidencias materiales, entonces en general tienden a representarse el pasado del centro histórico de Quito como un territorio vacío y natural que luego fue ordenado a partir del trazado de un “damero español”.

---

<sup>52</sup> “Potencial tipografía de una *tola* de factura *Kitu Kara* superpuesta hipotéticamente por un muro *Inca* y luego por el zócalo y edificio colonial de San Francisco, trabajo desarrollado por estudiantes de arquitectura de la Pontificia Universidad Católica de Quito” bajo guianza de los arquitectos Diego Velasco y Marco Rubio.

En general, la ciudad empezó con los hispanos. En cambio, el cronista de la ciudad sí aporta de su conocimiento sobre la ocupación *Inca*.

Hasta aquí podemos ver distintas concepciones sobre la ciudad. Para algunos funcionarios de las instituciones, la ciudad comenzó necesariamente con los hispanos. Sin embargo, para las personas en defensa de los pueblos *Kitu*, la ciudad empezó con los pueblos indígenas asentados antes de la Colonia, pues las ciudades indígenas ya tenían configuraciones de animales totémicos y ya tenían construcciones que todavía podemos reconocer en las bases de algunos edificios, sobre todo del centro histórico. Para algunas personas, la idea de ciudad no se podría asociar con los indígenas, por lo que, para los unos, el mundo hispano o europeo trae la civilización y el desarrollo cultural, para los otros, la guerra, el avasallamiento y la destrucción.

### **3.2.4. El relato acerca de Cantuña: un imaginario popular de la construcción de la iglesia de San Francisco**

Actualmente existe un importante relato sobre la construcción del atrio de San Francisco que hace parte del imaginario popular de los/as quiteños/as, quienes lo conocemos como “la leyenda de Cantuña”. Este relato cobró importancia durante mi investigación cuando entrevisté a Juan Cifuentes, un trabajador del Metro de Quito, constructor de la tuneladora y de gran parte de la estación de San Francisco.

- Alexandra: ¿Usted piensa que los indígenas construyeron San Francisco?
- Juan: Claro
- A.: ¿la iglesia toda, la plaza, todo?
- J.: Bueno, como dicen que la iglesia ha construído Cantuña, entonces ya no construyeron los indígenas.
- A.: ¿Cantuña no era indígena?
- J.: ¡No pues, él es el diablo!
- A.: ¡Cantuña es el ... (risas)
- J.: Claro, él es el jefe de los diablos (risas) de los diablillos. Claro, Cantuña fue el jefe de los diablillos.
- A.: ¿Y ellos construyeron la plaza?
- J.: Y ellos... ellos... o sea en la leyenda antigua es que Cantuña construyó con su gente y por eso le faltó una piedra, pero yo no entiendo ónde le faltó la piedra, porque hay diferentes huecos

(...) Entonces hasta ahora no me doy cuenta ´ónde es, sí le he echado una mirada, pero no le he visto dónde mismo es.

(Juan Cifuentes, trabajador del Metro, entrevista con la autora en la estación de Metro de la Magdalena, Sur de Quito, 11 de marzo 2019).

A Juan le intriga la piedra que falta y dice haber buscado el lugar donde falta, pero nunca lo ha encontrado. Esto indicaría que para él la leyenda es bastante importante. Por otra parte, la iglesia de San Francisco tendría alguna relación con lo sobrenatural. Añade que esto le enseñaron en la escuela y que de eso es lo que se acuerda, él solo llegó hasta el sexto grado de primaria. Sin embargo, dice que la plaza y el resto sí fue construido por los “indígenas antiguos”.

Existen distintas versiones del relato de Cantuña. La versión más conocida se encuentra en la página web del museo de San Francisco<sup>53</sup> y fue escrita por el mismo funcionario que entrevisté anteriormente. Según esta versión los frailes franciscanos habían designado a Cantuña para que construya el atrio del convento. Sin embargo, Cantuña no lograba cumplir con el plazo para culminar la obra y corría el riesgo de ir a la cárcel. La noche antes de que termine el plazo, se le apareció el diablo y le propuso terminar el atrio esa misma noche, antes de la madrugada; a cambio, le pidió su alma. Cantuña desesperado aceptó el trato; sin embargo, puso una condición: si al amanecer no estuviera del todo terminado el atrio, si llegase a faltar una sola piedra, el trato sería nulo. Al día siguiente, cuando el diablo se disponía a tomar su alma, Cantuña le indicó la piedra que faltaba y de esa manera rompió el pacto y pudo salvar su alma.

Es importante considerar que existen otros antecedentes míticos e históricos sobre Cantuña. Los primeros relatos escritos aparecen desde el siglo XVIII. El relato más significativo lo escribió el jesuita Juan de Velasco en su obra “*Historia del Reino de Quito en la América meridional*” (1789). Este relato presenta una versión bastante diferente de la que conocemos en la actualidad y hay que tener en cuenta que Velasco le daba la importancia de un hecho histórico (Artieda 2015). Según Juan de Velasco, Cantuña vivió durante la época de la Conquista, era hijo de *Gualca*, quién en conjunto con *Rumiñawi*, escondieron los tesoros de los gobernadores Incas *Atawallpa* y *Wayna Kápak*, tras haber destruido e incendiado la ciudad

---

<sup>53</sup> Lic. Pablo Rodríguez Toscano, “Leyenda de Cantuña, Relato literario”, [http://museofraypedrogocial.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=67&Itemid=77](http://museofraypedrogocial.com/index.php?option=com_content&view=article&id=67&Itemid=77)

para que los españoles no encontrasen nada. Cantuña habría tenido acceso a estos tesoros, lo que explicaría su fortuna y sus exorbitantes gastos en limosnas y obras piadosas. Le habrían instaurado un juicio por las dudas sobre la procedencia de su fortuna y esto le habría llevado a declarar que la situación se debía a un pacto con el demonio. Con esta respuesta le habrían dejado libre, ya que los españoles de aquella época creían que “los indianos tenían trato familiar con el demonio” (Velasco 1789, 322-324).

Por otro lado, también encontramos a un Francisco Cantuña bastante conocido que vivió durante el siglo XVII, del cual subsisten algunas obras y documentos. Según la página web del museo franciscano<sup>54</sup>, era originario de Sangolquí y ejercía como maestro cerrajero y herrero. Este personaje tenía algunas posesiones: tres casas en la plaza de la basílica de Nuestra Señora de la Merced, un solar en San Diego y otras tierras en Vilatuña (Sangolquí). Cantuña habría pedido a los franciscanos que se le otorgue un espacio para la construcción de un retablo que sería su capilla familiar. En ese lugar se colocó la lápida de su bóveda familiar, que actualmente se encuentra en el claustro principal del convento. Las inscripciones de 1669 corresponderían al año en el que se instalaron el retablo y la lápida. Además, se menciona que existen muchos lazos entre Cantuña y la Capilla de la Vera Cruz de los Naturales, por lo que también se la conoce como la “Capilla de Cantuña”. Estos lazos se habrían fortalecido posteriormente durante el siglo XVIII con la descendencia de la familia Cantuña que seguía enterrando a sus familiares bajo la capilla.

De otra parte, el franciscano Juan de Santa Gertrudis recogió una historia de la cual se hablaba bastante en Quito durante el siglo XVIII en su crónica *Maravillas de la Naturaleza* escrita entre 1756 y 1767. Santa Gertrudis nos habla del herrero del siglo XVII, a quien atribuye la construcción de la capilla de la virgen de los Dolores, llamada “Capilla de Cantuña”, de la cual se decía comúnmente que las piedras fueron labradas por los demonios<sup>55</sup>. Cantuña se habría salvado de entregar su alma al diablo gracias a las rogativas de los franciscanos. Santa Gertrudis añade que Cantuña habría dejado indicios que permitían dar con una cueva en la montaña *Pichincha* que resguardaba el tesoro de los *Incas*, de donde Cantuña habría obtenido

---

<sup>54</sup> “Datos históricos”,

[http://museofraypedrogocial.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=66&Itemid=76](http://museofraypedrogocial.com/index.php?option=com_content&view=article&id=66&Itemid=76)

<sup>55</sup> El Cantuña del siglo XVII no pudo haber construido esta capilla, ya que es considerada la construcción más antigua del complejo de San Francisco que se empezó a construir en 1581 (Webster 2012).

su fortuna. Con el tiempo aquella caverna habría sido bautizada por los quiteños como la “Cueva de Cantuña” (Santa Gertrudis siglo XVIII<sup>56</sup> citado en Artieda 2015, 12).

Entre el Cantuña del siglo XVI, descrito por Velasco, y el Cantuña del siglo XVII, conocido por varias fuentes, hay un siglo de diferencia. Puede existir una confusión entre los dos personajes, quienes finalmente podían haber sido descendientes de una misma familia, ya que la familia de Cantuña enterraba a sus muertos bajo la “Capilla de Cantuña”, la construcción más antigua del complejo franciscano (Webster 2012). Sin embargo, el Cantuña del mito popular del siglo XVIII, sigue siendo aquel que disponía de mucha fortuna porque conocía del paradero del tesoro escondido de los *incas* y finalmente pudo burlar al poder colonial.

Según un análisis de Rina Artieda, el relato del jesuita Juan de Velasco constituye un fuerte mensaje de rebeldía y de resistencia a los poderes hegemónicos instituidos durante la Colonia. Además, señala que la constante que motivaba a la obra de Velasco es la reivindicación del hombre americano. Juan de Velasco había sido exiliado hacia Italia, en conjunto con otros compañeros jesuitas, entonces habían emprendido la tarea de escribir la Historia de sus respectivas localidades. Lo que les motivaba en aquella época era sobre todo la necesidad de desmentir a toda una corriente de intelectuales europeos que difundían una supuesta inferioridad del hombre americano, sin siquiera haber conocido América o haber hecho investigaciones serias (Artieda 2015, 15).

Lo curioso de todo esto es que la versión del relato del siglo XVIII no es la que conocemos actualmente los quiteños/as. Artieda explica que, durante la primera mitad del siglo XX, apareció una versión escrita por el periodista Luis Aníbal Sánchez que presenta una imagen disminuida de Cantuña, quien es despojado de su bagaje histórico que lo vincula con el mundo precolonial y de la agencia de resistencia que le había conferido Velasco. Además, esta versión retoma un mito español conocido como *El puente del diablo*<sup>57</sup> (Artieda 2015, 4).

---

<sup>56</sup>Juan de Santa Gertrudis, “Maravillas de la naturaleza”, Tomo III, Cap. 8. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1956 [Siglo XVIII].

<sup>57</sup> Este relato se refiere a la construcción de puentes monumentales que después de superar obstáculos técnicos o topográficos fueron levantados para beneficio de la gente (Artieda 2015, 18).

Así, Luis Aníbal Sánchez crea al indiano llamado Cantuña: ambicioso, irresponsable, temeroso, inconforme, pecador... de quien sugiere que “quizá cegado por las ansias de oro y riquezas” se convirtió en un instrumento de la Iglesia –léase poder- para servir a los fines divinos, pretendiendo sustituir en la memoria colectiva al Cantuña construido por el presbítero jesuita Juan de Velasco: como heredero del incario, táctico y estratégico, conocedor y dueño de una verdad ansiada por los conquistadores, que supo burlar y manejar al poder hispano hasta después de su propia muerte (Artieda 2015, 23).

Recordemos que a mediados del siglo XX apareció en el escenario cultural de Quito una corriente hispanista que adoptó estrategias no invasivas que operaban a través de las artes y de la cultura. Esta corriente ha sido estudiada por Espinosa Apolo (2014) quién estudia los lazos entre el hispanismo y algunas instituciones culturales, los medios de comunicación y el Estado. Según Espinosa Apolo, el discurso oficial de Quito en aquella época seguía tres propósitos básicos: “la implementación de una “doctrina del hispanismo”; la interpretación de la memoria oficial para promover recuerdos e incitar olvidos; y, la elaboración de una narrativa patrimonial excluyente del reconocimiento y aporte indígena” (Espinosa Apolo 2014, ver capítulo I). Según Artieda, “La Tradición de San Francisco” escrita por Luis Aníbal Sánchez en 1947, se inscribe en esta tríada conceptual, sobre todo en la elaboración de una narrativa patrimonial alentadora de un Quito hispánico (Artieda 2015, 23).

El periodista Luis Aníbal Sánchez estaba vinculado con medios de comunicación como El Heraldito, La Prensa, El Comercio, El Tiempo y Últimas Noticias, lo que dio como resultado una difusión y una socialización exitosa de esta versión a través de los medios de comunicación masivos. Además, Espinosa Apolo señala que el diario Últimas Noticias es de clara filiación hispanista y que también promocionó la celebración de la Serenata Quiteña y de las Fiestas de Quito que conmemoran la supuesta fundación de la ciudad por los españoles (Espinosa Apolo 2014 citado en Artieda 2015, 22).

Sin embargo, en la versión actual, que es calificada de neocolonialista por Rina Artieda, subsiste el mensaje de un indígena que logra burlar al diablo y preservar su alma. En general, se podría interpretar este mensaje como la victoria del catolicismo sobre el diablo. Este mensaje también mantiene una polisemia, pues se podría interpretar a Cantuña como alguien más astuto que el diablo, otros quizás lo interpretarían como alguien más malvado que el diablo y otros incluso lo interpretan como el mismo demonio. Esto lo podemos ver en el

testimonio de Juan Cifuentes, trabajador del Metro, que asimila a Cantuña con el diablo. Además, en algunas representaciones de la “leyenda”, como aquellas proyecciones de la fiesta de la luz, en vez de mostrar a los constructores del complejo como indígenas, los muestran como diablillos<sup>58</sup>.

En muchas culturas, tanto europeas como sudamericanas, existen mitos relacionados con el hombre que vende su alma al diablo a cambio de riquezas que son precursoras de destrucción y de muerte. El antropólogo Michael Taussig (1993), examina dos casos sudamericanos en áreas de intenso desarrollo capitalista: las plantaciones de azúcar del occidente de Colombia y las minas de estaño de Bolivia. La figura del diablo, de origen cristiana, fue traída a América durante la conquista y se mezcló con el sistema de creencias nativas. Sin embargo, los sistemas de creencias, así como los sistemas socio económicos indígenas eran muy diferentes de aquellos de los europeos. Por esto en general, según Taussig la imagen del diablo y la ideología de la redención llegaron a mediar las tensiones que se dieron durante un proceso de proletarianización de personas pertenecientes a sociedades precapitalistas que tenían maneras diferentes de valorar la economía y su relación con el humano (Taussig 1993, 11-12).

(...) el legendario contrato con el diablo es una denuncia de un sistema económico que obliga a los hombres a trocar sus almas por los poderes destructivos de los artículos de consumo. De la plétora de sus significados, interrelacionados y con frecuencia contradictorios, el contrato diabólico es notable en este aspecto: el alma del hombre no se puede comprar ni vender, pero, en determinadas condiciones históricas, la humanidad se ve amenazada por esta forma de trueque como un medio de subsistencia. Al hacer un recuento de esta fábula del diablo, el hombre justo enfrenta la lucha del bien y del mal en términos que simbolizan algunas de las contradicciones más agudas de las economías de mercado. El individuo queda dislocado de la comunidad. La riqueza existe en paralelo a una pobreza aplastante. Las leyes económicas triunfan sobre las de orden ético. El objetivo de la economía es la producción, no el hombre, y los artículos de consumo gobiernan a sus creadores (Taussig 1993, 12).

De otra parte, en el relato de Cantuña, sobre todo en los primeros relatos del siglo XVIII, encontramos elementos que podríamos entender a través de la cosmovisión andina, así como a través de las prácticas inmateriales que subsisten en la actualidad en otros lugares andinos. La

---

<sup>58</sup> Proyecciones de la fiesta de la luz 2017 en la fachada del convento de San Francisco (ver video documental que acompaña la tesis).

figura del diablo es muy importante, pero como veremos a continuación, también se relaciona con los metales preciosos, las montañas y las entrañas de la tierra.

Actualmente, los indígenas que trabajan como asalariados en las minas de estaño de Bolivia consideran al *Tío*, que se llega a asemejar con el diablo del cristianismo, como el verdadero dueño de las minas y del mineral, además tiene el poder de vida y muerte sobre los mineros. Por esto realizan rituales y sacrificios para que les ayude a mantener la producción, para encontrar vetas abundantes y reducir los accidentes. Sin embargo, el diablo de las minas no es idéntico al diablo del cristianismo de fines del medioevo, pues para los mineros puede ser por igual un aliado o un enemigo. De otra parte, los mineros le atribuyen a la mina una vida orgánica y espiritual. Les preocupa la mina como si fuera una entidad viva (Taussig 1993, 191- 201). Los ritos dedicados al *Tío*, dueño de las minas, se encuentran documentados por Fray Bernabé Cobo (1890-1895) desde el siglo XVII. Estos ritos se realizaban hasta mediados del siglo XX, en conjunto con los “barones del estaño” y quizás se hayan realizado desde épocas precoloniales, entre mineros y autoridades *incas* por ejemplo (Taussig 1993, 196).

En algunos estudios se describe la sensibilidad de los campesinos andinos hacia las montañas en las que habitan (Bastien 1978 citado en Taussig 1993). Las comunidades se sienten unidas porque pertenecen a diferentes partes de la montaña que consideran como un cuerpo humano. Además, mantienen un sentido de reciprocidad con las montañas, pues la montaña les alimenta y les da vida, entonces los comuneros alimentan a la montaña con ofrendas y rituales. Sin embargo, los espíritus de la naturaleza reverenciados por los comuneros son diferentes del espíritu de las minas y no tienen su carácter maligno, ya que en las minas existe actualmente un modo de producción capitalista, por eso los ritos para el diablo son más frecuentes; pero “los mineros están constantemente al borde del fracaso, a pesar de los ritos propiciatorios” (Taussig 1993, 189).

Según Taussig, el diablo de las minas coexiste con una historia simbolizada de conquista y minería, y su maldad está cargada con una promesa de revocación. Esto se expresa a través de los rituales que hacen los mineros en honor al *Tío* y las procesiones que se dan durante el Carnaval de Oruro que presentan los siguientes significados: el universo *inca* fue destruido por los españoles a cambio del cristianismo y los indígenas deben seguir explotando los metales preciosos. Sin embargo, la nobleza *inca* echó una maldición a estos metales, entonces los españoles están condenados a perder su poder de explotar el trabajo indígena y deberán

vivir de su propio trabajo. De otra parte, cuando mataron al último gobernante *Atawallpa*, sus hermanos y esposas afirmaron que él volvería a este mundo<sup>59</sup> (Hernando Balmori 1955 citado en Taussig 1993, 197-198). Lo que nos devuelve al mito mesiánico del *Inkarri*, o retorno del *inca*, que constituye una promesa de redención para los andinos.

Cabe recalcar que este último mito del *Inkarri* también ha sido difundido a través del colectivo *Kitu Milenario* y corresponde al “renacer de la cultura andina” que se relaciona también con la noción andina de *Pachakuti*, que comparten muchos pensadores andinos y que es importante para entender a los actuales movimientos andinos. La noción de *Pachakuti*, traducida del *kichwa* como “revuelta del espacio-tiempo”, es el paso, muchas veces catastrófico, a una era diferente durante el tiempo cíclico de la humanidad (Landa 1998). En tanto que el mito del *Inkarri*, en su versión mesiánica más conocida y recogida por José María Arguedas (1956), se refiere a la decapitación de los líderes indígenas, sobre todo *Atawallpa* y *Tupac Amaru I*, y la creencia de que algún día sus cuerpos y sus cabezas se volverán a unir trayendo así de regreso al *Inkarri* y anunciando el comienzo de una nueva era, *Pachakuti*,<sup>60</sup> en la que los indígenas volverán a ser “los dueños políticos de este espacio” (Landa 1998, 189-191). Podemos hacer aquí la relación de estos mitos con la historia a contrapelo de Benjamin, o la historia de los vencidos, donde el conocimiento del pasado viene a redimir el presente.

La relación de los indígenas con las entrañas de la tierra también se explica mediante lo que sabemos acerca de la cosmovisión *inca* en la cual encontramos tres niveles importantes del cosmos: *Hanan Pacha* (el mundo de arriba), *Kay Pacha* (el mundo de aquí) y *Uku Pacha* (el mundo de adentro o inframundo) (Milla Euribe 2008, Rodríguez 1997, Estermann 1998, Velasco 2019). Estos mundos son “la expresión de ordenamiento mítico del universo” y se relacionan entre sí (Valcárcel citado en Milla Euribe 2008, 11). El *Kay Pacha* (mundo terrenal) y el *Uku Pacha* (inframundo) se relacionan físicamente a través de “los orificios de la tierra, cuevas, cráteres, lagunas, denominados genéricamente “*pakarinas*” u orígenes de los seres vivientes” (Milla Euribe 2008, 11).

---

<sup>59</sup> Hernando Balmori, primo de Pizarro y líder de la Conquista, lo habría escrito en 1571 (Taussig 1993, 197-198).

La importancia de la montaña *Pichincha* también se explica cuando entendemos un poco más de la espiritualidad indígena precolonial, por lo menos aquello de lo que sabemos acerca de los *incas*. La montaña *Pichincha* había sido la *waka* principal de los indígenas *Kitu*, es decir uno de los lugares más sagrados.

Pichincha, guaca principal de los indios quitos, es un cerro nevado alto junto a la ciudad de Quito (Alboronoz 1967, 33 citado en Burgos Guevara 1995, 268-269).

Es posible que la relación de los indígenas precoloniales con las montañas haya sido una relación de respeto, de culto y de reciprocidad, tanto la de los *Kitu* como la de los *incas* y ahora algunas comunidades andinas. En este sentido, podemos tomar en cuenta lo propuesto por Hugo Burgos Guevara (1995) al asociar al cerro *Pichincha* con el cerro *Huanacauri* del Cuzco, una de las *waka* principales de los *incas*. Según él, los aposentos del *Inka Wayna Kapak* ubicados en el actual complejo de San Francisco habrían tenido a *Huanacauri*, arcoiris en lengua *pukina*<sup>61</sup>, como deidad y *waka* principal durante la época en la que estuvieron los *Incas* (Burgos Guevara 1995, 268-269, ver capítulo II). Según el cronista Cieza de León (1540-1550)<sup>62</sup>, *Huanacauri* era la segunda *waka* en importancia de los *Incas* y también constituía un oráculo. Curatola enfatiza el hecho de que las *wakas* debieron desempeñar un rol semejante al de los oráculos griegos (Van de Guchte 1990, Garcilaso de la Vega 1609 citados en Curatola 2016, 268-269, ver capítulo II).

«Después del templo de Curicanche, era su segunda guaca de los Yncas el serro de Guanacaure [...]. Y avía en este serro antiguamente un oráculo, por donde el maldito Demonio hablava» (Cieza de León 1984 [1540-1550], 83-84, cap.28).

Visto la importancia del cerro *Pichincha*, este podía haber sido un oráculo, lo que nos acerca de la presencia de una “entidad” o diablo dentro de las entrañas de las montañas, presente en la cosmovisión de los mineros de Oruro.

---

<sup>61</sup> Una de las tres lenguas mayores del antiguo Perú, se la asocia con la civilización Tiwanaku y la cultura Pukará y Chiripa. Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2010. “Contactos y desplazamientos lingüísticos en los Andes centro-sureños: el puquina, el aimara y el quechua”. *Boletín de Arqueología PUCP* (14), 255-282, <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletindearqueologia/article/view/1335>

Siguiendo entonces los primeros relatos del siglo XVIII, sabemos que Cantuña conocía el paradero del tesoro de los *incas* escondido en las entrañas de la tierra, probablemente en la montaña *Pichincha*. Además, según el padre Juan de Velasco, Cantuña se había empleado en cavar un subterráneo bajo la casa de su amo y protector, el Capitán Hernán Juárez, que se encontraba muy cerca del convento de los franciscanos (Velasco 1789, 322-324).

Mi interpretación, después de haber conocido algunas versiones diferentes sobre esta historia, es que Cantuña conocía los misterios de la *waka Pichincha* y sabía cómo encontrar los metales preciosos tan codiciados por los nuevos conquistadores. Siendo así, Cantuña quizás reverenciaba al espíritu de la montaña que se encontraba en las entrañas de la tierra o *Uku Pacha*, como lo siguen haciendo ahora los mineros de Oruro con el *Tio*, prácticas y submundos que los hispanos de aquella época seguramente relacionaron con el Diablo. De otra parte, en algunas entrevistas con Diego Velasco, me dice que bajo la zona del complejo de San Francisco hay o habían minas de oro, esto lo sabe por testimonios de algunas personas. Lo que acentuaría esta relación de Cantuña con la minería y el espíritu de la montaña que guarda los metales preciosos.

Mi interpretación se debe en gran parte a esta investigación y la ayuda del colectivo *Kitu Milenario*. Este no es el caso de Juan Cifuentes, constructor del Metro. Cuando le pregunté acerca del pasado del complejo, lo que recuerda haber aprendido en la escuela que cursó hasta el sexto grado de primaria fue “la leyenda de Cantuña”. Pienso que sin esta entrevista, quizás yo hubiera obviado aquel relato. El relato que debe haber aprendido, así como la mayoría de los quiteños/as, incluyéndome a mí misma, es aquel escrito por Luis Aníbal Sánchez, difundido de manera masiva a mediados del siglo XX. Como visto anteriormente, en aquel relato se cambió la imagen de Cantuña para mostrarlo como “ambicioso, irresponsable, temeroso, inconforme, pecador”, lo que quizás provoca la asociación que hace Juan Cifuentes de Cantuña con el diablo. Si los/as ciudadanos/as tuviesen en general acceso a las otras versiones e interpretaciones que acabo de comentar, quizás la imagen de Cantuña y la de los indígenas no sería la misma, pues en los primeros relatos es presentado como una persona inteligente, heredera de los tesoros del incario y que supo burlar al poder colonial. Según Artieda, la versión más conocida de Cantuña hace parte de una narrativa patrimonial alentadora de un Quito hispánico inserta en una corriente neocolonizadora durante los años 1950. Esta corriente estaba presente en las instituciones culturales, los medios de comunicación masivos y el Estado. Como lo podemos ver en el video que acompaña esta

tesina, este último relato de Cantuña sigue siendo difundido de manera masiva durante espectáculos oficiales, en este caso, la reapertura de la plaza después de finalizada la obra de la estación subterránea del Metro.

### **3.3. Conflictos por las memorias e identidades en la ciudad de Quito - *Kitu***

#### **3.3.1. Memorias oficiales: La fundación española de la ciudad de San Francisco de Quito**

Actualmente, en la ciudad de Quito se realizan celebraciones en conmemoración de su fundación española desde fines de noviembre hasta comienzos de diciembre de cada año. Este periodo comprende numerosos y variados eventos tales como: el embanderamiento del centro histórico, la elección de la Reina de Quito, desfiles de mercados, desfiles militares, pregones, conciertos y serenatas, campeonatos de cuarenta, fiestas barriales, carreras de coches de madera, misas de agradecimiento y las polémicas corridas de toros. La mayoría de los eventos son de acceso libre, otros son pagados como las corridas de toros, y otros, de acceso restringido y con invitación como la elección de la Reina, las sesiones solemnes y las misas de agradecimiento. El 6 de diciembre es la fecha más importante, ya que fue ese día, en el año de 1534, que la ciudad habría sido fundada por los españoles.

Tras haberme informado sobre el programa de las fiestas, decidí asistir al acto de embanderamiento del centro histórico que se realizó durante la mañana del martes 27 de noviembre del 2018. En este evento, estaban presentes algunas bandas de guerra y muchos estudiantes de algunos colegios municipales, entre los cuales resaltaban los y las abanderados/as.

El discurso público lo inició un estudiante de la unidad educativa Eugenio Espejo, Nicolás Andagoya, quien había ganado un concurso de declamación. En su discurso habló de la confrontación y de la fusión de dos culturas diferentes:

Hablar de la fundación de Quito es recordar y rescatar la fusión de dos culturas complementarias y antagónicas a la vez. Quito la capital de los *Incas*, la obra de arte indígena de *Atahualpa*, la cuna e inspiración de *Rumiñahui*, el ejemplo de resistencia indígena, la tierra que abraza a los valientes, la tierra que acoge a los humildes. Quito colonial del sello hispánico del 6 de diciembre de 1534, la que siembra y consolida el mestizaje, la que emerge cual ave fénix de la ruina y la ceniza. Quito, Luz de América de la herencia española, de la deslumbrante nobleza real, de la sumisión atroz y la conquista, estas circunstancias contradictorias y afines a la vez

son las que marcan la fundación de Quito, son precisamente las que plasman en la historia la quiteñidad y la indio... sincrasia de un pueblo que marca y labra su porvenir con optimismo, decisión y valentía (...) (Nicolás Andagoya, discurso del estudiante durante la ceremonia de embanderamiento, 27 de noviembre 2018).

Luego, el alcalde Mauricio Rodas tomó la palabra, durante su discurso no hizo ninguna referencia al pasado indígena de la ciudad, solo se refirió a los 484 años de su fundación y puso énfasis en nociones de progreso y de desarrollo. Después de esto, las autoridades y los/las alumnos/as de los colegios que participaron del desfile se dirigieron hacia la iglesia de La Merced donde se realizó una misa de acción de gracias en honor de la Virgen de la Merced, considerada como la protectora de Quito. Este evento se llama *Te Deum*. Seguí el cortejo, pero no pude entrar en la iglesia, ya que el acceso era con invitación o con un permiso de periodista.

A partir de este evento, infiero que existe en el imaginario de la fundación de Quito, la noción de la fusión y de la confrontación de dos culturas diferentes, así como de la resistencia indígena que entendemos en las palabras del joven estudiante. El mestizaje viene a solucionar este conflicto. Sin embargo, la ideología del mestizaje ha servido para homogenizar, aplanar diferencias y desigualdades. Esta ideología está relacionada con lo que Quijano llama la “colonialidad del poder”, que aún sigue vigente, es decir la estrecha relación que existe entre la idea de raza y el desarrollo de las colonias y del capitalismo, ideología fundante de nuestra modernidad. Este mecanismo estableció una jerarquía racializada entre “blancos”, “mestizos”, “indios”, “negros” (Quijano 2000; Walsh 2012; ver capítulo 1).

De otra parte, aunque existan discursos sobre la sumisión de los indígenas, la ceremonia de embanderamiento constituye en sí misma una forma de dominación simbólica (Bourdieu 2000). Esto lo podemos ver a través del despliegue de los signos de poder en los cortejos militares, las bandas de guerra y de las banderas que acompañan esta celebración de la fundación española. Estos signos llegan a ser instrumentos de dominación simbólica que hacen ver el poder y suscitan obediencia sin necesidad de violencia (Chartier 2013, Bourdieu 2000).

Además, podemos entender a través de este acto de embanderamiento, cómo las autoridades detienen un poder sobre la “memoria artificial” que tiene que ver con la memorización y las

formas de aprendizaje de las personas (Ricoeur 2003, 81-82). En este caso, los establecimientos educativos transmiten a sus alumnos una concepción colonial de la historia a través de este tipo de actos de conmemoración de la fundación española de Quito. Por otro lado, el alcalde solo transmite una visión colonial de la ciudad y se enfoca en el progreso y la modernidad. Según Walsh (2012), aunque el Ecuador tenga una constitución bastante avanzada en materia de interculturalidad, las reformas educativas se han esforzado más por “adecuar la educación a las exigencias de la modernización y el desarrollo” que por interculturalizar, refundar y repensar el sistema educativo.

También subsiste un imaginario de la confrontación y de la resistencia librada por la población indígena ante la dominación española. Este imaginario es movilizad, según las circunstancias, por los representantes políticos como veremos a continuación. Encontré discursos más extensos de los representantes políticos durante las sesiones solemnes en homenaje a la fundación española. Estas ceremonias, presididas por el alcalde vigente de la urbe, constituyen el acto político formal de la conmemoración y marcan el final de las celebraciones. Estos actos se realizan cada 6 de diciembre en el Teatro Nacional Sucre. El acceso a estos eventos se hace solo por medio de invitación, pero existen videos de estas ceremonias en el sitio web de *Youtube*, por lo que pude comparar distintos discursos de los representantes políticos desde que el alcalde Rodas empezó a dirigir la ciudad en el año 2015, hasta el final de su mandato en el año 2018.

Durante la sesión solemne del año 2018<sup>63</sup>, los representantes políticos hablaron poco del pasado indígena de la ciudad, a excepción del presidente Lenin Moreno. El discurso de orden fue dado por la concejala Renata Moreno quien empezó por dar una visión positiva de la fundación española de la ciudad.

Aquel domingo 6 de diciembre de 1534, inició la nueva construcción de la ciudad, distribución de solares para los colonizadores y sus incipientes edificios de gobierno civil y eclesiástico, trazado de vías y, en fin, todo lo que se necesite para que la vida ostente poderío (fragmento del discurso de la concejala Renata Moreno durante la sesión solemne del 6 de diciembre 2016).

---

<sup>63</sup> Sesión solemne en conmemoración del 484 aniversario de la fundación de San Francisco de Quito, Presidencia de la República del Ecuador, SECOM, 6 de diciembre 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=NebH9-Lt8A4&t=2017s>

En este discurso encontramos la visión de que la ciudad su planeamiento y origen empezaron a partir de la fundación española. Esta concepción recuerda las disputas entre distintas concepciones del origen de la ciudad, lo que denota una tensión latente en la sociedad ecuatoriana. También trae una dicotomía de la jerarquía colonial de clases entre lo civilizado y lo primitivo (Quijano 2000, 210-211).

El alcalde durante su discurso, que sería el último discurso de su mandato, solo mencionó que la ciudad tiene un carácter mestizo y milenario. En general, habló muy poco del pasado indígena de la ciudad y como lo vemos a continuación, acortó la historia de la ciudad haciéndola empezar por la conquista.

Durante la conquista, la colonia, la Real Audiencia de Quito, durante la época republicana, incluyendo, por cierto, años recientes, los quiteños hemos sabido luchar con fuerza y con dignidad contra las más abyectas amenazas (...) (fragmento del discurso del alcalde Rodas durante la sesión solemne del 6 de diciembre 2016).

Luego, el alcalde explicó algunas de las obras y eventos importantes realizados durante su mandato, como la Fiesta de la Luz realizada durante tres años consecutivos y que constituye según él, un nuevo atractivo y símbolo de la ciudad.

Sin embargo, podemos ver cómo los discursos van cambiando en función de los años y de las circunstancias. Regresando a los archivos de video de las sesiones solemnes de los primeros años de mandato del alcalde Rodas (2015 y 2016), se nota un énfasis en el carácter intercultural de la ciudad. Por ejemplo, durante la sesión solemne del 2015<sup>64</sup>, la concejala Renata Moreno empezó por dar una visión positiva de la fundación colonial y de nuestra relación con la corona española. Sin embargo, esta vez sí se refirió al pasado indígena de la ciudad:

(...) nos vemos obligados a ir más allá de la “reciente” historia española y entender que aquella tierra en la que se asentó finalmente don Sebastián de Benalcázar (...) había sido antes la magnífica ciudad de los *Shyris* y el territorio en que habitaron tres dinastías de soberanos incas, este que en su momento fue el Reino de los *Quitus* del que con honor derivamos el nombre, hoy

---

<sup>64</sup> Sesión Conmemorativa por los 481 años de la Fundación de San Francisco de Quito, Tele ciudadana, 6/12/2015, <https://www.youtube.com/watch?v=3ToVeW76b4U>

conjuga la nobleza y ferocidad de nuestra sangre mestiza con mil nombres de españoles y millones de indios, y reconoce al fin su grandeza como Quito intercultural (fragmento del discurso de orden de la concejala Renata Moreno, 6 de diciembre 2015).

Por otra parte, durante la sesión solemne de diciembre del 2016<sup>65</sup>, el alcalde Rodas sí se refirió al pasado indígena de la ciudad:

La fecha de los primeros asentamientos humanos en Quito es incierta. Los registros más antiguos ya ubican poblaciones nómadas en la zona alrededor del año 1000 A.C. en que ya los *Kitu Karas* la habitaron y luego lo hicieron los *Incas*. Un día como hoy, un grupo de vecinos liderados por Sebastián de Benalcázar fundó Quito, en este valle andino que los nativos habían definido como estratégico por su ubicación geográfica y su diversidad geológica, al cual el *Inca Atahualpa* soñó en convertir en la ciudad más importante del *Tawantinsuyu*, y que más tarde sería el escenario de gestas libertarias (...) (Alcalde Mauricio Rodas, discurso durante la sesión solemne de diciembre 2016).

En esta ocasión, el alcalde también explicó las obras en curso, sobre todo, la mega obra del Metro de Quito, símbolo de modernidad y de progreso. Esta sesión fue realizada pocos meses después de que los colectivos hayan sacado a luz las fotografías de los vestigios arqueológicos bajo la plaza de San Francisco. En este sentido, el alcalde dijo que el Municipio está cumpliendo con los criterios de preservación patrimonial a través del proceso de restitución de las 107 mil piedras de la superficie de la plaza de San Francisco y también a través de los estudios y prospecciones arqueológicas. También explicó que recibió el informe del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC), que avala la construcción de la estación de San Francisco y establece la exhibición de los hallazgos. Agregó que la UNESCO tuvo una resolución favorable en cuanto a la construcción de la estación de San Francisco. Cabe mencionar que el expresidente Correa explicó el financiamiento del Metro de Quito. Esta mega obra recibía 750.000.000 de dólares del gobierno nacional en el año 2016, “el aporte más grande de la historia del país a un gobierno local” según el exmandatario<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Sesión conmemorativa por los 482 años de la Fundación de San Francisco de Quito, Tele ciudadana, 6/12/2016, <https://www.youtube.com/watch?v=vBFDMg4uv3w&t=3535s>

<sup>66</sup> Discursos del alcalde Rodas y del presidente Correa durante la Sesión conmemorativa por los 482 años de la Fundación de San Francisco de Quito, 6 de diciembre 2016.

En general existe una gran contradicción entre los discursos y los hechos. Algunas veces en los discursos se recuerda a los pueblos antiguos como los *Incas* o los *Kitu Kara*, también se conserva el sentido de la resistencia de las poblaciones indígenas; sin embargo, se siguen realizando eventos masivos en los que se invierten millones de dólares (1,6 millones de dólares para el 2016<sup>67</sup>) para celebrar los casi cinco siglos de existencia de la ciudad desde su supuesta fundación española. De todas formas, aunque existan discursos con un enfoque intercultural durante la conmemoración de la fundación española, estos eventos siguen siendo actos de dominación simbólica que realzan el simbolismo de la colonia. Además, se sigue poniendo énfasis en nociones de progreso y de modernidad.

En este caso de estudio, vemos claramente cómo se manifiesta un multiculturalismo funcional al sistema dominante. La nueva lógica multicultural del capitalismo global reconoce la diversidad cultural y sustenta su administración a nivel nacional; sin embargo, no cuestiona los patrones de poder que mantienen la desigualdad y sigue respondiendo a los intereses de las instituciones dominantes (Walsh 2012, 77-88). La interculturalidad se vuelve funcional al sistema nacional y a su vez, al sistema mundo. Además, estos discursos multiculturales funcionales al sistema dominante tienden muchas veces a presentar la diferencia solo para embellecer el progreso (Grosfoguel, Walsh, Zizek, Mignolo et al.).

Lo curioso de estas fiestas de espíritu colonial es que, contrariamente a lo que se esperaría, se originaron en épocas recientes, a mediados del siglo XX. En la misma página Web del Archivo Metropolitano de Historia de Quito consta un artículo intitulado “Los orígenes de las fiestas de Quito”<sup>68</sup>, en el que se explica que durante la época republicana no se celebraba la fecha del 6 de diciembre, pero se festejaba el 24 de mayo que corresponde al aniversario de la Batalla de Pichincha (1822) y el 10 de agosto que corresponde a la Revolución de Quito (1809). Fue en los años 1960 que se empezó a festejar la fundación española de la ciudad. Esto habría sido impulsado por varios periodistas en conjunto con el alcalde Jaime del Castillo, además del periódico Últimas Noticias y la empresa licorera que producía el Paico. Para tal fin, se empezaron a organizar serenatas en La Ronda, se crearon espacios para manifestaciones culturales en cada barrio, como los juegos de cuarenta, los concursos de

---

<sup>67</sup> “Agenda de fiestas de Quito”, Teleamazonas Ecuador, 24 de noviembre 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=mrt71FT--pk>

<sup>68</sup> Archivo Metropolitano de Historia de Quito, “Los orígenes de las fiestas de Quito”, <http://archivohistorico.quito.gob.ec/index.php/quito-y-sus-historias/23-los-origenes-de-las-fiestas-de-quito>

coches de madera. Así de año en año, se fue consolidando esta tradición para llegar a los festejos masivos que conocemos hoy en día.

Algunos autores han evidenciado el hecho de que ciertas tradiciones son inventadas en el ámbito social. Según Hobsbawm muchas veces, “las «tradiciones» que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, y a veces inventadas” (Hobsbawm 7, 1993). Entonces, propone que el concepto de tradición sea entendido como un fenómeno de continuidad con una tendencia a la invención. En este sentido, las celebraciones de la fundación española de Quito constituyen un claro ejemplo de tradiciones nuevas e inventadas por grupos hegemónicos.

Como lo hemos visto anteriormente con el relato de *Cantuña*, la invención de las actuales fiestas españolas de Quito también se puede ubicar junto con la aparición de una corriente hispanista a mediados del siglo XX, estudiada por Espinosa Apolo (2014). Esta corriente adoptó estrategias sutiles que se afianzaron a través de las artes y de la cultura. Además, Espinosa Apolo señala los fuertes lazos existentes entre el hispanismo y algunas instituciones culturales, los medios de comunicación y el Estado.

Siguiendo lo planteado por Espinosa Apolo sobre los propósitos básicos del discurso oficial de aquella época, estamos ante la promoción de una memoria colonial de la ciudad y una narrativa patrimonial que excluye o disminuye la importancia del aporte indígena, como sucede también en el caso del relato sobre *Cantuña* analizado anteriormente. Espinosa Apolo señala que el diario Últimas Noticias, el mismo que difundió la actual “leyenda de *Cantuña*”, es de clara filiación hispanista, por esto también habría promocionado la celebración de la Serenata Quiteña y las Fiestas de Quito (Espinosa Apolo 2014 citado en Artieda 2015, 22).

### **3.3.2. Memorias colectivas y búsquedas identitarias en una ciudad andina contemporánea**

A continuación, reúno algunos testimonios de diferentes personas que apoyaron al colectivo *Kitu Milenario* en los cuales encontramos una problemática referente a la relación de la memoria con la identidad. El siguiente testimonio, nos muestra la opinión de César Cáceres, fotógrafo y videasta, que acompañó varias veces al colectivo durante los eventos contra la fundación española o durante la defensa de los vestigios y que conformó el grupo de demandantes del juicio realizado hacia al Metro de Quito. César había publicado un video en

*Youtube*<sup>69</sup> sobre la defensa de los vestigios, en el cual también presentaba su propio testimonio:

Realmente, no estoy de acuerdo de que pase la estación de San Francisco sobre hallazgos arqueológicos de vital importancia como son culturas ancestrales precolombinas como *Kitu Kara* y posteriormente también en unión con los *Kitu Kara*, los *Incas*. Pienso que esta ciudad es milenaria y que la identidad nacional, la identidad de este pueblo quiteño debe reafirmarse con la conservación de estos hallazgos arqueológicos. Por eso: ¡Viva *Kitu* Milenario! Y también tenemos que recuperar nuestra memoria como ciudad y no festejar el 6 de diciembre la fundación española de San Francisco de Quito, sino conmemorar y venerar a nuestros líderes ancestrales como son *Atahualpa*, *Pacha*, sobre todo *Rumiñahui*. El primero de diciembre debería ser la fecha de la resistencia indígena en Quito (testimonio de César Cáceres Rojas, Quito, octubre 2016).

Imagen 22 : Fotograma de César Cáceres



Fuente: video de César Cáceres “*Llucshi* Metro de San Francisco”

Este testimonio refleja una problemática histórica e identitaria encarnada en un ciudadano, pues desde el lado oficial, se sigue celebrando una fundación colonial y, por otro lado, este ciudadano se niega a celebrar estas fiestas, reclamando a otros líderes de la resistencia indígena. César llama a la recuperación de una memoria alterna y de una identidad que relaciona en este caso con los hallazgos arqueológicos que estima de origen precolonial, así como con los líderes indígenas.

---

<sup>69</sup> César Cáceres: “*Llucshi* Metro de San Francisco” (traducción de la palabra *kichwa* “*llucshi*”: fuera), 9/10/2016, <https://www.youtube.com/watch?v=OYJhuUEmoJw&t=43s> César me comentó haber eliminado estos videos del internet.

En el siguiente testimonio de Gloria Salguero, una maestra que también apoyó la defensa de San Francisco, también encontramos una problemática identitaria relacionada con los hallazgos arqueológicos:

Mire lo que yo defiendo es que yo soy mestiza y que tengo que recuperar mi linaje *Inca, pre Inca...* porque aquí hay ni más ni menos que evidencias de la cultura *Kitu Kara* que no es solo una leyenda, que no es solo un mito, sino que es una realidad y yo quiero que los jóvenes, que los niños, que mis nietos se sientan orgullosos de su mestizaje por eso es que estamos defendiendo que no se construya la estación del metro (...) (Testimonio de Gloria Salguero, Quito, octubre 2016).

Gloria Salguero fundó la escuela para niños “Serge Reynaud de la Ferrière” hace 14 años y me comenta en un correo electrónico que considera importante enfrentar el problema de la identidad en su establecimiento.

(...) consideré importante que había que enfrentar en la educación nuestra como maestras y en la de los niños/as el problema de la "identidad". Al inicio nuestros esfuerzos fueron frágiles, no tenían un fuerte asidero; mi encuentro con el *taita* Alfredo Costales, el *taita* Segundo Morales y luego con *Kitu* Milenario, me permitió construir todo un "programa" que pudimos ubicarlo en los horarios de clase y lo llamamos COSMOVISIÓN ANDINA, festejamos las cuatro *raymikuna* y festejamos con una visión mestiza la SIEMBRA DE *KITU* MILENARIO (...) he podido vivir en la escuela, percibir cómo los niños/as se sienten felices cuando descubren que sus apellidos indígenas tienen sentido, muestran un linaje; cuando descubren que los *apus* son sagrados y nos protegen, que los nuestros tenían una cosmovisión, desarrollaron ciencia y tecnología (Gloria Salguero, comunicación por correo electrónico con la autora, 17/01/2020).

A través de este testimonio podemos ver cómo la defensa de los vestigios de San Francisco se relaciona también con una problemática identitaria, pues Gloria asocia a los vestigios con la voluntad de “recuperar lo *Inca*, lo *pre Inca*”, que a su vez se relaciona con el lado “indígena” muchas veces desvalorizado en la sociedad quiteña. Además, Gloria expresa también la necesidad de sentirse orgulloso/a de una identidad. Su búsqueda del mestizaje toma aquí otro sentido, ya no se trata de una voluntad de homogenización promocionada desde la oficialidad, sino de la reivindicación de la diversidad cultural que constituye a los seres y a la sociedad.

Gloria tuvo la necesidad de incorporar una interculturalidad en la educación de los niños, que esté acorde con el sentir y pensamiento de las personas, que provoque cambios de conciencia. De ahí, surge la idea de elaborar un programa para su escuela que intitula “Cosmovisión andina”. Es preciso notar la agencia de Gloria en adaptar el programa de su escuela para que contemple los necesarios temas de interculturalidad que ayudan a reforzar la identidad de las y los niños.

Imagen 23 : Fotograma de Gloria Salguero



Fuente: video de César Cáceres “Opinión de una ciudadana de Quito”

Aquí, tenemos un ejemplo de construcción de interculturalidad crítica desde la gente que dirige sus acciones día a día hacia lo que considera justo. Como lo hace notar Walsh, la interculturalidad crítica se entiende como “proceso, proyecto y estrategia que intenta construir relaciones -de saber, ser, poder y de la vida misma- radicalmente distintas”, que apunta a la transformación estructural y sociohistórica y que construye entre todos, desde la gente, una sociedad radicalmente distinta (Walsh 2012, 78-79). No se trata entonces de un multiculturalismo oficial o funcional al sistema que reconoce la diferencia pero que no cuestiona ni piensa cambiar al sistema dominante.

En el siguiente testimonio de José Luis Macas, docente de Artes en la Universidad Católica y coordinador del Laboratorio de creación *Chawpi*, también podemos encontrar relaciones entre la defensa de los vestigios y ciertas problemáticas históricas e identitarias:

¿Por qué se han generado estos talleres? ¿Por qué varias personas nos hemos corazonado (...) y sincronizado? Porque esto se debe a un contexto, algo que ha sido muy detonante para que estemos en este momento reunidos compartiendo, sobre todo ha sido la defensa del patrimonio. Sabemos el estado actual del centro de Quito, sabemos lo incipiente que es la valoración, el complejo que tenemos como sociedad de vernos en un espejo histórico de dignidad y... no, yo creo que aquí no manejamos un discurso indigenista o esencialista, sino más bien integrador conciliando las diferencias que nos constituyen” (José Luis Macas Paredes, charla en vista de la realización de una intervención artística para el *Inti Raymi* 2017, Quito, 3 de junio 2017).



Imagen 24 : Fotogramas de José Luis Macas. Fuente: trabajo de campo, 2017

En este testimonio, resalto la diferencia que establece José Luis entre este movimiento de ciudadanos y los discursos “indigenistas o esencialistas”, pues se trata simplemente de reconocer la diversidad que nos constituye a las y los quiteños y de conciliar distintas herencias, dentro de un contexto que no ha sido tan favorable, en una ciudad andina contemporánea, donde aún opera la discriminación hacia “lo indígena”.

En otro testimonio de un artista pluridisciplinar que acompañó al colectivo *Kitu Milenario*, podemos ver que también relaciona problemáticas identitarias con la defensa de San Francisco. Cristian Puruncajas contribuyó junto con su compañera, Ximena Felicita, con obras de teatro callejeras para la defensa de San Francisco y otras actividades del colectivo, como los eventos de resistencia a la fundación española. En una entrevista, Cristian me da su valiosa opinión en cuanto a lo que está pasando en San Francisco, tras un largo diálogo en su casa junto con su compañera, en el que me comparten muchos aspectos de sus vidas y de sus experiencias como artistas. Cristian también ha sentido la discriminación racial esto se ve reflejado en sus palabras:

Lo que está pasando en San Francisco es parte también nuestro porque a mí no me han dicho la verdad... y yo si estoy interesado en que la demás gente sepa, porque en donde se devela que existe, se cambia la historia, se cambia la historia de Quito, se tiene que volver a hacer libros (...) Imagínate cómo haríamos un cambio de orgullo. Eso debe ser en la psiquis tan hermoso, ver un cambio así, porque no eres como te dicen, pues loca... el “Indio taimado” o “el desnudo” (...)” (Kristian Puruncajas, entrevista al grupo escénico *Kalle Luna Kalle Sol*, junio 2016).

Estos testimonios constituyen también cuestionamientos hacia la idea de “quiteñidad”, una de las ideas más difundidas durante las fiestas de Quito. Según Eduardo Kingman<sup>70</sup>, la *quiteñidad* es una caracterización esencializadora y una construcción cultural que en sus comienzos estuvo vinculada con la hispanidad y lo criollo, pero que sin embargo sigue en constante transformación.

Hasta la primera mitad del siglo XX, la idea de quiteñidad estaba muy vinculada a la hispanidad y al sentido de lo criollo. A esta idea de ciudad señorial o colonial. Después, esa noción se fue ampliando porque la ciudad se empezó a configurar por una cantidad de sectores que tienen un origen provinciano o uno rural. Pero en general me parece una noción de ciudadanos que excluye a otros ciudadanos (Eduardo Kingman, entrevista por Gabriel Flores, *Diario el Comercio*, 2/12/2018).

Kingman explica que el problema de este tipo de caracterizaciones tales como la quiteñidad pueden alimentar la intolerancia hacia la diversidad de poblaciones que habitan la ciudad. Además, la idea de quiteñidad sigue fuertemente vinculada con la hispanidad. Esta idea de que somos una ciudad hispana ya habría sido superada a mediados del siglo XX; sin embargo, esta cuestión no es tan simple, la idea vigente de patrimonio nos remite a lo monumental y lo monumental es hispano. Por esto, es importante reconocer que en la ciudad coexisten memorias alternas y mundos diversos. Además, es importante reconocer al mundo indígena que siempre ha sido ignorado pero que ha sido parte constituyente de la ciudad (Eduardo Kingman, entrevista por Gabriel Flores, *Diario el Comercio*, 2018).

Según Ricoeur, cuando se cruza la problemática de la memoria y la identidad nos encontramos ante abusos de la “memoria natural” manipulada por quienes tienen el poder. Por un lado, el problema se sitúa en el hecho de movilizar la memoria al servicio de la

---

<sup>70</sup> Eduardo Kingman, “La quiteñidad es coexistencia”, entrevista por Gabriel Flores. *Diario el Comercio*, 2/12/2018, <https://www.elcomercio.com/tendencias/quito-coexistencia-historia-gente-ciudad.html>

reivindicación de una identidad, en este caso la quiteñidad, idea tan difundida durante las fiestas de Quito y muy relacionada con lo hispano. Por otro lado, cuando se encuentran identidades frágiles, esto tiene que ver con la violencia de las fundaciones (Ricoeur 2003, 81-112). Podemos decir entonces que el colectivo *Kitu Milenario*, así como los actores y colectivos afines, funcionan en respuesta a situaciones derivadas de abusos de la memoria por parte del poder.

Según Jelin, la relación entre memoria e identidad es una relación de mutua constitución. Para fijar su identidad, el individuo busca ciertos hitos o memorias que lo van a asemejar o a diferenciar de los demás. En periodos de crisis es cuando más existe la necesidad de reinterpretar la memoria y cuestionar la identidad (Jelin 2002, 25-26). El caso de los hallazgos de San Francisco es un evento que marca a los individuos, refuerza su cuestionamiento hacia la memoria oficial y va reconfigurando sus identidades. De esta manera, se va conformando una mirada crítica o en proceso hacia la noción de memoria e identidad relacionadas con lo hispano.

### **3.3.3. Encuentros y desencuentros durante la conmemoración de la fundación española de Quito - *Kitu***

En contraparte a las celebraciones oficiales de Quito y a la idea de quiteñidad ampliamente difundida durante estas épocas, el colectivo *Kitu Milenario*, en conjunto con otros colectivos y actores afines, van creando y compartiendo memorias colectivas e identidades alternas y esto se refleja en sus actividades y prácticas. Además de los encuentros y plantones en relación con el caso de los vestigios de la plaza de San Francisco, participé en distintas charlas, conferencias, caminatas pedagógicas y celebraciones de los “*raymi*”<sup>71</sup>, actividades a las que a veces se suman otros colectivos, también gente espiritual que aporta con ceremonias/rituales y/o artistas con presentaciones de teatro, música, arte e intervenciones en el espacio público, como lo he descrito anteriormente en la organización de un *Inti Raymi* en el 2017.

A comienzos de diciembre de cada año, el colectivo solía organizar eventos en contra de la celebración de la fundación española de Quito. Participé a estos eventos en los meses de diciembre de los años 2016, 2017 y 2018. A través de estos eventos, podemos entender la posición política del colectivo y de otros actores sociales en cuanto a las celebraciones

---

<sup>71</sup> Celebraciones del calendario astronómico y agrícola de los pueblos andinos en relación con los solsticios y equinoccios.

oficiales de la ciudad. Estos eventos también muestran su voluntad de manifestar sus presencias, de apropiarse del espacio público y de resignificar los espacios del centro histórico.

En diciembre del 2016, el colectivo se reunió en la Plazoleta de Benalcázar ubicada en el centro histórico y convocó a la gente a través de *Facebook*, para realizar acciones simbólicas y manifestar su concepción sobre la fundación española que consideran haber sido una masacre y un genocidio hacia los pueblos indígenas. Organizamos entonces un recorrido para una caminata reivindicativa y festiva que iría desde la Basílica hacia la plazoleta de Benalcázar, luego hacia la plaza grande y la plaza de San Francisco para terminar en una casa cultural llamada *Nina Shunku* (corazón de fuego). Se integraron algunas acciones artísticas, algunas acciones culturales/rituales tales como el “sahumar” y la “zapateada” y convocamos a una *pambamesa*. Se unieron algunos/as músicos/as, un colectivo de teatro callejero *Kalle Luna Kalle Sol* y gente diversa.

Imagen 25 : Invitación al evento “Zapateada, Caminata, Juicio y Limpia a BenAlCazar y Pampamesa”



Fuente: Facebook, 4/12/2016

En la plaza de Benalcázar, el grupo escénico *Kalle Luna Kalle Sol* presentó su obra de teatro “*Indios de Piedra*”, luego se realizó un juicio simbólico a Benalcázar a través de las palabras de algunos integrantes y una “limpia” a la estatua. El evento terminó con música y una zapateada que permitió a los manifestantes tomarse la plaza de manera festiva. Cabe recalcar la voluntad de los manifestantes de integrar acciones culturales/rituales propias de la región

como las de “sahumar”, las “limpias” y la “zapateada”. Las acciones de “sahumar” y de “limpiar” se asocian con la limpia energética de los espacios y de las personas, sobre todo a través del humo de algunos inciensos. La “zapateada” en cambio es un tipo de baile comunitario que se hace en círculo con músicos en vivo, este tipo de baile lo realizan los pueblos indígenas *kichwa* de la región de *Imbabura* durante los *Inti Raymi*. Es importante notar que ha sido retomado de manera muy recurrente en diversas manifestaciones políticas por su poder para reunir y animar a la gente y permitir la toma de los espacios públicos.

A continuación, comparto algunas fotografías del evento:

Imagen 26 : Kristian y Ximena presentando su obra “Indios de Piedra”



Fuente: Fotografía de César Cáceres, Plaza Sebastián de Benalcázar, 4/12/2016

Imagen 27 : Toma de la plaza con zapateada y música



Fuente: Fotografía de César Cáceres, Plaza Sebastián de Benalcázar, 4/12/2016

Imagen 28 : Intervención con carteles sobre la estatua de Sebastián de Benalcázar



Fuente: Fotografía de César Cáceres, Plaza Sebastián de Benalcázar, 4/12/2016

Imagen 29 : Limpia de la plaza con “sahumerios”



Fuente: Fotografía de César Cáceres, Plaza Sebastián de Benalcázar, 4/12/2016

En diciembre del 2017, la acción fue un poco diferente, las energías habían decaído ya que los vestigios habían sido destruidos meses antes. Realizamos una caminata desde la Plaza Grande hacia la plaza de San Francisco - *Amaru Kancha* donde las personas confluyeron en una ceremonia pública en la que se ponía en cuestión la celebración de la fundación española de la ciudad y también se protestaba por los vestigios destruidos.

Imagen 30 : Ritual en la Plaza de San francisco - *Amaru Kancha*



Fuente: Fotografía de César Cáceres, 6/12/2017

Como lo podemos ver, apoyaron algunas personas y se realizó un altar con pétalos de rosas dispuestos en espiral, en el que algunas personas dieron sus palabras (Diego Velasco, Luis Zhunio, Teresa Mongia). La misión de defender los vestigios se terminaba, pero en el ritual se hicieron rezos colectivos demostrando que la esperanza y la resiliencia no desaparecían. Pienso que sabíamos que nuevas pruebas de todo tipo nos esperaban y nos preparábamos simplemente para afrontarlas tratando de organizarnos cada vez de mejor manera.

#### **3.3.4. Colectivos en conflicto: la reacción de un bando opuesto**

Un año después, en diciembre del 2018, me dirigí a un pequeño encuentro en contra del festejo de la fundación española de Quito convocado en *Facebook* por el colectivo *Kitu Milenario* en “la plazoleta de Benalcázar”. No esperábamos mucha gente por lo que no habíamos planeado algo muy elaborado, tampoco nos acompañaban grupos de artistas ese año, solo esperábamos reunirnos un momento con algunas personas del colectivo. Ese día llegué puntual y encontré que en la plaza ya estaba un grupo de personas con apariencia extraña, algunos estaban vestidos de negro con botas y llevaban una bandera blanca con rojo. Luego de un momento de espera, me pareció que eran personas de algún movimiento violento, por lo que llamé a algunas personas del colectivo para que no fuesen a la plaza y evitar así alguna posible confrontación.

El mismo día en la tarde, encontramos un video en *Facebook* en el que hablaba un historiador conocido por “hispanista” que declaraba proteger la estatua del fundador contra los actos vandálicos de grupos “pseudo indigenistas” y felicitaba a su grupo por haber estropeado el acto en contra de la fundación. Esta persona defendía también la idea de que la quiteñidad tiene que ver con lo español y que la única ciudad que ellos aceptan es la ciudad fundada por los españoles (video difundido en *Facebook*, diciembre del 2018).

El año siguiente, en diciembre del 2019, los dos grupos se encontraron en la plaza. Algunos grupos hispanistas y/o fascistas de *Facebook* habían comenzado a amenazar al colectivo por las redes antes del evento. Yo no asistí a este suceso, porque no quería entrar en confrontaciones. Sin embargo, asistieron algunas personas del grupo de *Kitu Milenario*, otros colectivos que defienden la identidad andina, así como personas de las brigadas Anti-fascistas. La policía también estuvo presente. Cabe recalcar que de parte del colectivo y de algunas personas que apoyaban ese día, la intención no era violenta, sino que había más una voluntad de defenderse entre colectivos urbanos ante los ataques del otro bando.

Más tarde, entrevisté a un amigo que asistió al evento de ese día. Me contó haber ido porque “sentía necesario manifestarse contra un montón de historia confusa que nos han inculcado a los quiteños y a los ecuatorianos sobre la conquista” y que además “ese mes de diciembre había sido posterior a las manifestaciones de octubre, donde hubo también bastante realce del discurso discriminatorio racista contra los indígenas” (Entrevista a un amigo, mayo del 2021).

El llevó unas banderas *wiphalas*, de los colores del arco iris, que recuperó del “paro” de octubre 2019 contra las medidas neoliberales. Cuando llegó con su colectivo, ya había gente de los dos grupos, sin embargo, la policía también estaba presente, lo que evitó mayores confrontaciones. Mi amigo, no es alguien violento en general, me cuenta que lo que siguió fue una total improvisación, alguien le pasó una guitarra y recuerda haber tocado “San Juanes<sup>72</sup>” durante una media hora. Por lo que terminaron “san juaneando” en forma de protesta. Zapatear en círculo con la música de San Juan o *Inti Raymi* terminó siendo de nuevo su estrategia de presencia frente al grupo opuesto y de toma de la plaza. De la misma manera supe que nuestras *mamas* espirituales y personas mayores estuvieron presentes. Ellas apoyaron con su presencia y sus palabras para encausar las energías de los jóvenes que se mostraban más vehementes.

Mi amigo también me contó que estaba una chica que llevaba un velo blanco, recuerda haberla visto en varias protestas del bando hispanista, pero no entiende bien porqué se presenta de esta manera, añade: “(...) se viste como monjita, pero no ha sido monjita...” También me cuenta que habían “(...) unos señorsitos, jovencitos, así todos zucos<sup>73</sup>, todos blanquitos, con terno no...”. Le parecía que esa era la manera de algunos de ellos para diferenciarse, de mostrar que son de otra clase, de otorgarse aires de superioridad y finalmente de dividir, todo lo contrario del pensamiento andino que para él es “integrativo” con todas las culturas, con todas las razas, pues “el mundo andino integró hasta a la colonia a sí mismo”. Luego, el grupo se dirigió hacia la plaza grande, donde me encontré con ellos, ahí también “sanjuaneamos, tocamos, bailamos” y así terminaron las manifestaciones de aquel día. En cambio, en ese momento le informaron a mi amigo que unos amigos suyos, que se dirigían al

---

<sup>72</sup> Los San Juanes son ritmos musicales de la celebración del *Inti Raymi* también conocido como San Juan, fiestas sobre puestas y sincréticas entre lo indígena y lo colonial.

<sup>73</sup> “zuco/a o zuquito/a”: palabra que se refiere a la gente que tiene un fenotipo europeo o “blanco” en la jerga quiteña.

encuentro de la plaza, se habían encontrado con unos chicos con apariencia de neo-nazis. Ellos si se hubieran enfrentado a golpes, lejos de la plaza.

En septiembre del 2020, recibimos de nuevo amenazas de grupos fascistas por las redes sociales, estaban advirtiéndole que si le pasaba algo a las estatuas de los Conquistadores, nos iban a tomar por culpables. El 12 de octubre de 2020, día declarado como del “descubrimiento de América”, algunos grupos identificados con una posición de izquierda, trataron de derribar la estatua de la Reina Isabel La Católica en Quito, no lo lograron; pero el colectivo *Kitu Milenario* no fue parte de estas acciones, demostrando así que esta lucha simbólica no es solo de nuestro colectivo, sino de sectores cada vez más grandes de la sociedad e incluso que se han venido dando recientemente en manifestaciones de otros países en los que se han derribado o intervenido estatuas de Conquistadores, como en Chile, Bolivia y Colombia. Las confrontaciones que surgen entre estos grupos muestran sus posiciones antagónicas, que repiten en cierto modo una guerra, un conflicto latente que no ha terminado en la sociedad quiteña y que tienen que ver con la Conquista española de hace cinco siglos. Por un lado, hay personas que están interesadas en valorar lo indígena y visibilizar la historia oculta de la ciudad y, por otro lado, hay personas convencidas de que solo hay una ciudad fundada por los españoles. Sin embargo, estas dos visiones opuestas nos muestran la diversidad de concepciones de algunos grupos de la ciudad. Se revela importante tratar los temas de la interculturalidad a nivel social, ya que las tensiones que esta celebración provoca cada año demuestran lo cerca que están estos conflictos de explotar de una manera violenta.

## Capítulo 4

### Reflexiones en torno a la creación del documental *Amaru Kancha*

#### 4.1. Proceso y contexto de producción de los materiales

El video documental que acompaña mi tesina resulta de un proceso de estudio y de observación participante en las actividades de varios colectivos quiteños y sobre todo del colectivo *Kitu Milenario*, desde el año 2016. Es importante aclarar que participo activamente en este último colectivo y que realizo muchos de los registros fotográficos y audiovisuales de sus actividades. Debido a esta situación tengo acceso a mucho material del colectivo, esto me ayudó bastante para la propuesta del trabajo audiovisual que acompaña mi tesis.

Al comienzo, no tenía muy clara la idea de cómo sería mi documental, así es que me concentré en filmar los encuentros y actividades del colectivo que me parecían importantes. Sin embargo, a lo largo del proceso, el caso controversial de los vestigios encontrados bajo la plaza de San Francisco se imponía cada vez más y me parecía importante trabajar alrededor de la problemática que se generaba.

Una parte del material que se encuentra en el video lo filmé yo misma, durante mis salidas de campo, a veces con la ayuda de amigas y amigos, así como de personas del colectivo (su ayuda me hacía falta sobre todo para tomar el sonido). También utilicé material de archivo que encontré en *Youtube* o que me brindaron directamente distintos colectivos: el colectivo *Kitu Milenario*, el Laboratorio de creación *Chawpi* y el colectivo Acción Creativa. En suma, el video resultante es una colaboración que retoma distintos puntos de vista y diferentes acciones colectivas.

El proceso de aprendizaje para la elaboración de un video documental fue una hazaña y un desafío constante para mí, ya que tenía poca experiencia en este campo antes de lanzarme a hacerlo, pero sabía que tenía una formación básica en diseño multimedia para esto y también tuve la suerte de contar con la ayuda de algunos/as amigos/as que se dedican al audiovisual o al sonido, como un joven cineasta que se interesó en el trabajo del colectivo y me ayudó a mejorar mi trabajo.

En general, este documental permite transmitir con imágenes muchas cuestiones que no se verían tan solo en un escrito, además se vuelve un producto que se puede compartir con

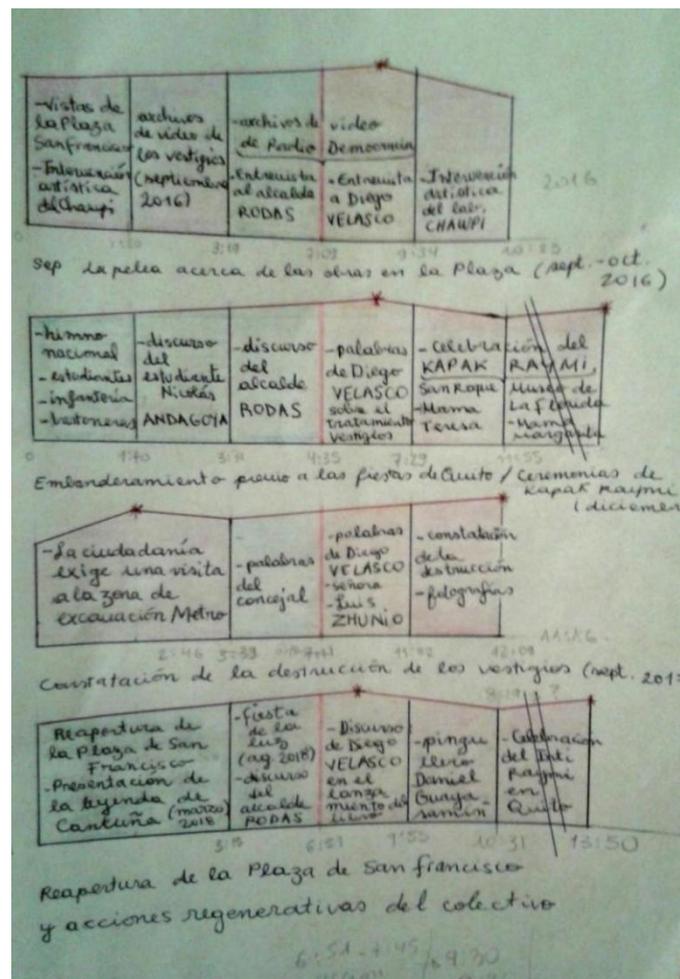
facilidad con diferentes grupos de personas. En un primer momento pienso compartirlo con personas del colectivo *Kitu Milenario* o personas cercanas a este. Esto constituirá una retribución por el intercambio realizado en distintos niveles, que también me permitirá obtener las opiniones del grupo sobre una parte de mi trabajo de tesina y que me ayudará a reflexionar sobre la representación del grupo. En un segundo momento, quizás este producto pueda difundirse de una manera más amplia, en los circuitos del colectivo u otros circuitos académicos.

#### **4.2.Propuesta de montaje**

En un primer momento pensé que sería interesante hacer un video que presente las cuatro festividades andinas de solsticios y equinoccios, los *raymikuna*, como prácticas inmateriales y reivindicativas del colectivo *Kitu Milenario* y de otros colectivos quiteños. Me interesaba buscar una manera de representar una concepción cíclica del tiempo, así como los rituales que se dan en torno a estos eventos actualmente en la ciudad de Quito. Sin embargo, después de visionar el material del que dispongo, que son muchísimas horas de filmaciones, me di cuenta de que este esquema no me permitía integrar algunos discursos de los personajes ni articular una historia que presente elementos tales como el contexto, la dinámica y los personajes, entonces seguí afinando el guion para el montaje.

Después de poner en diálogo mi material audiovisual con mi guion inicial y con la ayuda de algunos otros ejemplos de guiones de cine, reestructuré el guion. Finalmente, después de algún tiempo, decidí eliminar algunas partes que quedaban de más o que no se integraban bien con el resto, hasta llegar a mi producto final que tiene 46 minutos de duración.

Imagen 31 : Mi guion en diálogo con el material audiovisual



Fuente: borrador de la autora

Este último guion presenta cuatro partes principales en las que tomé una estructura clásica de narración. La introducción presenta el caso del develamiento de los vestigios y las luchas de interpretaciones que se dieron alrededor. Luego el desarrollo presenta actividades que se dan cada año a fines de noviembre y diciembre tanto de la oficialidad como de los colectivos. El nudo está en la destrucción de los vestigios y finalmente el desenlace contrasta los eventos del municipio que celebran la reapertura de la plaza y las acciones que, a pesar de todo, continúan generando los colectivos. También intenté definir claramente dos personajes principales que representan en suma las dos posiciones de la pelea y que también delimitan dos mundos distintos: el de la oficialidad y el de los colectivos, entre otros mundos que coexisten en la ciudad. Estos dos personajes finalmente son el ex alcalde de la ciudad Mauricio Rodas y Diego Velasco, coordinador del colectivo *Kitu Milenario*. El conflicto siempre se encuentra presente entre las dos partes a lo largo del documental y tampoco se resuelve al final...

### 1. Inicio: La disputa acerca de las obras en la plaza

La primera parte del documental presenta la plaza de San Francisco y el caso de la pelea por los vestigios encontrados en la zona de excavación del Metro. También presenta a los dos personajes principales que se encuentran en oposición. Ya para la clase de Antropología Visual, en marzo del 2017, había presentado un video sobre el caso de los vestigios. Retomé este video y estructuré así la primera parte del video documental. En esta parte utilicé archivos de video de distintos colectivos que datan de los meses de septiembre y de octubre del 2016, momentos antes o después de que el colectivo *Kitu Milenario* haya ingresado en la zona de excavación del Metro. La intervención artística del Laboratorio *Chawpi*, me permite ubicar el espacio y anunciar la problemática, ya que se ven a personas accionar en varios lugares de la plaza, además se da la primera enunciación del caso en las voces de las cantantes:

En la Plaza San Francisco se ha encontrado una *waquita*, (x2)

Donde vive la memoria de todita nuestra historia. (x2)

Luego muestro los vestigios gracias a los videos de los archivos del colectivo *Kitu Milenario*. Enseguida, presento el conflicto con la ayuda de fragmentos de entrevistas que se hicieron al alcalde Mauricio Rodas, así como a Diego Velasco en Democracia TV<sup>74</sup>.

### 2. Desarrollo: Embanderamiento previo a las fiestas de la fundación española de Quito

En esta segunda parte, presento un poco más de las actividades que siguieron de manera cronológica. A fines de noviembre, empiezan los eventos previos al festejo de la fundación española de cada año, entre los cuales se hace una ceremonia de embanderamiento con jóvenes alumnos de distintos colegios de la ciudad. Filmé y analicé este evento para este trabajo. En contraste, presento filmaciones de un encuentro para las celebraciones del *Kapak Raymi*, una de las cuatro festividades andinas de solsticios y equinoccios que se realiza alrededor del 21 de diciembre y que es impulsada por algunas personas de distintos colectivos. En esta parte también se encuentran discursos de los dos mundos, el oficial y el de los colectivos *Kitu*.

---

<sup>74</sup> Alcalde Mauricio Rodas, "Encuentran bajo la plaza de San Francisco vestigios arqueológicos", *Revista Informativa Democracia*, 22 de septiembre 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=C95vVKK0Nig>  
Arquitecto Diego Velasco, "Derecho a réplica", *Revista informativa Democracia*, 26 de septiembre 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=bM8CBtbCW0M>

### *3. Nudo: Constatación de la destrucción de los vestigios*

En la tercera parte, el conflicto toma su forma más aguda cuando las y los ciudadanos reclaman entrar con los concejales a la zona de excavación del Metro. Después de la espera, el grupo empuja la puerta para entrar. El conflicto siempre está presente, entre el mundo de la oficialidad y el mundo de los colectivos. En este caso, presento el discurso de un concejal en contraposición con los discursos de Diego Velasco y Luis Zhunio, del concejo científico *Kitu*.

### *4. Final: Reapertura de la plaza San Francisco y acciones regenerativas de los colectivos*

La plaza se reabre con un espectáculo masivo de una obra de teatro y danza sobre Cantuña organizada por el Municipio. Los eventos oficiales siguen en la plaza con la fiesta de la luz, muy promocionada por el alcalde. Por su parte, el colectivo lanza un libro de denuncia y recuerda a las personas y colectivos que han ayudado en la lucha por los vestigios.

## **4.3. Lenguaje**

En este documental busco articular imágenes del trabajo de campo realizado con el colectivo y de cierta manera transmitir mi reflexión acerca de la confrontación entre los dos mundos estudiados, el de la oficialidad y aquel de los colectivos. En este sentido este documental no busca ser un reflejo de mi tesis. En general, este documental se acerca más a un “cine observacional”, ya que filmé escenas de las actividades del colectivo o eventos en la ciudad sin intervenir en ellas, además no incluí una voz en off o mi opinión en el video. Me interesaba observar y registrar primero, para luego examinar y organizar el material con más detenimiento. Tampoco, me enfoqué en seguir exactamente un guion al comienzo, pues me interesaba trabajar con los hechos que iban sucediendo a lo largo del tiempo. El guion se fue adaptando finalmente al material filmado.

En general, me interesé en los documentales de la antropóloga Catarina Alves da Silva (2009) y en su manera de trabajar situaciones de conflicto. De esta manera fue que pensé la elaboración del guion final en relación con un conflicto y la existencia de mundos diferentes en la ciudad de Quito. Para llegar a esto, pongo en contraposición los eventos oficiales con eventos del colectivo. También pongo en confrontación los discursos del alcalde Rodas o de otras autoridades, con los discursos de Diego Velasco o de otras personas de los colectivos. Esto me permite dar una visión más global de los hechos y también presentar distintos puntos de vista. Me ha hecho reflexionar también el método del historiador del arte Aby Warburg en el *Atlas Mnemosyne* (1924) quien nos propone una forma de conocimiento visual a través de

las imágenes y sobre todo de la contraposición de imágenes opuestas, en vista de propiciar la construcción de relaciones de sentidos entre ellas.

De otra parte, también me pareció interesante el método benjaminiano que pone en relación diversas citas, según Hannah Arendt, la máxima ambición de Benjamin era “producir un trabajo que se compusiera enteramente de citas”. Por lo que también intenté llegar a construir una narrativa polifónica desde varias voces de las y los ciudadanos. En este caso serían citas audiovisuales tales como diferentes videos tomados de *Youtube*, o producidos por colectivos afines, fotografías, grabaciones sonoras.

En cuanto al sonido, también me interesó trabajar con registros musicales. En primer lugar, con el sonido del *pingullo*<sup>75</sup> y del tambor de Daniel Guayasamín, un artista polifacético, que acompañó algunas acciones colectivas y que me comentó haber aprendido las melodías y los ritmos en el lugar donde vive desde joven: la parroquia rural de Alangasí, ubicada al sureste de Quito. También registré la música de la banda de guerra que entona el himno nacional durante el acto de embanderamiento, pues esta música contiene un carácter local y contribuye a la atmósfera oficial que se crea durante estas épocas. Así también registré fragmentos de un tema musical sobre el personaje de Cantuña, en un ritmo “danzante”, típico de los andes ecuatorianos<sup>76</sup>. Resulta interesante constatar que aquel ritmo, junto con el ritmo “*Yumbo*”, son considerados “como danzas heliolátricas preincásicas” (Mullo 2009). Este tema fue compuesto por Diego Luzuriaga y fue tomado para uno de los espectáculos oficiales de la ciudad en el que se aperturaba la plaza después de culminados los trabajos para el Metro, lo que se puede considerar una muestra de la institucionalización del legado musical inmaterial de los pueblos quiteños.

Finalmente, elaboré de una cierta manera una antropología compartida siguiendo el ejemplo de Jean Rouch, ya que tengo una posición muy cercana con las personas de los colectivos y algunas partes del documental son videos filmados por otras personas y colectivos, son videos que ellos mismos me compartieron. Pienso proyectar el video documental al colectivo, en retribución por su ayuda en esta investigación.

---

<sup>75</sup> *Pingullo*: flauta andina de dos tonos

<sup>76</sup> Los ritmos Yumbo y Danzante “son considerados como danzas heliolátricas preincásicas, en compás binario compuesto (6/8). El yumbo con movimiento allegretto vivo y el danzante de movimiento más tranquilo” (Mullo, Música patrimonial del Ecuador, 2009, Fondo Editorial Ministerio de Cultura, 53).

## Conclusiones

A través de mi participación en el colectivo *Kitu Milenario* pude establecer el tema de esta tesis que se orientó cada vez más hacia el caso controversial de los vestigios hallados bajo la plaza de San Francisco, una de las plazas más antiguas e importantes de la ciudad de Quito. Esto me llevó a realizar una etnografía de algunas luchas y resistencias colectivas por el reconocimiento del pasado indígena precolonial de una ciudad andina. Desde el año 2016, realicé una observación participante del colectivo. Además, al ser parte activa del grupo, también emprendí un trabajo reflexivo y parcialmente autobiográfico. En general, este tipo de enfoque ayuda al lector a entender la parcialidad del trabajo y a contextualizarlo. De otra parte, a nivel político, este tipo de narrativa constituye “un registro de la experiencia de un encuentro político y su contexto histórico” (Okely y Callaway 2005 [1992]). Desde una perspectiva feminista, este enfoque permite romper con el modelo objetivo cientificista establecido por el género masculino en la cultura occidental-europea hegemónica. De esta manera pretendo brindar una visión objetiva desde mis conocimientos situados y encarnados (Haraway 1991).

En general, me identifico con el colectivo *Kitu Milenario* por mi búsqueda de conocimientos sobre mis raíces sociales y culturales y por mis intereses políticos, artísticos y espirituales. Sin embargo, se trata de un grupo muy diverso por lo que hay diferentes aspectos que me unen o me diferencian de las personas del colectivo en diferentes momentos. Según Kirin Narayan (2003), resulta más importante concentrarse en las identidades múltiples y cambiantes de las personas en medio de comunidades que se compenetran y en medio de relaciones de poder, también es importante la manera en la que nos situamos en relación con las personas que representamos y la calidad de las relaciones que mantenemos con ellas.

El caso de los hallazgos de vestigios arqueológicos bajo la plaza de San Francisco fue detonante en varios aspectos, pues nos marcó a muchos/as de los/as personas del colectivo y acercó a otros actores sociales, colectivos de activistas y de artistas. Este caso constituye un hito que contribuyó a fijar ciertos parámetros de identidad, acercando o diferenciando a los individuos. También vino a reforzar el cuestionamiento hacia la memoria oficial y a reconfigurar nuestras identidades (Jelin 2002).

Los objetivos generales de este estudio se orientaron en comprender los conflictos de interpretaciones que se dieron en torno a los vestigios encontrados bajo la plaza de San Francisco, entre dos grupos de ciudadanos en particular: el de las autoridades del patrimonio oficial y aquel de los colectivos que defendieron estos vestigios y que se reconocen como *Kitu* o andinos. Con estas informaciones me propuse evaluar el peso que ejerce la versión colonial de la historia en la memoria y los imaginarios de los actores sociales que participaron de este estudio. También realicé un video documental que presenta los conflictos de dos mundos o grupos opuestos que coexisten en la actual ciudad de Quito, entre una variedad enorme de otros grupos y habitantes diversos.

El trabajo con las imágenes fue importante ya que, en primer lugar, el colectivo *Kitu* milenario disponía de fotografías y videos que usaron como pruebas de los vestigios que se encontraban en la zona de excavación del Metro y también como parte de estrategias visuales de protesta; estas imágenes se convirtieron en signos o armas de las luchas de representaciones de otras identidades presentes en la ciudad (Chartier 2013). Este material audio visual fue publicado en internet y sobre todo en la red social de *Facebook*, de esta manera una parte de la población se enteró de la existencia de estos vestigios, ya que no tuvieron una amplia difusión en medios públicos ni fueron socializados. Esta situación muestra la importancia que toman cada vez más los medios de comunicación digitales en la transmisión de la información, en la producción de representaciones alternativas y en los procesos organizativos de los/as ciudadanos/as (Ardévol 2009).

En segundo lugar, utilicé algunas de estas imágenes durante las entrevistas, estas me ayudaron a entender memorias, imaginarios y representaciones de algunas personas acerca del pasado del centro histórico desde los grupos *Kitu*, así como entre algunos funcionarios de las instituciones de patrimonio de la ciudad. No encontré un consenso sobre su significado. El carácter de prueba que se puede asociar con la fotografía por su “fuerza constativa”, resulta ser complejo, pues lo que se presenta resulta de un proceso histórico, de condiciones materiales y de prácticas sociales específicas. Por esto, para entender los significados de las fotografías debemos prestar una particular atención a las prácticas sociales y también a los “sistemas discursivos” de los que hacen parte, así como sus “significados presentes” (Tagg 2005).

Estas imágenes también nos llevan a entender las luchas de representaciones existentes entre los dos grupos tomados en cuenta. Los conflictos entre fuerzas opuestas son transformados en luchas simbólicas, donde las representaciones llegan a ser las armas de estas luchas (Chartier 2013, 44). Evidencio entonces ciertas luchas de representaciones entre lo colonial y lo precolonial, en gran parte gracias a estas fotografías. Además, resalto la importancia de estas imágenes que ahora constituyen armas o signos de los colectivos utilizados en las luchas simbólicas por el pasado indígena precolonial de la ciudad de Quito. En cuanto a los símbolos de los grupos de poder, podemos decir que se encuentran en la arquitectura colonial, las estatuas y relatos coloniales. Las “producciones simbólicas” y los “sistemas simbólicos” (ciencia, arte, lengua, mitos) están en general al servicio de las clases dominantes. De esta manera las clases dominantes disponen de una serie de símbolos presentes en la vida cotidiana que refuerzan su poder simbólico sin necesidad de violencia (Bourdieu).

De otra parte, mi trabajo con las imágenes se extendió hacia la realización de un video documental que retrata el conflicto entre el colectivo *Kitu Milenario* y actores sociales afines, frente a las autoridades de la ciudad. El documental sigue una estructura clásica de narración; sin embargo, contraste dos lados opuestos, el de la oficialidad y el de los colectivos. El conflicto siempre se encuentra presente entre las dos partes a lo largo del video documental y no se resuelve al final.

Este producto audiovisual me permite finalmente compartir con otras personas y es una manera de transmitir los conocimientos que me procuró mi proceso de estudio y mi trabajo de campo. Las imágenes nos traen además informaciones que no podrían ser transmitidas a nivel escrito, en lo que se refiere, por ejemplo, a las imágenes de las estructuras encontradas bajo la plaza, que ahora ya no existen, y de las cuales solo quedan algunas fotografías y videos; o en lo que se refiere también a la manifestación de nuevas espiritualidades andinas que pueden verse en los videos de pequeños rituales y encuentros por los festejos solares de los *raymi*; o en lo que se refiere a las presencias y gestos de los actores sociales, entre otros tantos detalles. De otra parte, este producto me permite retribuir a los colectivos y actores sociales que participaron de este estudio, también me permite seguir difundiendo la información en distintos circuitos.

En general, la tesis escrita sigue una tensión existente desde los estudios teóricos en el eje Memoria/Historia, en el que se va posicionando una historia crítica y una manera de hacer

historia a través de las memorias (Benjamin 1989-2012 [1942], Kingman 2014). El caso expuesto también nos lleva a reflexionar sobre el rol del documento, en este caso los vestigios y el material audiovisual, y como contribuyen a la construcción de narrativas históricas o caso contrario a su omisión.

Este trabajo invita a considerar *la historia a contrapelo*, el otro lado de la historia de una ciudad andina, desde voces que reivindican su pasado *Kitu*, *Kitu Kara* e *Inka* y donde el presente parece traer de nuevo conflictos no resueltos relacionados con la época colonial de hace aproximadamente 500 años. Este estudio indica también la importancia del conocimiento del pasado para iluminar el presente de los grupos subalternos y el rol de los grupos hegemónicos en el ocultamiento de los grupos sometidos (Benjamin 1989-2012 [1942]).

El registro de algunas memorias o fragmentos de la historia del colectivo *Kitu* Milenario y de actores sociales afines, nos lleva a entender ciertas luchas y resistencias de un grupo de personas de la ciudad de Quito (profesores, investigadores independientes, estudiantes, artistas, ritualistas) que tratan de conciliar distintas herencias en un contexto marcado por su pasado colonial y en el que todavía opera la discriminación hacia lo “indígena”. En este sentido, las vidas y las voces individuales nos pueden llevar a entender “las sutilezas y la profundidad histórica de un proceso social y cultural determinado” (Kingman y Muratorio 2014, 114).

Las reivindicaciones de estos colectivos están relacionadas con ciertas memorias invisibilizadas de la ciudad que tienen que ver con lo indígena, lo *Kitu*, lo *Kitu Kara* y lo *Inka*. También están relacionadas con la voluntad de que se reconozcan las formas de discriminación actuales que conocemos hacia “lo indígena”. Sin embargo, como lo hace notar Kingman los indígenas son “los depositarios de la tradición urbanística y arquitectónica de la ciudad”, ellos han sido los constructores de la ciudad y sobre todo del centro histórico (Kingman y Muratorio 2014, 191), podemos añadir que esto fue así desde épocas muy anteriores a la colonia.

En la ciudad de Quito existe un patrimonio monumental colonial que llega a asumirse como el origen de la ciudad, pero que oculta otras historias, las de las poblaciones indígenas que han sido invisibilizadas durante siglos. Las obras monumentales que subsisten en el centro histórico son de tipo colonial y republicano y poco sabemos acerca de su pasado indígena

precolonial. Según algunas y algunos investigadores, ha habido un proceso permanente de destrucción, de ocultamiento y de olvido del pasado indígena precolonial del centro histórico de Quito (Espinosa Apolo 2014).

Por ello es importante, detenernos a pensar en la colonialidad y en sus efectos, cuando estudiamos a sociedades que tienen un pasado colonial. Según Balandier (1970 [1963]) obviar este hecho nos aleja de un análisis profundo de cualquier sociedad que tenga un pasado colonial. Además, el hecho de que la historia oficial y hegemónica siga en la actualidad estableciendo lo colonial como fundacional, puede entenderse como una situación de “colonialismo interno” en la que las élites políticas, económicas e intelectuales siguen contribuyendo a la dominación de los centros de poder del norte global (Rivera Cusicanqui 2010, 62-63) y donde las visiones oficiales de las administraciones siguen obedeciendo a políticas coloniales pues estos sistemas están “insertos en el corazón mismo” de las sociedades con pasados coloniales y permanecen de la misma manera a pesar de su independencia (Balandier 1970 [1963]).

Aunque podamos considerar que en general la ciudad tiene un pasado indígena precolonial, en los hechos, esta consideración resulta compleja, pues también encontramos luchas de representaciones por el pasado, y estas van configurando diferentes identidades (Chartier 2013). Finalmente, la visión colonial continúa imponiéndose sobre otras y considerándose su única verdad. Estos conflictos revelan la complejidad del dominio colonial y también algunas maneras en cómo este sigue ejerciéndose o transformándose en la actualidad.

Los discursos e interpretaciones que recogí y que tenían que ver con la apreciación de la importancia y la datación de los vestigios, me llevaron a cartografiar las polémicas y disputas de valores en torno al descubrimiento de las estructuras arqueológicas y esto a su vez, me llevó a distinguir, en un nivel más amplio, ciertas pugnas por la memoria y la historia indígena precolonial de la ciudad de Quito.

Estas disputas las podemos ver en general en los siguientes posicionamientos: las autoridades del municipio interpretaron estos vestigios como estructuras sin valor e incluso de épocas muy recientes<sup>77</sup>; esto pudo haber sido para justificar su destrucción. Mientras que, en un segundo

---

<sup>77</sup> Alcalde Mauricio Rodas, “Encuentran bajo la plaza de San Francisco vestigios arqueológicos”, *Revista Informativa Democracia*, 22 de septiembre 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=C95vVKK0Nig>

momento, aseguraron que los vestigios encontrados fueron tratados bajo estándares arqueológicos nacionales e internacionales para su puesta en valor (Oviedo 2017). Según los arqueólogos, las dataciones de Carbono 14 indican que las estructuras encontradas en la “anomalía 1” eran de la época colonial y habían sido usadas desde el siglo XVI hasta la época de la República. De su función dicen saber muy poco y en general estiman que se usó como un basurero (Vargas en el encuentro TAAS 2018; Vargas 2016, 227). De otra parte, los colectivos ciudadanos, que también cuentan con profesionales, los han interpretado como vestigios indígenas precoloniales pertenecientes a túneles *Kitu*, *Kitu Kara* e *Incas*, que estaban estrechamente relacionados con la cosmovisión andina de lugares sagrados *waka* y el inframundo *Uku Pacha*.

Durante las entrevistas, al mostrar las fotografías de los vestigios a los funcionarios de las instituciones patrimoniales, las construcciones subterráneas fueron interpretadas como pertenecientes sobre todo a la época colonial, pero también a la época republicana, más reciente. Sin embargo, de manera inesperada, algunos profesionales de estas instituciones no descartaron la posibilidad de que se tratasen de vestigios indígenas precoloniales y tampoco estaban satisfechos con el trabajo realizado por las instituciones en cuanto al tratamiento de estos vestigios, para ellos ha habido una falta de socialización y una falta de interés en conservarlos.

En contraparte, los colectivos *Kitu* han situado estos vestigios directamente en épocas de los *Kitu* o *Kitu Karas*, en su uso como refugios, cementerios o catacumbas. Además, todos señalaron la existencia de túneles o galerías presentes bajo la ciudad que conocían antes del caso de los vestigios. Cabe recalcar que el cronista de la ciudad también comentó la existencia de esos túneles y los relacionó con las catacumbas que ha visitado bajo las iglesias. Según Luis Zhunio del consejo de sabios *Kitu*, el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) ha inventariado algunos de estos túneles, sin embargo, no los ha puesto en valor ni los ha vuelto públicos. Los distintos relatos que encontré sobre aquellos túneles también constituyen objetos inmateriales importantes de la memoria colectiva de los quiteños y quiteñas.

Las personas de los grupos *Kitu* advierten que las construcciones subterráneas encontradas bajo la plaza podían haber sido sitios de entierros y que pueden haber sido saqueados en algún momento. También es importante tomar en cuenta los procesos de superposición cultural, pues es posible que las construcciones *Kitu*, hayan sido sobrepuestas por lo de factura *Kara*,

luego por lo *Inca*, lo colonial y lo republicano, hasta llegar a lo que conocemos actualmente. En este sentido, aunque las estructuras subterráneas hayan sido usadas durante la colonia, habrían sido una reutilización de los túneles *Kitu*.

Evidentemente, la visión histórica del complejo de San Francisco por parte de las personas *Kitu*, como una *waka* o un lugar sagrado, sitio de entierro o *Uku Pacha*, lugar del inframundo donde se encuentran los espíritus *aya*, contrasta fuertemente con las representaciones oficiales de este sitio, de algo reciente y sin valor o de que la zona había sido utilizada como un basural, según los/as arqueólogos/as oficiales. Finalmente, los significados y el valor que se les otorga a estos objetos varían de unos sujetos a otros. En general, el pasado indígena precolonial del Ecuador es un terreno de disputas (Benavides 2004). La arqueología desempeña un papel importante en esta disputa, ya que en algunas ocasiones contribuye con el material necesario para la producción de narrativas (Benavides 2004), en este caso limita las narrativas pues los vestigios fueron destruidos. También podemos constatar cada vez más una tensión en el eje sujeto/institución que se va acentuando a lo largo de este estudio de caso.

Cabe relacionar los datos recogidos durante las entrevistas con los estudios que se han hecho sobre los entierros encontrados bajo la iglesia de San Francisco. Algunos eran de la época colonial temprana, datados entre 1535 y 1570, y presentaban características indígenas precoloniales (Mercé y Gallegos 2011, 131-136). Lo que significa, que la iglesia había sido construida sobre un cementerio. Además, para ir más lejos, hasta la época indígena precolonial, es necesario conocer el estudio de la arqueóloga Paulina Terán, quien demostró la existencia de un cementerio incaico por haber encontrado algunas tumbas *Inca* imperial en el subsuelo de San Francisco (Terán 1989). Es inquietante entonces que las y los quiteños, en general, no tengamos el conocimiento de estos entierros y que no sepamos nada sobre el material funerario que acompañaba a estas personas de alto rango. Además, esta parte de la historia tampoco se encuentra en el Museo de San Francisco, que presenta solamente una colección de piezas relacionadas con la religión, comenzando desde la época colonial. Podemos decir que este constituye de nuevo otro ocultamiento en cuanto al pasado indígena de la ciudad.

Además de las luchas de interpretaciones y de representaciones que se dieron por los vestigios existe una fuerte contradicción en cuanto a los imaginarios históricos que tienen que ver con el pasado del complejo de San Francisco y el origen del centro histórico en general. Desde la

oficialidad, existe un imaginario que relaciona el pasado indígena precolonial de estos lugares con “un territorio vacío y natural” que se fue organizando a partir de la conquista española a través de su planificación en un “damero español”. Entre los tres funcionarios entrevistados, solo el cronista de la ciudad habló de la presencia *inca* en el centro histórico, los demás negaron la existencia de civilizaciones o edificaciones indígenas precoloniales en esta zona. En contraparte los colectivos *Kitu*, afirman que existían asentamientos *Kitu*, *Kitu Kara* e *Inca* en el centro histórico y que estos tuvieron procesos de superposición, de ocultamiento y de destrucción. Además, algunos sostienen que el asentamiento precolonial, sobre todo el *Inka*, también presentaba un planeamiento que ya ha sido estudiado por algunos investigadores (Peñaherrera Mateus 2012, Lozano 1991 y 2017, Pérez Arteta 2017, Velasco 2018, Burgos 1995[1975], 2013).

Hasta aquí podemos ver distintas concepciones sobre la ciudad. Para algunos funcionarios de las instituciones, la ciudad comenzó necesariamente con los hispanos, la idea de ciudad no se podría entonces asociar con los indígenas. Sin embargo, para las personas en defensa de los pueblos *Kitu*, la ciudad empezó con los indígenas antes de la Colonia, pues según ellos/as, las ciudades indígenas habían sido planificadas y ya tenían construcciones que todavía podemos reconocer en las bases de algunos edificios. Finalmente, para los unos, el mundo hispano o europeo trae la civilización y el desarrollo cultural. Para los otros, la guerra, el avasallamiento y la destrucción.

En general, un tema importante que surge de esta investigación concierne el reconocimiento de los pueblos *Kitu*. Las personas de los grupos *Kitu* se encuentran en constantes procesos de reivindicación cultural e identitaria que no solo tienen que ver con el caso de los vestigios de la plaza de San Francisco, si no con otros sitios arqueológicos o territorios que también han defendido o siguen defendiendo en la actualidad. Muchas veces tienen que ir en contra de tendencias oficiales que niegan la existencia de los pueblos *Kitu* y *Kitu Kara*. Finalmente, esta situación me llevó a restituir investigaciones sobre el Quito precolonial y también a ubicar disputas en la academia ecuatoriana sobre la historia de los pueblos *Kitu* y *Kitu Kara* que tienen larga data (Costales 1990).

Algunas autoridades políticas o académicas niegan entonces la existencia de los pueblos *Kitu*, *Kitu Kara* e *Inca*, sus culturas y sus asentamientos en el Quito precolonial. Sin embargo, existe toda una literatura científica, evidencias arqueológicas, archivos y crónicas que

demuestran la existencia de asentamientos *Inca*, *Kitu Kara* y *Kitu* en el actual centro histórico de la ciudad de Quito (Peñaherrera Mateus 2012, Lozano 1991 y 2017, Pérez Arteta 2017, Espinosa Apolo 2002-2003, Burgos 1995[1975], 2013, Costales y Peñaherrera 1992, Velasco 2018, Terán 1989). Lo inquietante de todo esto, es que se tome muy poco en cuenta estos estudios desde la oficialidad. Además, los testimonios recogidos, tanto de los funcionarios como de las personas de los colectivos, revelan lo inquietante que resulta el manejo de los legados históricos y culturales en el Ecuador. También provocan muchas dudas en cuanto a los proyectos que se deciden financiar y lo que se decide mostrar públicamente en la ciudad. Cabe recalcar el papel de los medios de comunicación masiva en la implementación de una doctrina del hispanismo, pues algunos relatos y conmemoraciones de carácter hispanista han sido exitosamente difundidos e implantados en la sociedad, como es el caso de la versión modificada de “*La leyenda de Cantuña*”, así como la celebración de las fiestas de la fundación española de Quito (Espinosa Apolo 2014, Artieda 2015, 22). En este sentido, podemos decir que los medios contribuyeron a una invención de la tradición (Hobsbawm 1983). En contraparte, el caso de los vestigios no fue ampliamente difundido por los medios de comunicación oficiales.

En general, través de los casos que hemos visto, el colectivo *Kitu Milenario* y algunos actores sociales afines parecen reaccionar en respuesta a situaciones derivadas de abusos de la memoria por parte del poder (Ricoeur 2003). Estos abusos se dan a nivel institucional en relación con lo que se enseña sobre el pasado de la ciudad en algunas instituciones educativas, en relación con las políticas patrimoniales que tienden a dar una visión monumental y colonial del centro histórico y sobre todo que muestran contradicciones y ocultamientos. Estos abusos también se dan a través de la conmemoración de una fundación española en una ciudad andina de orígenes más antiguos. Según Ricoeur, las fundaciones siempre son actos violentos y es a partir de estos actos que se almacenan heridas simbólicas de los pueblos. Además, cuando la memoria llega a ser manipulada o instrumentalizada por el poder, la identidad puede estar herida y una de las causas de la fragilidad de la identidad es justamente la violencia de las fundaciones. En este sentido, sería importante pensar en qué tipos de reparaciones se puede ofrecer a estas heridas colectivas.

De otra parte, en cuanto a los discursos que se dieron durante diferentes conmemoraciones de la fundación española, algunos abordan la interculturalidad de la ciudad, sin embargo, estos mismos eventos siguen siendo actos de dominación simbólica, pues realzan el simbolismo de

la colonia y finalmente hacen ver el poder y suscitan obediencia sin necesidad de violencia (Chartier 2013, Bourdieu 2000). Además, en estos discursos, se sigue poniendo énfasis en nociones de progreso y de modernidad. Aquí, tenemos ejemplos claros de un multiculturalismo constitucional, donde la interculturalidad termina siendo funcional al sistema (Walsh). De otra parte, el concepto de mestizaje viene a solucionar los conflictos que se dan entre dos mundos diferentes: el indígena y el español. Sin embargo, la ideología del mestizaje ha servido para homogenizar, aplanar diferencias y desigualdades. Esta ideología está relacionada con lo que Quijano llama la “colonialidad del poder” relacionada con una jerarquía racializada entre blancos (europeos), mestizos, “indios”, “negros” (Quijano 2000).

Analizando todas estas situaciones me parece que existe en general la necesidad de una educación intercultural genuina que las personas de los colectivos parecen buscar. Las acciones del colectivo *Kitu Milenario* y actores sociales afines van encaminadas hacia la construcción de una interculturalidad crítica y decolonial (aunque ellos/as mismos/as no se califiquen de esta manera), desde la misma gente que dirige sus acciones y que se organiza según sus afinidades. Según Walsh, la interculturalidad crítica se entiende como “proceso, proyecto y estrategia que intenta construir relaciones -de saber, ser, poder y de la vida misma- radicalmente distintas”, “que apunta a la transformación estructural y sociohistórica y que construye entre todos, desde la gente, una sociedad radicalmente distinta (Walsh 2012, 78-79).

Resulta importante reconocer que coexisten distintas culturas y grupos dentro de la ciudad de Quito y también tratar los temas de la interculturalidad, ya que el peso colonial y las nociones de una quiteñidad relacionada con lo hispano, todavía se sienten fuertemente. Advierto también que existen confrontaciones entre los diversos grupos, pues algunos defienden su hispanidad con vehemencia frente a estos nuevos grupos urbanos que defienden su legado indígena. Entonces se revela importante tratar los temas de la interculturalidad a nivel general, ya que las tensiones que esto ocasiona muestran qué tan cerca están estos problemas de explotar de manera violenta en la sociedad quiteña.

También es importante ubicar estas situaciones en contextos de violencia y de guerra de las ciudades latinoamericanas. Rita Segato advierte que los Estados actuales en general mantienen pactos con el capital, y su papel principal termina siendo el de proteger la propiedad mediante una violencia legítima en pro de la seguridad pública. En nuestro

continente se desarrollan nuevas formas de guerras de tipo no convencional en las que participan efectivos y corporaciones armadas estatales y para estatales, esto agudiza la violencia y la destrucción (Segato 2014).

Finalmente, la valoración de la historia de los pueblos y culturas discriminados por un régimen colonial que ha subsistido transformándose a lo largo de los siglos, llega a devenir vital en esta ciudad andina. Esta es una problemática importante en un contexto multicultural como el nuestro que tiende a la homogenización vía las políticas y concepciones monumentales y conservadoras de la historia. Una posición crítica puede aportar en el debate y reposicionar a estos pueblos cuya historia ha sido invisibilizada. El desprecio hacia “lo indígena” y así, la imposibilidad de la perspectiva de una arquitectura nativa superpuesta por lo europeo es el resultado de una situación colonial que se perpetúa hasta en la actualidad.

Aunque el colectivo *Kitu* milenario y las personas que lo acompañaron hayan sufrido algunas derrotas en sus luchas por la valoración de algunas culturas y sitios antiguos, también podemos ver varias acciones de resistencia y cómo estos sucesos han reforzado al colectivo y a la red de solidaridad urbana, pues se han unido nuevos integrantes y han apoyado algunos colectivos. El colectivo sigue transformándose y realizando acciones como charlas, conferencias, obras artísticas, celebraciones del calendario solar, o *raymis* y ahora publicaciones de libros. Encontramos de todas formas en estas acciones una fuerza de solidaridad, de resistencia y de renovación que permiten a las personas continuar con sus diferentes misiones.

## Lista de referencias

- Alcaldía del Distrito Metropolitano de Quito, Instituto Metropolitano de Patrimonio, Empresa Pública Metropolitana Metro de Quito, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. 2018. Informe anual a UNESCO sobre el estado de conservación de Quito como sitio inscrito en la lista de Patrimonio mundial. Quito.
- Anderson, Benedict. 2000. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Apra, Gustavo. 2012. “Documental, historia y memoria: un estado de la cuestión”. En *Filmar la memoria. Los documentales audiovisuales y la re-construcción del pasado*. 19-85. Buenos Aires: Universidad Nacional General Sarmiento.
- Ardévol, Elisenda. 2009. “Antropología de los medios de comunicación social”. *Revista Valenciana d'Etnologia*, N° 4.
- Bachelard, Gaston. 1950. *La dialectique de la durée*, Paris: PUF
- Balandier, Georges. 1970 [1963]. “El concepto de situación colonial”. *Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca*, n°22. Guatemala: Ministerio de Educación
- Barthes, Roland. 1990. *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós.
- Benavides, O. Hugo. 1968. *Historias ecuatorianas y encrucijadas de poder*. Quito: Gobierno Autónomo Descentralizado de la Provincia de Pichincha y Universidad de Texas.
- Benjamin, Walter. 1989-2012. [1942] “Sobre el concepto de Historia”. En *Walter Benjamin, Obras*, Libro 1, vol. 2, 303-318. Akal.
- \_\_\_\_\_. 2005 [1927]. *El libro de los pasajes*, 459-490. Akal.
- Bergson, Henri. 2006 [1896]. “Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu”. En *Materia y memoria*, 33-89. Buenos Aires: Cactus.
- Bourdieu, Pierre. 2000. “Sobre el poder simbólico”. En *Intelectuales, política y poder*, traducido por Alicia Gutiérrez, 65-73. Buenos Aires: UBA/ Eudeba.
- Buck-Morss, Susan. 1995 [1989]. *Dialéctica de la mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: Visor. Dis.
- Burgos Guevara, Hugo. 1995 [1975]. *El guamán, el puma y el amaru. Formación estructural del gobierno indígena en Ecuador*. Quito: Biblioteca Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. 2013. “Los cuatro cerros sagrados de Quito Inca. Apuntaciones histórico-etnológicas”. Discurso de incorporación como Miembro de Número de la Academia Nacional de Historia, Quito, julio de 2013.

- Burke, Peter. 2005. *Visto y no visto. El uso de las imágenes como documento histórico*. Buenos Aires: Editorial Libre.
- Cadena Enríquez, Diana. 2015. “Análisis de riesgos urbanos con relación a los elementos esenciales, políticas públicas y percepción de la población del Centro Histórico de Quito”. Disertación de grado previo a la obtención del título de Ingeniería en Ciencias Geográficas y Planificación territorial, Pontificia Universidad Católica del Ecuador PUCE, Quito-Ecuador.
- Candau, Joël. 2006. *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Carrión, Fernando y Manuel Dammert. 2013. “Centro histórico de Quito: ¿Patrimonio de la humanidad o del mercado?”. En *ReVivir el centro histórico: Barcelona, La Habana, Ciudad de México y Quito*, editado por Mirela Fiori, 180-214. Barcelona: Fiori.
- Chartier, Roger. 2013. “El sentido de la representación”, *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, N.42, 39-51.
- Ciarcia, Gaetano. 2010. “De qui l’immatériel est-il le patrimoine ?”, *Civilisations*, <http://journals.openedition.org/civilisations/2251>
- Cieza de León, Pedro de. 1984 [1540-1550]. *La Crónica del Perú*. Primera y segunda parte. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Academia Nacional de la Historia.
- Costa, Catarina Alves da. 2009. “Como incorporar a ambiguidade? Representação e tradução cultural na prática da realização do filme etnográfico”. En *Imagem-Conhecimento: Antropologia, Cinema e Outros Diálogos*, Barbosa, Cunha e Hikiji (orgs.), 127-143. São Paulo: Papirus Editora.
- Costales, Alfredo, y Piedad Peñaherrera de Costales. 1982. *Los señores naturales de la tierra*. Quito: Xerox.
- \_\_\_\_\_. 1992. *El reino de Quito*. Quito: Ediciones Abya Yala
- Curatola Petrocchi, Marco. 2016. “La voz de la huaca. Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo aural de la religión andina antigua”. En *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*, 259 - 316. Lima- Jerusalén: PUCP - Hebrew University of Jerusalem.
- Delgado, Florencio y Vásquez, Josefina. 2015. “Informe del Estudio de Prospección Arqueológica mediante la Técnica Geofísica en la Plaza de San Francisco y la Calle Cuenca, zona de construcción del Metro de Quito. Quito-Ecuador”. <https://metrodequito.gob.ec>

- Didi-Huberman, Georges. 2002. *L'image survivante : histoire de l'art et temps des phantomes selon Aby Warburg*, Paris : Gallimard.
- Espinosa Apolo, Manuel. 2014. "La ciudad invisible y revelada. Reflexiones y notas sobre la ciudad Inca de Quito". Discurso de incorporación a la academia nacional de historia ecuatoriana.
- \_\_\_\_\_. 2014. *Incas, indios y chagras. Excluidos y exclusiones en el discurso hegemónico sobre Quito*. Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio.
- \_\_\_\_\_. 2012. *El cholerío y la gente decente. Estrategias de blanqueamiento y mestizaje en Quito, primera mitad del siglo XX*. Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio.
- \_\_\_\_\_, comp. 2002-2003. *La ciudad Inca de Quito*. Quito: Trama Social.
- Feld, Claudia y Jessica Sities Mor. 2009. "Imagen y memoria: apuntes para una exploración". En *El pasado que miramos. Memoria e imagen ante el pasado reciente*. 25-42. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, Michel. 1992 [1970]. El orden del discurso. Traducción de Alberto González Troyano. Tusquets Editores, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_. 1980. "Nietzsche, la Genealogía y la Historia". en *Microfísica del Poder*. 7-29. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- García Canclini, Néstor. 1997. *Imaginario urbanos*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Gómez, Ricardo. 2008. "Indígenas urbanos en Quito: el proceso de etnogénesis del pueblo *Kitu kara*". En *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, compilado por Fernando García, Quito: FLACSO.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. 1615. *Nueva Corónica y buen Gobierno*.  
<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/379/es/text/?open=idm45821230525616>
- Guerrero Arias, Patricio. 2010. *Corazonar, una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*. Quito: Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana.
- Halbwachs, Maurice. 2011. "From The Collective Memory". En *The Collective Memory Reader*, editado por Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky, y Daniel Levy, 139-149. Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Memoria colectiva y memoria histórica", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n. 69, 209-219.

- Haraway, Donna. 1995. "Conocimientos situados. La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial". En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Henley, Paul. 2009. "Shared Anthropology". En *The Adventure of the Real: Jean Rouch and the craft of Ethnographic Cinema*. The University of Chicago Press.
- Heinich, Nathalie. 2014. "La fábrica del patrimonio. Apertura y extensión del corpus patrimonial: del gran monumento al objeto cotidiano". *Apuntes: Revista de estudios sobre patrimonio cultural* 27 (2), 8-25, trad. Diana Carolina Ruiz y Andrés Ávila Gómez. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.  
<http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.apc27-2.fpae>
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger. 1983. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica
- Inca Garcilaso de la Vega. 1985 [1609]. *Comentarios Reales*, Vol. 1. segunda ed., 104, Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Jara Chávez, Holguer, Alfonso Ortiz Crespo, y Alfredo Santillán Cornejo. 2012. *Kitu. Territorio solar en la mitad del tiempo*. Quito: Gobierno de la Provincia de Pichincha.
- Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*, Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI.
- Kingman Garcés, Eduardo, comp. 1992. *Ciudades de los Andes: Visión Histórica y contemporánea*. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD.
- Kingman Garcés, Eduardo y Blanca Muratorio. 2014. *Los trajines callejeros: memoria y vida cotidiana. Quito, siglos XIX-XX*. Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio, Fundación Museos de la Ciudad.
- Landa Vásquez, Ladislao. 1998. "El Inkarrí en Pacapauza". *Revista de Antropología*, 6: 185-198.
- Lozano Castro, Alfredo. 1991. *Quito, Ciudad milenaria: Forma y símbolo*. Quito: Abya Yala y Centro de investigaciones CIUDAD.
- \_\_\_\_\_. 2017. *Quito-Quitu, el oculto legado ancestral. Imágen simbólica del centro ecuatorial y simbólica del habitat andino*. Quito
- López, Johanna. 2018. "La plaza de San Francisco y el nuevo Metro de Quito. Intervención y preservación del nuevo patrimonio arqueológico encontrado". Tesis de Maestría en Conservación, Restauración e Intervención del Patrimonio Arquitectónico y Urbano. Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Nacional de la Plata, Argentina.

- Mercé, José y José Gallegos. 2011. *San Francisco, una historia para el futuro*. Quito: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural - INPC, Escuela Taller San Andrés, Programa de preservación del Patrimonio para el Desarrollo- AECID, <https://issuu.com/inpc/docs/snfcolibrofinal>
- Milla Euribe, Zadir. 2008. *Introducción a la semiótica del diseño andino precolombino*. Asociación de Investigación y Comunicación Cultural Amaru Wayra.
- Municipio del distrito metropolitano de Quito, Dirección Metropolitana de Territorio y Vivienda, Junta de Andalucía. 2003. "Centro Histórico de Quito, Plan especial". Quito.
- Narayan, Kirin. 1993. "How native is a "native" anthropologist?". *American Anthropologist*, New Series, Vol. 95, No. 3, 671-686.
- Nietzsche, Frederick. 2008 [1874]. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia para la vida (II Intempestiva)*. 323-403, Madrid: Gredos.
- Okely, Judith y Helen Callaway, ed. 1992. *Anthropology and autobiography*. London and New York: Routledge: Taylor and Francis group.
- Oviedo, Lenin. 2017. "Etnografía y mediaciones comunicacionales entre el diario El Comercio y el colectivo Kitu Milenario en el caso de los vestigios precolombinos hallados en San Francisco, de febrero del 2016 a septiembre del 2017". Tesis de licenciatura, Facultad de Comunicación Social de la Universidad Central del Ecuador (UCE).
- Pérez Arteta, Juan Fernando. 2017. *Quito en el tiempo. Quito mítico. Quito Cara. Quito Inca. Quito Hispano. Quito Republicano*. Quito: Trama Ediciones.
- Prats, Llorenç. 1997. *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Lander, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ricoeur, Paul. 2003. *Historia, Memoria y Olvido*. 81-173. Madrid: Editorial Trotta.
- \_\_\_\_\_. 2009. "La realidad del pasado histórico". En *Tiempo y narración. El tiempo narrado*, 837-863, México: Siglo XXI.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2015. *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Ch'ixinakax Utiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Retazos - Tinta Limón.
- Rodríguez, Germán y Alberto Taxo. 1997. *Visión Cósmica de los Andes*. Quito: Abya Yala.

- Salomon, Frank. 1980. *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*. Colección Pendoneros. Otavalo, Ecuador: Instituto Otavaleño de Antropología (IOA).
- Spradley, J. 1972. *The Cultural Experience: Ethnography in complex society*. Chicago: Science Research Associates.
- Serrano, Araceli. 2016. “Narrar con imágenes: entrevistas fotográficas en un estudio comparado de “resiliencia” social y resistencia ante la crisis”. *EMPIRIA, Revista de Metodología de Ciencias Sociales*. N.o 35, 71-104.
- Tagg, John. 2005. *El peso de la representación*. 7-48. Barcelona: Gustavo Gili.
- Taussig, Michael. 1993. *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México D.F.
- Todorov, Tzvetan. 1998 [1982]. *La conquista de América, la cuestión del otro*. México D.F: Siglo XXI ed.
- Tuhiwai, Linda. 2016 [1999]. *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Santiago: LOM.
- Tuaza, Luis Alberto. 2017. “La fiesta del *Inti Raymi* en la construcción del Estado plurinacional en el Ecuador”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 33, <http://journals.openedition.org/alhim/5703>
- UNESCO, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. 2010. “Textos fundamentales de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003”, Oxford, Reino Unido: Base Line Arts Ltd. [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000189761\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000189761_spa)
- Vargas, Marco. 2016. “Proyecto. Rescate arqueológico de la estación del metro San Francisco, Provincia de Pichincha, Ecuador. Informe final”. Quito: Ilustre Municipio de Quito.
- Velasco, Diego, coord., y colectivo *Kitu* Milenario. 2019. *Cosmovisión andina ecuatorial 1*. Quito: Kinti Editores.
- \_\_\_\_\_.2018. *Paisajes culturales*. Quito: Kinti Editores.
- \_\_\_\_\_.2018. *Centros ceremoniales*. Quito: Kinti Editores.
- Velasco, Diego, Lenin Oviedo y Alexandra Velasco. 2018.” The Destruction of the Tangible and Intangible Heritage in Quito’s Historic Center by Metro Quito”. *World Heritage Watch Report 2018*. 112-118. Berlín-Alemania.
- Velasco, Juan de. 1977-1979 [1789]. *Historia del reino de Quito en la América meridional*. Tomo II y Parte II, Historia Antigua. Quito: Casa de la cultura ecuatoriana.

- Villena Fiengo, Sergio. 2004. "Walter Benjamin o la historia a contrapelo". *Punto Cero*, 09 (09), 33-37. [http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1815-02762004000200006&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1815-02762004000200006&lng=es&tlng=es)
- Walsh, Catherine. 2012. "Interculturalidad crítica y educación intercultural". En *Interculturalidad crítica y [de]colonialidad: ensayos desde Abya-Yala*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Webster, Susan. 2012. "La desconocida historia de la construcción de la iglesia de San Francisco en Quito". *Procesos, Revista ecuatoriana de historia*, Quito.