



PROYECTO DE REVALORIZACIÓN CULTURAL

**MODULOS PARA LA FORMACIÓN Y CAPACITACION
DE PROMOTORES Y PROMOTORAS CULTURALES**

**Galo Ramón Valarezo
Víctor Hugo Torres
COMUNIDEC
Quito, noviembre 2005**

CONTENIDOS:

I. PATRIMONIO CULTURAL E IDENTIDAD LOCAL

II. HITOS E INTERVENCIONES CULTURALES

III. EL NOROCCIDENTE DE PICHINCHA: historia e identidad

IV. GUIA PARA LA REVITALIZACIÓN CULTURAL:

diagnóstico y plan cultural

V. GUIA PARA ESCRIBIR HISTORIAS LOCALES

I. IDENTIDAD LOCAL Y PATRIMONIO CULTURAL

El patrimonio cultural popular es social y dinámico. Es social porque combina acciones personales conscientes sobre la realidad que se expresan en bienes patrimoniales tangibles, junto con acciones impersonales e inconscientes de legitimación colectiva que crean bienes patrimoniales intangibles, en un permanente movimiento simbólico, esto es la capacidad para representar en signos una identidad que conecta ideas, valores e intereses.

El patrimonio cultural popular es dinámico, porque los bienes tangibles e intangibles están influenciados por las circunstancias históricas y los cambios sociales que afectan las percepciones y hábitos de la gente, expresándose en una amplia gama de elementos contruidos, naturales y espirituales heredados y recreados constantemente para uso cotidiano de las personas. El patrimonio cultural cumple la función de reproducir e integrar las diversas formas de convivencia social, actuando como el dispositivo que conecta el pasado, el presente y el futuro de los habitantes de un lugar.

En los hechos, el patrimonio popular local está integrado por los diversos bienes tangibles e intangibles que permanecen con el paso del tiempo, sea porque las personas las usan, o porque están reconocidos como elementos emblemáticos que reflejan la identidad cultural del lugar.

Al igual que toda herencia social, el patrimonio cultural local es una materialización del pasado, pues el legado de bienes tangibles e intangibles contribuye a mantener activa la memoria colectiva, al tiempo que ratifica la importancia de las identidades compartidas para la convivencia local. De ahí que revitalizar el patrimonio cultural forma parte del desarrollo local, sin limitarse solo al cuidado de los bienes del pasado o las costumbres y tradiciones, sino ampliándose a incorporar las acciones actuales de las personas y grupos sociales que con fines utilitarios o de mercado, expresan la identidad colectiva de los habitantes de un lugar, es decir, la revitalización incluye los bienes del pasado y las actuales expresiones culturales de los habitantes de la localidad.

Pero, ¿cuáles bienes del patrimonio cultural deben revitalizarse? Hay que combinar una cuidadosa identificación de bienes tangibles e intangibles, junto con señalar los usos más demandados y socialmente beneficiosos, considerando el costo económico de la revitalización cultural. La literatura especializada señala que hay cuatro criterios generales de selección de bienes culturales y son:

- i) Su utilidad para la ciencia guardándoles para fines de estudio y conocimiento.
- ii) El uso social actual por el que se revierten en beneficio colectivo, sea como instrumento educativo, atracción cultural, o factor de desarrollo sustentable de una localidad.
- iii) La reserva cultural por la que se custodia una fracción del patrimonio para guardar sus beneficios al futuro.
- iv) El consumo individual por el que se seleccionan bienes de calidad para fines comerciales y turísticos, en función del mercado y la demanda.

Estos criterios de selección no son suficientes, pues requieren matizarse por la atribución de valores de referencia, lo que significa que los bienes patrimoniales que se quieren revitalizar valen por sus cualidades y por su utilidad, identificándose al menos tres grandes grupos de valores: uso, forma y símbolo. **Uso** quiere decir que el bien patrimonial satisface alguna necesidad individual o colectiva, de tipo tangible cuando sus cualidades y materialidad se utilizan para provecho inmediato, o de tipo intangible cuando permite incrementar el conocimiento histórico y técnico sobre las sociedades pasadas y presentes.

Forma es la atracción de los sentidos y el placer estético que provoca el bien patrimonial, la emoción que despierta en función de ciertos atributos como su rareza, preciosidad y exotismo. **Simbólico** es cuando el bien representa un evento cultural del pasado, que sirve para la transmisión de ideas o como mecanismo de comunicación entre mundos distintos, pues une el pasado del cual proviene con nuevos significados que el tiempo y el imaginario de cada generación otorgan.

Como se advertirá, los criterios de selección y los valores de referencia no son excluyentes sino que pueden combinarse, con lo que los bienes patrimoniales pueden escogerse incluyendo los distintos tipos de valores en busca de que se complementen e integren. El resultado de la revitalización cultural es la **activación patrimonial** de la localidad, que es la ampliación del repertorio de bienes patrimoniales tangibles e intangibles en respuesta a la demanda y el consumo de la localidad.

La activación patrimonial se conecta con el desarrollo local al transformar los bienes culturales tangibles e intangibles en recursos turísticos, artesanales, recreativos, festivos, cívicos, educativos y religiosos de uso cotidiano según las necesidades de la población. Asimismo, la rentabilidad económica de la revitalización cultural incluye un nuevo valor de referencia que son los bienes del patrimonio cultural como recurso comercial, destinados a satisfacer las demandas del turismo nacional e internacional, relacionándose la identidad cultural con los intereses económicos y comerciales.

La activación patrimonial es de carácter integradora, porque implica una gestión cultural incluyente de todas las tradiciones y prácticas emblemáticas de los diferentes grupos sociales de la localidad, considerando la geografía de la zona, las diferentes poblaciones que comparten ciertas características propias como identidad, vestimenta, manejo del territorio y una variada riqueza culinaria, musical y festiva. Esta diversidad cultural permite distinguir una suerte de puntos de encuentro entre los diferentes grupos humanos de diferente origen, que comparten nuevas formas de producción y vida, al mismo tiempo que combinan prácticas heredadas con nuevas energías culturales las que se expresan en nuevas ritualidades y celebraciones cívicas, creando otros referentes simbólicos y espaciales en los que se recrean los hitos culturales emblemáticos, así como las tradiciones locales festivas, culinarias, religiosas y musicales.

Así, en la revitalización cultural y la consecuente activación patrimonial influyen factores como la geografía, el manejo de los recursos naturales, el carácter cívico administrativo de la localidad, el peso de la población foránea, las tradiciones y prácticas de la diversidad de asentamientos humanos que configuran, en conjunto, el marco espacial del patrimonio cultural local en el que se enriquece el patrimonio popular con los

encuentros de las culturas foráneas y nativas, con la combinación de influencias locales y externas.

En suma, la revitalización del patrimonio cultural tiene las siguientes cuatro implicaciones operativas: uno, debe expresar la complementaridad entre los actos individuales de producción de bienes tangibles con las dinámicas colectivas de legitimación de estos bienes en patrimonio cultural; dos, requiere integrar las identidades singulares de los grupos sociales en memorias colectivas de convivencia local, desde una perspectiva de interculturalidad; tres, no debe descuidar la valoración de las mujeres artesanas y su rol dinámico en la activación patrimonial, visualizando su papel de agente activo en la revitalización cultural y en la activación patrimonial; y cuatro, supone asegurar la construcción de una nueva identidad local nutrida con los aportes de la diversidad cultural de los grupos sociales preexistentes.

II. HITOS E INTERVENCIONES CULTURALES

En la revitalización cultural los ámbitos posibles de intervención son muchísimos, son extensos y variados, por lo que operativamente se requiere identificar los principales hitos emblemáticos del patrimonio cultural local. Los hitos son los eventos, momentos y saberes que condensan el mayor número de bienes tangibles e intangibles, así como contienen las mejores tradiciones y acciones locales; los hitos funcionan como reservas de sabiduría, objetos y prácticas colectivas que exponen de manera directa la diversidad cultural de la localidad.

Resulta clave reconocer los principales hitos culturales que representan enormes campos de bienes patrimoniales, porque sirven de entrada para las intervenciones de revitalización y activación patrimonial dirigidas a fortalecer la identidad colectiva en la localidad. Cada hito puede contener una gama de objetos, artesanías, tradiciones musicales, festivas, rituales, cívicas, religiosas y culinarias puesto que cada uno es tan antiguo como las propias culturas que las practican, los que se han enriquecido por las mismas influencias locales y foráneas a lo largo del trayecto histórico de formación de la localidad.

Cada hito cultural podría analizarse e intervenir de manera independiente, justificando su propia especialidad, pero resulta más conveniente para fines del fortalecimiento de la identidad colectiva mostrar las relaciones, integración y complemento entre los hitos en la vida de los pueblos, en sus variadas prácticas culturales y en los numerosos bienes patrimoniales.

Juntando los hitos culturales claves, se logra una perspectiva intercultural de la activación patrimonial, que tiene como eje la experiencia vital de la población. Asimismo, la activación patrimonial a través de la intervención en los hitos culturales, se vuelve energía cultural, porque cada uno de estos ámbitos patrimoniales aporta con porciones simbólicas, rituales y utilitarias necesarias para mantener los modos de vida locales y regionales, así como para amalgamar y fortalecer la identidad colectiva. Seguidamente, a manera de ejemplo, se presenta un breve esbozo de algunos hitos culturales susceptibles de intervenciones de revitalización cultural.

El **calendario festivo** es una variada sucesión de momentos y festejos populares de distinto tipo y magnitud, que se realizan a lo largo del año calendario. La combinación de distintos elementos religiosos y paganos, las influencias culturales externas y nativas, así como los acontecimientos cívicos y administrativos dan lugar a una múltiple expresión festiva por la que periódicamente se reproduce la identidad compartida y la memoria colectiva.

El padre Rueda, pionero en los estudios de la fiesta campesina, acertadamente señala que la fiesta es una condensación espacial y temporal por la que los factores de la vida adquieren notoriedad y significación, pues la fiesta es la concreción del símbolo en acción adquiriendo un significado anunciador, la fiesta es prometedora de algo mejor porque es jubilosa, se celebra la muerte como se festeja la vida. Lo interesante de la fiesta popular es que su simbología tiene un carácter plural, pues los ritos grupales no significan que todos los que participan compartan las misma fe o creencias, pero sí la

necesidad de identidad y unidad que el signo provee, por lo que la simbología festiva actúa como un mecanismo unificador de la pluralidad cultural.

En el calendario festivo conviven las distintas influencias culturales, pues el amplio mundo del mestizaje cultural de la localidad no anula a las identidades singulares, pues las fiestas son el ámbito de mayor expresividad en la que se despliega la interculturalidad de los grupos sociales, cada uno con toda su riqueza estética, sus variados orígenes, cosmovisiones en sincretismo cultural, con su capacidad de asimilación de lo diverso donde confluyen expresiones musicales, gastronómicas, artesanales, indumentarias y dancísticas.

Las fiestas populares son entre otras cosas el mundo de las máscaras, los disfraces y las representaciones simbólicas, con las que se refuerzan constantemente el sentido de pertenencia al territorio, en el que destacan algunas figuras claves como los priostes que aumentan el prestigio personal, redistribuye recursos durante la festividad, al tiempo que refuerzan los lazos de autoridad. Pero la fiesta al mismo tiempo que es festejo, es también celebración, tiene un sentido ceremonial y ritual en el que la vida cotidiana adquiere expresión ritual, es el traslado del mundo cotidiano al mundo de la imaginación, pues una experiencia festiva no es completa si no se da la sustitución de lo real por lo imaginario, para entrar en el mundo de lo fantástico.

Es una tarea interesante rastrear las influencias en las festividades locales. Se pueden identificar tres grandes fuentes de las que fluyen las festividades anuales: la más antigua es la festividad ancestral ligada a los ciclos agrícolas de los pueblos rurales, con expresiones de un simbolismo pagano y ritual; una segunda fuente es el calendario religioso católico del que se han apropiado los habitantes de la localidad, en el que paganismo y religiosidad conviven en sincretismo cultural; la tercera fuente son las festividades de carácter cívico como las fundaciones de ciudades, declaraciones cantonales y parroquiales que han levantado una extensa festividad territorial que recorre la geografía local.

La **gastronomía popular** entendida como el acumulado de prácticas, utensilios y saberes de la culinaria tradicional, que reproduce tradiciones, hábitos alimentarios y formas de manejo de los recursos naturales con fines nutricionales. La culinaria tradicional tiene raíces ancestrales en la agricultura, la que es influenciada por corrientes culturales externas que aportan infinidad de nuevos productos, prácticas y aparatos culinarios que crean una cocina criolla local enriquecida y en expansión que se apropia de nuevos elementos y sabores, con lo que gentes y recetas circulan creativamente por las localidades acrecentando la cocina tradicional, así los platos no sólo cambiaban de ingredientes sino de nombres.

En las localidades la cocina ancestral tiende a innovarse para no desaparecer, por lo que la culinaria tradicional tiene su propio mapa gastronómico que combina la cocina festiva y ritual con la cocina cotidiana de amplia difusión, en la que convergen tradiciones ancestrales y adaptaciones vernáculas que recrean nuevas gastronomías en torno a los productos locales, que se incrementan con las demandas del turismo y el comercio.

La **música popular** en las localidades, debido a las múltiples influencias de los grupos sociales, deviene rica en ritmos, melodías, canciones, bailes y danzas, así como en

instrumentos musicales, cuyos antecedentes se remontan a prácticas anteriores propias de los lugares de origen de los diversos grupos sociales. El patrimonio musical por su multiplicidad de ritmos y melodías contiene elementos de las diversas identidades culturales de los habitantes de una localidad, especialmente cuando estos son oriundos de diferentes lugares y geografías. Representa el imaginario de la gente sobre el territorio, reflejando las expectativas y valores colectivos ante la vida, así como las valoraciones del pasado y el futuro.

El patrimonio musical contiene melodías, cantos y danzas propias de fiestas religiosas y familiares, ritmos de son y compás, e instrumentos de distinto tipo que se tocan en las fiestas rituales. Su característica principal es el sincretismo musical resultante del contacto entre diferentes ritmos locales, nacionales e internacionales que aportan con nuevas estructuras musicales y armonías, permitiendo que en las localidades se recreen ritmos y canciones, con el consecuente enriquecimiento de la música vernácula que mantiene los ritmos indígenas en sus versiones étnicas, así como nuevas fusiones musicales fruto de las migraciones que incorporan ritmos contemporáneos e instrumentos electroacústicos y tradicionales.

En síntesis, el patrimonio cultural popular es rico en bienes tangibles e intangibles que se expresan en una amplitud de objetos, hábitos y ritos gastronómicos y musicales que se hallan integrados en el calendario de festividades anual, cuya característica principal es su profundo simbolismo que funciona como elemento que permite la cohesión grupal. El patrimonio popular a través de la revitalización cultural es un mecanismo de redistribución colectiva, de afianzamiento de valores y prácticas comunitarias que refuerzan los vínculos socio-culturales de los pueblos, que se recrea constantemente por las influencias temporales nacionales y foráneas, al tiempo que mantiene tradiciones y costumbres en un marco de sincretismo cultural.

La revitalización cultural y la consecuente activación patrimonial, no puede quedarse por fuera del dinamismo del desarrollo local, pues no se trata sólo de fortalecer las tradiciones locales sino de impulsar la interacción entre cultura y desarrollo, interviniendo en los hitos culturales con valor histórico y con fines de bienestar colectivo, considerando que en la práctica contemporánea de revitalización cultural el desarrollo de los bienes patrimoniales también está relacionado con las demandas de consumo social e individual, con las exigencias del comercio y el turismo que permite el incremento de la calidad del patrimonio cultural. La gestión patrimonial requiere una combinación apropiada entre la historia de las culturas, sus bienes patrimoniales y las demandas económicas contemporáneas, que permita de manera realista asumir el carácter dinámica del patrimonio cultural y su perspectiva de futuro.

III. EL NOROCCIDENTE DE PICHINCHA: historia e identidad

INTRODUCCION

Desde una mirada de larga duración, el noroccidente de Pichincha ha pasado en los últimos 500 años por cinco grandes períodos históricos:

- (i) en la época aborígen, fue el habitat de la etnia “yumbo”, una sociedad selvática especializada en la producción de artículos exóticos que se llevaban a los mercados de Quito, modalidad que supervivió hasta 1560, a pesar de la intervención incaica y del impacto inicial de la invasión española;
- (ii) con la consolidación de la presencia española, se produjo entre 1562 y 1740 un “modus vivendi colonial” por el cual, los yumbos mantuvieron su actividad productiva de exportación a Quito y algunos márgenes de autonomía, en tanto el régimen colonial creó un sistema de curacas locales para cobrar el tributo, se instalaron los curas mercedarios para adoctrinarlos y varias haciendas azucareras que empleaban de manera restringida la mano de obra local;
- (iii) en la segunda mitad del siglo XVIII, se produjo la violenta desaparición de la etnia yumbo y la consolidación de grandes haciendas que sin embargo sólo podían cultivar unos pocos espacios en los que producían frutales, azúcar y ganado, contaban con escasa fuerza de trabajo que la importaban de la sierra y tenían grandes dificultades para movilizar sus productos por la inexistencia de vías carrozables, cuestión que se extendió hasta 1940;
- (iv) entre 1940 y el 2000, se produjo un intenso proceso de colonización, una rápida creación de una red vial, el crecimiento de los pueblos, una enorme depredación de los recursos forestales, extendiéndose la producción de ganado, caña y aguardiente y de artículos básicos para el mercado de Quito; y,
- (v) en los últimos años, la zona se ha convertido en una zona de asentamiento permanente con identidades diversas y aún poco consolidadas, se produjeron procesos de cantonización que expresan la existencia de pequeños sistemas de dominación local, se saturaron las posibilidades de la colonización y comenzaron a aparecer nuevas actividades económicas, algunas de cuales, como el turismo, que al revalorizar el área desde el punto de vista ecológico está provocando una intensa disputa de los recursos existentes. Este último proceso, está aún en camino.

Cada período significó profundos cambios en el paisaje, en los estilos de desarrollo, en las identidades que allí se gestaron y en los problemas que se debatieron. Para la actual comunidad del noroccidente de Pichincha, resulta crucial debatir y consensuar el estilo de desarrollo que deben impulsar para intentar resolver sus problemas, lograr cierta equidad social que incluya a todos y todas, a tiempo que manejan adecuadamente sus recursos naturales, para un desarrollo sostenible. Sin embargo, ello sólo será posible si la comunidad logra un mínimo de identidad cultural para provocar acuerdos básicos. Tal posibilidad, deberá partir reconociendo las diversidades para afirmar aquello que se comparte, lo que los hace únicos y originales, los elementos de convivencia que los aproximan, los aspectos de la ciudadanía que los hacen respetuosos y tolerantes con

los demás, aquello que invita a ir más allá de los intereses inmediatos y permite alzar la mirada para ver el futuro, lo que los vuelve generosos y condescendientes, aquello que estimula el deseo de buscar en el otro lo que comparte y lo que los divide, la fuerza cultural que al conferirles orgullo, les permite emprender las grandes utopías.

La punta de la hebra del enmarañado ovillo del noroccidente de Pichincha, no es otro que el de buscar en las identidades diversas, una propuesta intercultural que una esas diferencias, que los llene de energía vital para tomar el reto de la construcción de ese espacio, aquí y ahora. Aunque el pacto social que se necesita es finalmente político, sin embargo, su hilo conductor es profundamente cultural. Si el nuevo pacto sólo se apoya en la racionalidad de los acuerdos políticos, quedará entrampado en los intereses inmediatos que los ha dividido. El pacto debe apelar a las raíces firmes donde se asienta este árbol de ramas diversas. Debe apuntalarse en sentimientos que trascienden las pequeñas mezquindades que los desunen. Debe partir de revalorizar la diversidad como una oportunidad y no como un obstáculo. Debe apuntar a la fuerza ancestral de los procesos vividos y enseñados por el hecho de compartir ese espacio.

Como hemos destacado en un Manual de Revitalización Cultural:

“La energía cultural impulsa la acción social de los individuos, grupos y comunidades, lleva a la gente a unirse en un esfuerzo colectivo y a asistir a reuniones noche tras noche, anima a los voluntarios a trabajar muchas horas en proyectos comunitarios, estimula su imaginación y sus ansias de transformar su vida y refuerza su confianza y su coraje para hacer frente a los desafíos que se presenten.

La energía cultural ayuda a la gente a encontrar en lo más profundo de su ser la fuerza y la resolución que no estaba segura que poseía. La energía cultural puede ser una fuerza poderosa para la creación y el fortalecimiento de la solidaridad y el compromiso colectivos, para la eficacia de la organización, la participación y el espíritu voluntario”.

Vamos a examinar el proceso histórico, bajo la mirada de encontrar elementos de convivencia, de unidad, de identidad que puedan ser útiles para el proceso actual.

I. Los Yumbos: una sociedad selvática aborígen

Los antiguos habitantes de la ceja de montaña del noroccidente de Pichincha fueron los Yumbos, un pueblo que pereció en el siglo XVIII. Fue una importante etnia de aquellas que podíamos clasificarlas como “sociedades tribales”, “behetrías” en el lenguaje de los españoles, situada en una zona “áspera y montañosa”ⁱ, de un régimen político descentralizado, de habitat fluvial, cuya gran peculiaridad fue su producción especializada de exportación a Quito y otros lugares de la costa.

La bien poblada etnia yumbo se dividía en dos grandes áreas: la del norte, compuesta por doce pueblos (Gualea, Nanegal, Alambi, Lambo, Cachillacta, Lulluto, Mindo, Tusca,

ⁱ La Relación de Pedro de Oviedo de 1572, describe a la región como “áspera y montañosa”, situada a 8 a 12 leguas de Quito, donde ningún clérigo quiere servir por su aspereza (Burgos, Hugo, Primeras Doctrinas en la Real Audiencia de Quito, 1570-1640:10)

Topo, Tambillo, Camoquí y Niguasⁱⁱ, que para 1582 contaba con una población de una 3.000 personas); y la del sur, compuesta por siete pueblos (Topo, Cansacoto, Zarabullo o Bilau Carapullo, Alorquí (Alluriquín), Jitán, Embitusa y Napa, que contaba con unas 1.600 personas) (RGI, Anónimo de 1582). Entre los Yumbos del norte, los tres pueblos más importantes fueron Gualea, Nanegal y Mindo, en cada uno de los cuales los mercedarios pusieron una doctrina.ⁱⁱⁱ

“La Relación de los indios que hay en la provincia de los Yumbos y pueblos que en ella hay” de autor anónimo y las fuentes recogidas por F.Salomon^{iv}, señalan que para 1582, los yumbos del norte producían ocho bienes exportables que se "vendían" en los "tiangueces" de Quito o se obtenían por intercambio directo: algodón, ají, sal, pescado seco, oro, yerbas curativas, miel y animales silvestres. Es decir, la economía de los yumbos no se orientó exclusivamente a la autosubsistencia, como lo hicieron gran parte de las sociedades tribales, sino que, parte sustantiva de su economía fue la actividad especializada en la producción y exportación de productos exóticos para los serranos, papel en el que radicaba su importancia como grupo social y que resultaba crucial en su racionalidad productiva y en el manejo de sus recursos.

Los bienes producidos fueron enviados a Quito a través de "cachas" o "envíos" utilizando caminos directos transitados a pie. Seis bocas de montaña unían a Quito con la vasta región del noroccidente, de las cuales, el camino más frecuentado fue el que unía Cotocollao-Nono-Alambi-Nanegal-Ilambo-Gualea-Tambillo y Bola Niguas, pueblos importantes en la red yumbo. Se unían a Quito a través de una serie de caminos rectos y empinados bajo un patrón "capilar" que unía a las casas con las parcelas dispersas y los caminos de salida. Eran caminos muy rápidos, dominados por expertos viajeros que transportaban ágilmente sus cargas exóticas. También tenían relación con los pueblos situados en la región de Esmeraldas, relación marcada por las alianzas y conflictos.

Los yumbos vivían en asentamientos dispersos de carácter fluvial, basados en una horticultura de quema y roza, pero habían edificado considerables obras monumentales, como las enormes y numerosas "tolas", "pucaraes", "piscinas", "terrazas", lo cual matiza la idea de sociedad descentralizada. Vale decir, si bien el habitat yumbo era descentralizado, había elementos de unificación que les permitió construir obras monumentales, la mayoría de carácter ritual, cuestión que señala la presencia de poderosos shamanes con capacidad de convocatoria y movilización para realizar actividades concretas. Es bastante generalizada la presencia de shamanes que cumplen roles políticos religiosos de unificación en las diversas sociedades tribales de la foresta tropical sudamericana.

La economía yumbo de la época preincaica se relacionaba perfectamente con la economía serrana, porque ambas tenían en su lógica el intercambio fluido de productos. Los mindalaes serranos se desplazaban por las comarcas yumbo y los

ⁱⁱ La Relación del Obispado de Quito de 1648, en Relaciones del la Audiencia de Quito, Siglos S.XVI-XIX:269.

ⁱⁱⁱ Según el Anónimo de 1582, Gualea tenía 1240 habitantes, Nanegal 348 y Mindo debió tener una cantidad similar (en la Relación aparece junto a Topo y Tuza con 470 personas). En la Relación de Estaban de Marañon de 1598, los mercedarios han puesto un doctrinero en cada uno de estos pueblos: Gualea vale 400 pesos, Nanegal 360 pesos y Mindo 450 (Burgos, Hugo, Primeras Doctrinas en la Real Audiencia de Quito, 1570-1640:62-63)

^{iv} Salomon, Frank, Los Señores Etnicos de Quito en la Epoca de los Incas, Pendoneris 10, 1980; Salomon, Frank, Yumbo Yan: la vialidad indígena en el noroccidente de Pichincha y el transfolio aborigen del camino de Pedro Vicente Maldonado, en Cultura 24b, 1869, BCE.

“cachas” devolvían las visitas de manera permanente, logrando una relación bastante equilibrada y respetuosa. Ningún señorío serrano controló y hegemonizó a los yumbos, de manera que ellos conservaron intactas sus formas organizativas y políticas. Ello comenzó a cambiar con la conquista incaica de Quito, puesto que los incas buscaban regímenes más autosuficientes que no dependan del incierto intercambio. Sin embargo, la efímera presencia cuzqueña (unos treinta años) y la fuerza de los intercambios mantuvo el papel complementario de ambas economías. Tampoco los incas pudieron someter a los yumbos, que resultaban inconquistables por su régimen descentralizado no acostumbrado a formas de tributación específicas.

II. El Modus Vivendi colonial: 1562-1740

En los primeros 30 años de la colonia, los yumbos se alzaron en armas contra los españoles para defender su autonomía. Sin embargo, para 1562 los españoles ya lograron instalar en Mindo y Gualea un sistema de alcaldes de naturales para una especie de gobierno indirecto que les permitió exigir tributos a cambio de concederles cierta autonomía. No se conoce la legitimidad de estos curacas creados por el poder español y respaldados por los curas doctrineros; pero debieron tener dificultades de legitimación frente al poder anterior dirigido por los shamanes.

Los españoles necesitaban trazar por esa zona una vía corta desde Quito a Esmeraldas para defenderla de posibles incursiones inglesas y para agilizar el comercio. Salazar de Villasante intentó hacia 1570 construir una vía que fue exitosamente resistida por los yumbos. Por esos años, la presencia evangelizadora de los Mercedarios debió adaptarse al patrón de pueblos dispersos que tenían los yumbos, es decir, todavía lograban mantener cierta autonomía. Empero, la penetración española era incesante, no solo a través de los misioneros, sino con la instalación de fincas azucareras y trapiches que lograron atraer a la fuerza de trabajo local y establecer una especie de modus vivendi por el que los yumbos mantenían cierta autonomía en la organización de su economía, mantenían sus intercambios con Quito, pero al mismo tiempo se sometían al nuevo poder político creado por los españoles y colaboraban con la mano de obra en las haciendas azucareras. En estas condiciones los shamanes perdieron peso, aunque se mantenían como un poder paralelo y subterráneo, que podía en cualquier momento retar al poder colonial.

El modus vivendi alcanzado comenzó a desmoronarse con el continuo descenso demográfico de los yumbos: entre 1580 y 1670, Salomon recoge datos que muestran un descenso de por lo menos 3 a 1, presagiando su eventual disolución. El descenso demográfico estaba relacionado con la huida a otros sitios, contrariados por la paulatina pérdida de su preciada autonomía: “se han retirado al presente a diferentes provincias” señalaba el cobrador de tributos don Joan Yona en 1673.

La Relación del Obispado de Quito de 1648, traza una descripción bastante prolija de los Yumbos del norte. Calcula en los 12 pueblos una población de 3.000 habitantes, de los cuales 900 son tributarios. A esa altura hay dos frailes doctrineros (se ha suprimido el de Mindo), han sido repartidos en cinco encomenderos y cada tributario paga 5 pesos corrientes. La Relación es bastante exhaustiva en señalar la gran cantidad de productos locales de autosubsistencia, a los que ya se ha incorporado la caña de castilla:

“Tienen de cosecha guaduas que sirven para techos de casas; cedros de que hacen tablas anchas, artesas, bateas y cajas; miel de abejas y de caña de Castilla, algodón, coca y las frutas son: plátanos, aguacates, piñas, lúcumas, palmitos, cidras, limas, naranjas, naranjillas, guabas, guayabas, chuntaruros, ají, maíz, maní, yuca, camotes, jíquimas y raíces de la china, cuya agua bebida aprovecha para opilaciones y mal de orina” ^V. También es exhaustiva en destacar la fauna local^{vi}

Al mismo tiempo que esa enorme producción de autosubsistencia y de la temprana introducción de la caña, en la colonia, se mantuvo el intercambio entre serranos y yumbos, sin embargo éste comenzó a reducirse a pocos artículos, porque perdieron valor algunos de consumo básicamente indígena, como las plumas, las hierbas, los animales silvestres, e incluso el propio algodón, que tuvo su auge en el siglo XVI hasta ser fuertemente desplazado por la lana de borrego en el siglo XVII, preferida porque los españoles controlaban la materia prima en sus haciendas y obrajes^{vii}. Hacia finales del siglo XVII, en 1673, los yumbos abastecían a los indígenas urbanos de San Blas y San Roque de miel, frutas y madera fina.

La desaparición de los yumbos ha sido seguida con detenimiento por Salomon. El desastre de los Yumbos estuvo relacionado históricamente con la imposición del sistema colonial y con el intento de abrir un camino a la costa desde Quito, que violentaba la economía y la organización política de los yumbos.

Para 1677 se desarrolló un nuevo intento para abrir la vía. Nicolás de Andagoya presentó un “proyecto de capitulaciones” para mejorar la vía a Nanegal y Gualea. En esta ocasión, todos los actores del *modus vivendi* se opusieron: los yumbos para no perder sus restos de autonomía, los dueños de fincas y trapiches para no perder la escasa fuerza de trabajo y los doctrineros para no perder su influencia y su propia oportunidad de ser ellos quienes controlasen el régimen comercial yumbo. Pero no solo ese era el problema: entre 1680 y 1730, los yumbos acusaron repetidamente a los mercedarios de utilizar a los yumbos en el comercio, castigarlos y monopolizar el comercio a Quito. Es decir, los mercedarios buscaban controlar el corazón mismo de la economía yumba: la exportación de productos a Quito, cuestión que produjo nuevas huidas de población. El poder shamánico oculto y marginal tampoco logró articular una resistencia armada, como lo habían hecho sus colegas amazónicos.

Para colmo de males, en 1737, en medio del sostenido descenso demográfico y el intento mercedario por controlar el sistema de comercio yumbo, se produjo un nuevo intento por

^v Relación del Obispado de Quito, 1648: 296-197

^{vi} “Hay diversos géneros de pájaros, papagayos, paujies coronados, patos, faisanes, carpinteros, que éstos con la fortaleza de su pico hacen nidos en troncos de árboles gruesos (y) son del tamaño de un papagayo grande. Hay otros que llaman trompeteros, que cuando graznan suena como trompetas, expirando el aire que recogen en unas grandes bolsas de abajo, con cuello angosto hacia la boca, cubiertas con la misma pluma del cuerpo. Hay asimismo otros pajarillos de diversos géneros, cantos y colores. Hay animales osos, leones, pericos ligeros, puercos de monte con dos ombligos, armadillos, gatos monteses, hormigueros, gran suma de víboras y culebras, unas bobas y otras ponzoñosas.

Hay resinas de árboles a modo de copal, que sirve de sahumerios provechosos; hay caucho que, derretido al fuego, se enceran con ella almofrijes (?) y otras cosas de manera que no lo pasa el agua; y estando enjuta, se pone correosa, y si le pegan fuego, conforme al grosos que quieran darle, arde y si se hace pelota, tiene el bote muy adelantado. Es tierra muy húmeda por las continuas aguas que en sí tiene de las nubes y suelo, por lo cual y por ser caliente esta provincia es enferma y sin minerales

^{vii} El cambio del algodón a la lana de borrego fue crucial en el desplazamiento de la economía étnica y de sus articulaciones interregionales, cuestión que permitió a los obrajeros asumir el control de la fuerza de trabajo de los indios. Ver, Ramón, Galo, La Resistencia Andina, Cayambe 1500-1800, CAAP, Quito, 1987.

abrir la tan codiciada vía a Esmeraldas, esta vez por iniciativa de Pedro Vicente Maldonado. Este memorable científico criollo se había puesto a la cabeza de tan importante obra, para la que precisaba fuerza de trabajo local reclutada del pueblo yumbo. Para los yumbos tal acción y tal obra no tenía sentido, porque contradecía el *modus vivendi* logrado: en primer lugar, una vía como la que proponía Maldonado alargaba en el doble de tiempo entre sus pueblos y Quito, cuando existían caminos directos, aunque empinados que los unían en poco tiempo; y porque ocupaban la escasa mano de obra de la zona, que ya había disminuído mucho bajo la acción evangelizadora de los mercedarios^{viii}. En segundo lugar, el aparato tributario español había preferido hasta ese momento sacar ventaja de la especialización productiva y exportadora de los yumbos imponiéndoles crecidos tributos en oro, pero no había reclutado su fuerza de trabajo. La acción de Maldonado pretendía romper con un status logrado de hecho. Los caciques acusaron a Maldonado de obligarlos a trabajar sin pagarles el salario, de hacerlos trabajar con sus propias herramientas, de exponer sus vidas en ríos caudalosos y montañas agrestes y de hacerlos perder el cuidado de sus chacras^{ix}.

No eran exageradas las quejas de los yumbos: el camino troncal que pretendía Maldonado para suplantar a los yumboñanes golpeaba la economía y organización social de estos pueblos: los yumbos habían organizado sus estrategias productivas cultivando parcelas ubicadas a gran distancia, en las que empleaban la mayor parte del año, unidas por caminos capilares que conectaban sus casas con los sembríos, las zonas de pesca y de caza, y todo ello con el transporte sobre sus espaldas a Quito. Una vez más el proyecto fracasó.

Sin embargo, este aparente éxito frente al Proyecto de Maldonado, pronto dio paso a la tragedia más conmovedora de la historia yumbo: en 1743 se realizó una información que daba cuenta de la liquidación virtual del pueblo yumbo en medio de una guerra shamánica de autodestrucción. Primero desapareció San Pedro de Atenas, luego Guagpi y en fin se produjo un descenso generalizado de la población yumba de todos los pequeños poblados.

Esta curiosa guerra shamánica, en la que unos a otros se mataron con hechizos y venenos, ha sido interpretada por Salomón como una respuesta a la imposición colonial, que no optó por una confrontación directa por su escasa fuerza y capacidad, tornándose en una guerra de autoliquidación. En efecto, los yumbos conocían muy bien el poderío español, por estar situados a las goteras de Quito, ciudad a la que visitaban con frecuencia. Aunque tenían buenas relaciones con los runaquiteños, sin embargo a esa altura del proceso histórico no contaban con su adhesión plena para intentar una sublevación que contase con la ayuda serrana. Más aún. Los yumbos fueron percibidos por los runaquiteños como el "arquetipo del salvajismo primordial", cuestión que originó la conocida representación del yumbo como una "sacharuna" en las yumbadas que se celebran en Quito. En esas condiciones, la resistencia "dirigida" por el poder oculto y subterráneo de los shamanes no se dirigió contra el poder colonial, fue planteada como un acto de autodestrucción, último recurso del vencido. Los shamanes no encontraron puntos

^{viii} La evangelización de los yumbos estuvo a cargo de los mercedarios. Sus archivos podrían resultar muy reveladores para reconstruir una historia ecológica y cultural de la región.

^{ix} Autos de Don Miguel Yona, casique de San José Niguas, sobre el trabajo de un camyno, 8 julio 1737, ANH/Q, Indígenas 51, en Salomón Frank, Yumbo Ñan: la vialidad indígena en el noroccidente de Pichincha y el trasfondo aborigen del camino de Pedro Vicente Maldonado, Revista CULTURA, 1986:619

de unidad y de fuerza en una sociedad desmoralizada y en plena extinción, cuestión que mas bien se tradujo en violentos conflictos internos entre las familias y los individuos que los llevó a una guerra de venganzas internas. Solo un shamán de origen yumbo que había huído a la zona de Intag, Juan Roza Pinta intentó, en alianza con don Salvador Ango, cacique de Otavalo, dirigir su poder contra el español Sebastián Manrique, matándolo a través de un hechizo. Empero, este fue un hecho aislado que no cambió la historia de los yumbos.

De la antigua y próspera etnia, apenas quedaron unos cuantos descendientes de cuya presencia apenas tienen algún recuerdo los colonos actuales. Los factores que desencadenaron la guerra shamánica tienen directa relación con la presión colonial por la apertura de los caminos y por el control mercedario del comercio. La enemistad entre los yumbos y los mercedarios quedó bien demostrada en el incendio de la Iglesia de Guagpi de acuerdo a la declaración de Mathías Andagoya un mestizo residente del lugar^x. A estos factores se sumaron las pestes, los accidentes y las huidas, como lo relató el indio sacristán de Guala Manuel Pantia (Moreno, 1991:539). Los yumbos resultaron a la postre indomables para los españoles, pero pagaron demasiado caro por su autonomía. Una Relación de Dionisio de Alcedo de 1766 “Plano Geográfico e Hidrográfico de Quito” deja constancia de su cruel amargura ante el fracaso:

...los Yumbos y Macas son de una condición tan torpe e incapaz e racionalidad para reducirlos a cristiandad y policía que parece imposible, por más que trabajan los curas y doctrineros para conseguirlo y que son monstruos de tercera especie entre los racionales y los brutos, y por ésto de mérito muy recomendable a lo que viven desterrados del trato civil humano de otras gentes en los beneficios curados de aquellas incultas soledades, para ser brevemente promovidos a otros de mejor sociedad y más descanso” ^{xi}

III. Las haciendas y montañeses: 1740-1940

La entrega de tierras a españoles para la producción de trapiches y azúcares se inició tempranamente en el siglo XVI. La Relación Anónima de Quito de 1573 señala que “*hay dos ingenios de azúcar; el uno muele y está de compañía entre Antonio de la Barrera y el heredero de Diego Méndez. Otro ha hecho un Mendieta, natural de Canaria, en la provincia de los Yumbos; entiéndese molerá mucha azúcar, si anda aviado; de presente no muele por falta de calderas y otros instrumentos; está de compañía con unos indios yumbos*”^{xii}

En verdad el problema principal de estos ingenios azucareros no era la falta de calderos e instrumentos, sino la escasa mano de obra, la falta de caminos transitables a mula y las características topográficas y climáticas de la montaña cubierta de bosques húmedos tropicales de ese flanco de la cordillera^{xiii}, que dificultaban una producción intensiva para

^x Moreno, Segundo, Los doctrineros “Wiracochas” recreadores de nuevas formas culturales. Estudios de caso en el Quito colonial, en Reproducción y Transformación de las sociedades andinas, Siglos XVI-XX, ABYA YALA, 1991

^{xi} Dionisio de Alsedo y Herrera, Plano Geográfico e Hidrográfico de Quito, en Relaciones de la Audiencia de Quito, Siglos XVI-XIX:452

^{xii} Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito, siglos XVI-XIX; 1992:206

^{xiii} Los altos niveles de precipitación en la zona se deben a la superposición de lluvias de origen convencional, con lluvias de tipo orográfico, traídos por vientos obligados a trepar estas pendientes. Hay dos estaciones: la lluviosa, desde septiembre hasta junio, y la seca, que ocurre tan solo en los meses de julio y agosto, (en Recharte, Jorge et.all “información de fuentes secundarias” SANREM CRSP Ecuador, 1996

la época.

La escasa mano de obra, en un principio no se debió a la falta de indios, sino a su habitat disperso, a su economía autosuficiente, a la escasa costumbre de tributar o vender su fuerza de trabajo y a su papel de proveedores directos de los mercados de Quito. Con todo, varios hacendados apoyados por los Mercedarios y el Gobierno Colonial se dieron modos para atraer alguna fuerza de trabajo a sus haciendas. Todas las haciendas debieron ubicarse junto a los antiguos asentamiento de Nanegal, Gualea y Mindo para aprovechar la fuerza de trabajo de los yumbos. Ya hemos destacado, la alianza de hecho que se produjo entre hacendados, mercedarios y yumbos para evitar la construcción de las vías que emplearían la escasa mano de obra y terminarían por producir la huída y desaparición de los yumbos.

La creciente aniquilación de los yumbos que era muy visible a inicios del siglo XVIII, obligó a varios hacendados a importar fuerza de trabajo de mestizos serranos, que más tarde fueron conocidos como montañeses. En el lenguaje del siglo XVIII, los "montañeses" eran campesinos mestizos e incluso blancos adentrados en las espesuras de los montes, escasamente civilizados, que aunque hablaban español y eran cristianos, tenían comportamientos rústicos y bárbaros. Muchos de estos montañeses, compartieron largos años de su vida y costumbres con los yumbos, y fueron testigos de la desaparición de esa étnia, tal como podemos observarlo en los varios juicios en los que participaron como testigos. Por ejemplo, Mathías Andagoya es un mestizo que conoció que San Pedro de Atenas tenía 3.000 indios que no pagaban sus tributos y que los doctrinaban los mercedarios. Señala que la hechicería fue la causa de su desaparición y que los restantes se fueron a Guagpi y Anopi. Pudo ser testigo de cómo Guagpi descendió de 50 feligreses a 8 o 10 personas indígenas *"a las que se sumaron varios mestizos y mulatos... Después de cuatro años fue nombrado de doctrinero el mercedario Fray Tomás Bamonte, quien con 4 indios naturales y otros forasteros tomó el pueblo y edificó una capilla. El cura permaneció dos años, y una vez que salió de Guagpi, los pocos habitantes del mismo se retiraron"*. Luis Rodríguez, un comerciante radicado en Gualea, confirma esta versión (Moreno, 1991:539)

En el siglo XIX las haciendas no habían resuelto los problemas antes señalados, pero mantenían sus escasas actividades de producción de caña, a las que habían sumado la extracción de quina, madera, arroz, tabaco, como lo señala Manuel Villavicencio en su Geografía de la República del Ecuador escrita en 1858, que describe a Calacalí como *"un núcleo de montañas, las más cubiertas de bosques...Sus bosques, principalmente los de Nieblí, contienen mucha quina. El anejo de Nono tiene en sus bosques mucha madera de construcción i ebanestería, así como árboles de quina, minas de mármoles i soroche fino llamado Ingarirpo"*.^{xiv}

De Nanegal señala que está *"cubierto de bosques corpulentos i muy feraces...Su clima caliente i algo húmedo, sus terrenos succulentos i buenos para la caña de azúcar, plátano, arroz, i todos los productos de países calientes. En sus bosques hay maderas superiores, quina, paja toquilla i palmas que producen corosos i escobas finas...En el anejo Gualea se produce buen arroz i tabaco...En la jurisdicción de Nanegal se halla los manantiales de Cachillacta (pais de sal) que contienen mucha sal gema. Los indios de Gualea y aun Nanegal son llamados Yumbos, esportan tabaco, cera, arroz y algunos frutos"*. La versión

^{xiv} Villavicencio, Manuel, Geografía de la República del Ecuador, (1858), Corporación Editora Nacional, 1984.

de Villavicencio relata la antigua característica de los yumbos, puesto que a esa altura, la mayoría habían desaparecido: sus nuevos habitantes eran los hacendados, los montañeses y un conjunto de comerciantes que iban y venían a Quito .

Vicente Echarte, sigue la evolución de dos haciendas de la zona: Palmira y La Yunga que ilustran bien el tipo de haciendas locales. Son enormes haciendas, creadas en el siglo XIX, la primera de 2.525 has y la segunda de 10.000 has. Son productoras de caña y azúcar de color café para el mercado de Quito, que lo procesan con trapiches hidráulicos.. Por la escasez de brazos, ellas deben importarla de las haciendas de Otavalo, Latacunga, Salcedo y Llano Chico, sobre todo para los tres meses de zafra^{xv}

Además de caña, varias haciendas producían frutas para el mercado de Quito. En “El Campesinado de la provincia de Pichincha” de Buitrón y Salisbury escrita en 1947 se señala que *“Los comerciantes de frutas realizan un promedio de tres viajes al mes. La mayor parte de ellos va a las haciendas de Puéllaro, Perucho, Guayllbamba, Gualea y Mindo. Otros van a Santo Domingo de los Colorados y unos pocos a Guayaquil. La fruta que compran en estos lugares la transportan en sus propias espaldas, a lomo de mula, en camiones o en ferrocarril de acuerdo a la distancia y a la facilidad del transporte. Toda esta fruta vienen a venderla a Quito”*^{xvi}.

El noroccidente de Pichincha, al igual que todos los flancos externos de las dos cordilleras, la Amazonía y Esmeraldas, se convirtió en la zona que desahogó la enorme presión producida en la sierra y en la costa, cada vez que colapsaba alguno de los auges agroexportadores y la fuerte inmovilidad hacendaria que cortaba toda posibilidad de acceso a la tierra a campesinos mestizos e indios.

iv. Los colonos modernos

Es difícil recrear el proceso de colonización de la zona. Sin embargo, un Mapa levantado por el IERAC del área denominada “Jefatura Zonal de San Miguel de los Bancos” que comprende un extenso sector que va desde Tandayapa-Nanegalito hasta Puerto Quito nos permite sostener una hipótesis fuerte: la jefatura podría dividirse en dos grandes áreas: una zona, que podría corresponder a un 25 a 30% controlada por haciendas, medianos y pequeños propietarios que se sitúan al rededor de los pueblos de



^{xv} Echarte, Vicente, Relaciones de producción de Pacto y Nanegal: comunidades campesinas de Noroccidente de Pichincha, PUCE, Antropología, 1977.

^{xvi} Buitrón, Anibal y Bárbara Salisbury, El campesinado de la provincia de Pichincha, Instituto Nacional de Previsión, 1947, Quito.

antiguos asentamientos como Nanegal, Gualea, Pacto y Mindo; y una área mayor que cubre el 70% que va desde el poblezuelo denominado Pichincha hasta Puerto Quito, que corresponde a tierras baldías o del Estado que son entregadas a los colonos. En esta segunda zona, la Jefatura entrega 167.004,93 has a 3.205 propietarios, para un promedio de 52.10 has por lote. En cambio el IERAC no intervino en la zona de haciendas, operándose allí un pequeño mercado de tierras: los hacendados, por lo general ausentistas, vendieron sus tierras. (Ver Mapa del IERAC de 1979)

La venta de las tierras de las haciendas se explica por el problema de la rentabilidad y falta de mano de obra. Hacia 1925, según lo señala Echarte, las haciendas azucareras sufren un duro golpe: pierden la rentabilidad frente a los ingenios azucareros de la costa. Si a ello se suma la escasa fuerza de trabajo que contaban, la existencia de un sector medio de campesinos más interesados en trabajar para sus parcelas que arquilarse como fuerza de trabajo y el color pardo del azúcar que producían, el cuadro es claro: la hacienda comenzó a disolverse (Ibid).

La temprana disolución de la hacienda muestra cuatro vías: (i) la venta directa por pedazos grandes a finqueros y hacendados medianos; (ii) la venta en pedazos pequeños a los jornaleros de la propia hacienda; (iii) las divisiones por herencia; y (iv) la venta a moradores de los pueblos, que tenían una relación de trabajo ocasional (Ibid). Estas formas de disolución de la hacienda son bien distintas a las que se operaron en esos mismos años en la sierra y en la costa, en las que el Estado jugó un papel importante a través de la Reforma Agraria. Esta actitud “moderna” de los hacendados de la zona, muestra que se trataba de un tipo de hacienda distinta: no era la gran hacienda serrana llena de fuerza de trabajo india y una producción estable; se trataba de una hacienda con escasa fuerza de trabajo, que requería del contrato de jornaleros ocasionales, cuya precariedad la obligó a una disolución rápida y poco conflictiva.

La moderna colonización del noroccidente del Pichincha marcó una ruptura clara y tajante con los antiguos proceso de ocupación de la zona. El paisaje de la zona cambió drásticamente con la apertura de la vía Quito-Nono-Tandayapa, que a esa altura se bifurca: el ramal central va hacia San Miguel de los Bancos-Andoas- Pedro Vicente Maldonado- Puerto Quito; y dos ramales secundarios, uno parte a Nanegal- García Moreno- Selva Alegre y otro a Pacto y Gualea. Para 1958 llegó la carretera lastrada a Nanegal. La apertura de la vía Calacalí-Nanegalito- Puerto Quito operada en estos últimos años, vino por fin a cumplir el dorado sueño de las élites coloniales, que por fin tienen una vía troncal expedita, que ha borrado por completo a los antiguos yumboñanes, de cuya memoria quedan todavía unos cuantos rastros.

La apertura de las vías creó una nueva lógica de asentamiento. Todos los pueblos de la zona (Nanegalito, Nanegal, Gualea, Pacto, Pichincha, San Miguel de los Bancos, Andoas, Pedro Vicente Maldonado, Diez de Agosto, Santa Marianita, Puerto Quito se ubican a lo largo de las vías, alejados de los ríos: pasamos del habitat fluvial al habitat vial. Esta misma lógica se reproduce en las comunidades. Los cultivos perennes y los de ciclo corto también siguen esta lógica de ubicación junto a las vías. Si alguna capilaridad subsiste, es la de aquellos caminos que van a la montaña.

La intensa colonización creó un nuevo paisaje en el que se pueden mirar escarpadas montañas cubiertas todavía de bosques primarios y secundarios, grandes lotes de pastizales dedicados a la ganadería que se entremezclan con la montaña, zonas de cultivos permanentes (caña, plátano) y de ciclo corto (fréjol, maíz, yuca, camote),

terraplenes en los que se levantan los pueblos y un incontenible proceso erosivo al borde de las vías que fueron abiertas sin el más mínimo cuidado. La estadística del ASA de Nanegalito que incluye las parroquias de Nanegal, Naneglaito, Pacto, Gualeo y Mindo, establecen que el 72% de la superficie es vegetación natural y el 28% ganadería y agricultura. En esta última, el 80% es para la ganadería, 17% para cultivos perennes (caña y frutales) y un 4% para cultivos de ciclo corto.

Se ha reproducido un patrón microvertical de organización de los sistemas agropecuarios, que es bien conocido por la población, que maneja cinco zonas: la zona baja del río, la de cultivos de ciclo corto, la zona de cultivos perennes, el centro poblado y la montaña. Las comunidades son un verdadero mosaico de colonos, que se diferencian de acuerdo a cuatro variables: el tiempo de permanencia, la procedencia, las estrategias agropecuarias que ponen en marcha y los objetivos e intereses de cada uno de ellos.

El mosaico de colonos por sus estrategias productivas y sus intereses, puede clasificarse en siete grupos: (a) los hacendados grandes que residen en la zona; (b) los hacendados grandes que residen en Quito; (c) los campesinos pequeños agricultores y ganaderos; (d) los campesinos partidarios, muchos de los cuales no tienen tierra; (e) los medianos propietarios productores de caña de azúcar; (f) los pequeños y medianos comerciantes; y (g) los jornaleros sin tierra^{xvii}.

La marcada diferencia en las estrategias productivas de los diversos actores, nos advierte sobre su diversidad de intereses y su diverso capital social. Hipotéticamente, los colonos que han fijado su residencia en el lugar y han decidido jugarse una alternativa campesina, son los sujetos sociales con mayor capital social que serían la base de un proyecto de desarrollo sustentable para la zona.

Entre las continuidades más destacables que existen entre los modernos colonos y los antiguos habitantes (yumbos y montañeses), se destacan dos: la exportación de productos y la fuerza de lo familiar sobre lo comunitario. Los campesinos colonos orientan principalmente su actividad agropecuaria a la producción de uno o varios artículos especializados de "exportación" a la ciudad, como los derivados de caña miel y los vacunos. La especialización productiva de los habitantes de esta región, es una constante, por más de cinco siglos, de todos quienes habitaron el área, a pesar del cambio radical entre los antiguos habitantes con los hacendados y campesinos colonos recientemente llegados, convirtiéndose ello, en un comportamiento de larga duración, que tiene que ver con el carácter de hinterland de Quito, un mercado importante para los habitantes de la ceja de montaña.

Otra de las continuidades de larga duración es la gran fuerza de lo familiar sobre lo comunal. Entre los antiguos yumbos, la dispersión de familias y un escaso control centralizado era la norma, empero, había la capacidad de reunir grandes cantidades de personas para realizar las obras monumentales. En la actualidad, no queda la menor duda que la dinámica económica principal radica en la familia, empero hay una intensa vida comunitaria al rededor de las obras (servicios), del deporte y las fiestas (cultura), como que la historia se mantuviera con ligeros cambios. Existen agrupaciones "naturales" de

^{xvii} Esta es una clasificación que recoge las tendencias generales, en algunos casos, hay personas que combinan dos o tres estrategias.

parentesco, vecindario y afinidad, que constituyen el capital social tradicional acumulado por estas comunidades.

V. Cantonización y revalorización ecoturística del área

En la década del 90, se produce en cascada, la cantonización de San Miguel de los Bancos el 14 de febrero de 1991; de Pedro Vicente Maldonado el 15 de enero de 1992; y de Puerto Quito el 7 de marzo de 1996. En el Ecuador, la constitución de los cantones, no obedece generalmente a la racionalidad administrativa, ni a determinado ordenamiento territorial, sino a la negociación de algún sistema de dominación local que busca su espacio de legitimidad. También suele expresar sentimientos de identidad territorial y el reclamo por atención a sus problemas. La creación de los tres cantones, mostró que los colonos habían pasado a una fase de identificación con sus nuevos territorios.

Cada uno de los tres cantones tiene su propia historicidad. De acuerdo al diagnóstico realizado por Esquel a propósito de la elaboración del Proyecto PROREDES^{xviii}, San Miguel de los Bancos es un asentamiento que tiene su origen en la década de los 50 integrado por migrantes de Manabí, Loja y Esmeraldas, creado como consecuencia de los procesos de colonización impulsados por el estado. Es el cantón más grande del noroccidente, tiene 1.101, 70 Km² y tiene un importante escalonamiento, desde los 300 a los 1.250 m.s.n.m. Para el 2001 se contabilizaron 10.717 habitantes, que de acuerdo a la información del SISE se distribuían en: 86,3% mestizos, 7,05% blancos, 5,91% afros y 0,72% indios. El cantón está conformado por la parroquia matriz de San Miguel de los Bancos y la parroquia de Mindo. Sus actividades económicas principales son la ganadería, la agricultura y la explotación maderera, a la cual se ha sumado en estos últimos tiempos el ecoturismo, sobre todo en Mindo. En el cantón se está estableciendo una creciente infraestructura turística^{xix} y se han identificado numerosos sitios con esa potencialidad^{xx}. Es la zona en la que se opuso la resistencia más significativa a la instalación del OCP.

Los primeros asentamientos de colonos en Pedro Vicente Maldonado datan de 1959. Según la historia oral recogida por ESQUEL, en ese año, llegan a la zona Benjamín Peralvo, Guillermo Pérez, Dolores Calahorrano, Miguel Sánchez y Luis Escobar. En 1963 se construyen las primeras casas. El gerente de la cooperativa es Benjamín Peralvo. En 1965 se construye la primera casa comunal en el Km. 11 y se define el lugar para el centro poblado (entre los Km. 115 y 116). El 16 de julio de 1978 se crea la Parroquia de Pedro Vicente Maldonado y el 15 de enero de 1992 se lo declara Cantón. Tiene 657 Km², se ubica en los 600 m.s.n.m con escaso escalonamiento y la población para el 2001 es de 9.965 habitantes. Según el SISE la población del cantón se compone desde el punto de vista étnico en: 74,5% mestizos, 14,4% blancos, 7,79% afroecuatorianos; y 3,28% indígenas. Las principales actividades productivas y económicas del cantón son: la ganadería, la agricultura (yuca, maíz, arroz, palmito, piña, naranja, guineo, café, maracuyá, macadamia, teca, palma, pimienta), la cría de especies menores como los cuyes y las gallinas y la explotación de la madera. Se ha

^{xviii} La sistematización fue realizada por Tatiana Larrea Oña, Archivo Esquel, 2005

^{xix} Mirador Río Blanco (Hostal restaurante), Tangará Lodge (Eco-lodge), El Encanto (Eco-lodge), El Grillo (Pizzería restaurante), La Trainera (Hotel restaurante), Express Burger (Restaurante), Sapos y ranas (Hostería y Jardín Botánico)

^{xx} Sitios con potencialidad turística: Río Mulaute, Río Blanco, Puente sobre el Río Caoni, Río Achote, Río Caoni, Río Changuayacu Chico, Valle Nublado de San Miguel de Los Bancos

instalado una infraestructura turística^{xxi} y se han identificado sitios para turismo ecológico^{xxii}.

El cantón Puerto Quito proviene de un nombre propuesto por el científico Pedro Vicente Maldonado cuando fue, junto a la Expedición Geodésica Francesa, hasta esta zona buscando una ruta corta entre Quito y el Océano Pacífico: lo llamó Puerto Natural de Quito. El cantón tiene su parroquia matriz y siete recintos. Tiene una extensión de 719,08 Km² y se ubica a los 200 m.s.n.m, teniendo fuertes características de la costa esmeraldeña. En 1966 se produjo el primer asentamiento humano por pobladores afroecuatorianos que denominaron al sector "Macallares". En 1971 se construyó la carretera y se instaló el primer centro poblado a orillas del río Caoní. Posteriormente, los pobladores pasarían a la otra orilla del río. El recinto de Puerto Quito fue elevado a la categoría de Parroquia Rural del Cantón Quito el 17 de julio de 1989. La cantonización fue el 7 de marzo de 1996, publicada en el Registro Oficial el 1 de abril de ese año. La población total del Cantón Puerto Quito es de 17.100 habitantes. Las principales actividades productivas y económicas de Puerto Quito son: la ganadería, la agricultura (yuca, maíz, arroz, piña, quinua, guineo, palmito, palma africana, naranja, café, maracuyá), la cría de especies menores como chanchos, cuyes y gallinas y la extracción de madera. El turismo no es reconocido como una actividad de importancia en la zona, según estudios del Plan de Desarrollo Participativo, los recursos económicos y humanos son limitados y hay desconocimiento de la población acerca del potencial turístico, solamente el 10,86% considera que existen centros de turismo. Sin embargo, el Cantón cuenta con cierta infraestructura turística^{xxiii} y sitios que se podría explotar^{xxiv}. Sus festividades se organizan en torno a las fundaciones de los recintos, las fiestas religiosas de connotadas vírgenes de los migrantes y la fiesta de cantonización^{xxv}.

VI. LA CONSTRUCCION DE IDENTIDADES

¿Cómo se apropiaron de este nuevo territorio y de sus recursos y lo habilitaron a la producción? ¿Cómo lograron poner en marcha sus estrategias productivas en condiciones de una marcada estratificación social ocasionada por el acceso diferencial a la tierra? ¿Qué idea de desarrollo fueron produciendo de manera colectiva y cómo les ha ido después de haber realizado un esfuerzo tan grande que implicó dejar sus antiguos terruños para darse una nueva oportunidad?, ¿Cuál ha sido el costo social y ecológico de este proceso? ¿hacia dónde van estas comunidades, tienen algún futuro, o marchan a un ciclo irreversible de deterioro de los recursos, pobreza, inequidad y autoritarismo? ¿qué tipo de identidades se van generando?.

^{xxi} El Paraíso (Hacienda Hostería), Rancho Suamox (Hospedaje y agroturismo), Rancho Ilusion (Hostería) Kaony Lodge (Hostería)

^{xxii} Río Guayllabamba, Río Pitzara, Río Silanche, Cascada Salto del Tigre, Río Achiote, Río Achotillo, Río Cabuyal, Río Caoní, Río Jordán, Río Las Tinas, Río Pachijal, Cascada de San Dimas, Virgen de Fátima, Cascada Laguna Azul

^{xxiii} Hostería La Isla, Hostería del Río, Hostería Salamandra

^{xxiv} Balneario Natural del río Caoní (Cabecera cantonal), Cascada Tierra Santa (Tierra Santa), Piedra de Vapor (Piedra de Vapor), Shissink o Cascada Azul (Grupo Mieles), Balneario Natural de La Abundancia (La Abundancia), Balneario Río Salazar (El Salazar)

^{xxv} Larrea, Tatiana, op.cit.

Estas preguntas, estar por contestarse. En 1995-96 llevamos adelante en la zona un proceso de investigación participativa en cuatro comunas pertenecientes a la parroquia de Nanegal. Aunque la realidad de todo el noroccidente es más complejo y matizado, las indagaciones que realizamos nos acercan a la problemática. A través de estos casos queremos enfatizar las características de la diversidad de los habitantes y los procesos de identidad que fueron encontrando

Un origen diverso

El Censo realizado en la cuatro comunidades nos mostró que el origen de los 1.416 habitantes de las comunidades de estudio, proviene de cuatro lugares, clasificados por el origen, el ecosistema del que provienen, la experiencia previa y la distancia respecto a las comunidades de estudio ^{xxvi}:

- Aquellos que nacieron en zona, que en general son niños, jóvenes y personas de mediana edad, que ya no deberían ser considerados colonos, sino los “modernos nativos”. A este grupo pertenecían 426 personas (30.08%)
- Aquellos que procedían de ecosistemas de montaña de bosques tropicales de la subregión, en la que se incluyen pueblos como Nanegal, Nanegalito, Los Bancos, San José de Minas, Cuellaje, Selva Alegre y García Moreno. La mayoría de ellos nacieron en la sierra, llegaron a la región como trabajadores o pequeños comerciantes, tuvieron una experiencia previa de conocimiento de la zona y buscaban la oportunidad de afincarse en ella. Aquí se ubicaron 695 personas (49.08%)
- Aquellos que vinieron directamente de la sierra próxima, pero que no tenían un conocimiento previo de la zona. A este grupo pertenecían 253 personas (17.86%)
- Aquellos que procedían de ecosistemas diferentes y distantes. Son migrantes de la costa, de Loja y de Colombia. A este grupo pertenecen 42 personas (2.84%)

Los datos nos permiten tres inferencias: (i) El 79.16% son antiguos colonos o personas que nacieron en la zona, que por tanto, están familiarizados con el ecosistema, conocen de las adaptaciones que otros migrantes habían instrumentado en ese ecosistema para crear las comunidades locales y han socializado una forma de percibir la región; (ii) un 27.86% de personas que llegaron directamente de la sierra portando elementos culturales muy frescos de la organización comunal en la que participaron o estuvieron cerca, cuestión que pudo servir para interactuar con las matrices culturales de los colonos antiguos; y (iii) un 2.82% de migrantes de ecosistemas diversos cuyo aporte fue mínimo por el escaso peso de su presencia y por el desconocimiento de las adaptaciones locales. Estos porcentajes, reflejan en nuestra opinión a la zona más antigua y cercana a Quito. Desde Mindo a Puerto Quito, los datos varían sustantivamente y con ellos las conclusiones que aquí se obtuvieron.

El concepto de territorialidad que re-crearon

Los colonos crearon una clara noción de territorialidad, es decir, establecieron límites físicos precisos de cada comunidad, de manera que ellos son reconocidos por sus miembros y por las personas externas. Tal delimitación tuvo dos vías de constitución: la primera y más generalizada, por agregación de propiedades familiares adquiridas de

^{xxvi} El Censo fue realizado por HPI/TERRANUEVA, dos instituciones socias de aquel proyecto

manera individual, movidos por el interés de acceder a los servicios; y la segunda, a través de una experiencia colectiva previa, la cooperativa, que les permitió acceder a las tierras. En esta segunda experiencia, la consecución de servicios vino a reforzar el proceso colectivo que ya se había producido con el acceso a la tierra. Por ejemplo, las Actas de la comunidad La Perla, muestran que la territorialidad se crea a partir de las 150 has que fueron compradas por la cooperativa al Señor Gonzalo García. La Monografía de La Perla escrita por el profesor Marco Guzmán en 1979, muestra inequívocamente sus límites: *“Al norte el río Guayllabamba, límite con la provincia de Imbabura. Al sur limita con los terrenos de la hacienda Plamira, al Oriente hasta la quebrada de la hacienda El Carmen y la chorrera de San Calors, al occidente con el río Alambi, que separa de Urcutambo”*

El sentido de pertenencia

La identificación segura de cada comunero con una comunidad y el hecho de ser identificado como tal por otros externos, se produjo de dos maneras: uno, por la necesidad de servicios, especialmente la escuela, las vías, la luz, el agua, apelando a la minga, esto es, a una forma de trabajo colectivo en condiciones de un escaso apoyo estatal, que les permitió reconocerse como iguales; y dos, la socialización e identificación a través de la recreación y el deporte. En el caso de La Perla, sus Actas nos muestran que se realizaba por lo menos una minga obligatoria al mes a la que acudían con sus propias herramientas para realizar obras como: el lastrado de la vía, el terraplen del pueblo, la casa del pueblo, la escuela, etc. En 1969 quien no iba a las mingas debía pagar 60 sucres de multa y si era reincidente 100 sucres. Ello disminuyó a 20 sucres en 1972 que era equivalente a un día de trabajo. También ponían cuotas en dinero y en especie. La pertenencia de un socio a la comuna se la definió con cinco reglas básicas: tener una finca y trabajarla, concurrir a todos los actos organizados por la comuna, poner los niños en la escuela, aportar como padre de familia e igualarse en las cuotas^{xxvii}. La capacidad de convocatoria y sanción que tenía la directiva estaba relacionada con el manejo del acceso a la tierra y los servicios. Por su parte, todos los domingos y en las fiestas importantes, las comunas organizan actividades deportivas y pelea de gallos. Sobre todo en las actividades deportivas, la “competencia con el otro” creó elementos de pertenencia y de diferencia con el “rival”.

Las zonas de producción en la comunidad colona

El paisaje de Nanegal es montañoso, escarpado y escalonado. Los pisos ecológicos se suceden en el espacio y diversos nichos ecológicos se entremezclan caprichosamente. A decir verdad, la topografía de esta zona se parece a la de una comunidad serrana: los conceptos de la microverticalidad tienen una aplicación inmediata y tienen sentido explicativo de las diferencias. Para nadie es desconocido que los bajíos y los nichos ecológicos son más abrigados, que las partes planas pueden ser pantanosas y anegables, que las laderas son bien ventiladas, erosionables y se secan con mayor celeridad, que las montañas son húmedas, son espacios de cacería, de leña y madera y protegen los ojos de agua, etc. No fue necesaria una concepción distinta para entender y clasificar el paisaje. Ello habría sido distinto de haberse tratado de un espacio plano, en el que las diferencias tienen otras razones. Sin embargo, vale señalar

^{xxvii} En La Perla los reglamentos de pertenencia eran muy claros ya en 1972. En 1988 escriben un Reglamento que es producto de su propia experiencia comunitaria. A las cinco reglas se añade: multas por no asistir a sesiones o no cumplir comisiones; el respeto a los dignatarios y compañeros; y cuotas mensuales para hombres y mujeres mayores de 18 años

que las diferencias altitudinales en Nanegal son moderadas comparadas con la sierra: se trata de una microverticalidad restringida.

Las comunidades pronto crearon o adaptaron una serie de categorías para diferenciar el paisaje. Ello dio lugar al apareamiento de conceptos muy precisos que son compartidos por todos. Por ejemplo, cuando se evoca la palabra "montaña" o "platanera", todo el mundo sabe de lo que se trata. Sin embargo, hay un cambio importante: en la sierra, la altitud define al piso ecológico, puesto que está fuertemente relacionado con el clima; en cambio en Nanegal, es el tipo de suelo la variable central que da lugar a determinada vegetación. Este cambio debió ser procesado a través de la experiencia.

Los comuneros distinguen: la zona del río; los pantanos; los cultivos (ciclo corto); los de ciclo largo que por su importancia tiene cada uno de ellos su propio estatuto (las plataneras, los cañaverales, los pastizales); el centro poblado y los cultivos de la casa; el monte o montaña y las tierras malas o erosionadas.

Cada una de estas zonas ha sido clasificada con arreglo a cinco principios: el tipo de suelos, el tipo de cubierta vegetal, el escalonamiento altitudinal, el tipo de manejo necesario, y el tipo de animales. De estas cinco categorías, como hemos dicho, es el tipo de suelo el que define a las demás, empero, es la cubierta vegetal la que da sentido y nombre a la zona. De esta manera, por ejemplo, en la zona de plátanos pueden existir algunas variaciones de los tipos de suelo, pero es el cultivo central el que caracteriza a la zona productiva.

La zona de río y de pantano, aparece como un sitio natural, no cultivado, que contiene una serie de plantas medicinales arbustivas: sangre de drago, guayaba, jíbaro, guadúa, tura, balsa o boya, higuierón, amajagua, arrayán, guayabilla, cascarillo, café natural, caballo chupa, carrizo, ortiga, caña brava, etc. También se nombra la guanta, cuy, venado, armadillo, culebra, iguana, sapo, aves, truchas. En algunas comunas, "el río" aparece como un elemento contaminado, no manejable, peligroso en sus crecidas, casi extraño para las comunidades.

"Las zonas de cultivos", tanto de ciclo corto y largo, aparecen fuertemente relacionadas con los centros poblados, son las zonas culturales por excelencia. La implantación de estas tres zonas que son vitales para la reproducción de los comuneros y están determinadas por la lógica vial. Allí aparecen entre otros el melón, fréjol, maíz, sandía, tomate de árbol, yuca, caña, ají, pimienta, piñas, zanahoria, naranja, limón, mandarina, zapallo, achiote, los pastos y los animales domésticos.

"La zona de montaña", es la zona natural por excelencia. Es el sitio de la madera y los animales de monte. Allí aparece el pambil, pache, roble, teme, laurel, arrayán, maní de árbol, guayusa, guabo, guabillo, mortiño, carachacoco, aguacatillo, shuagalo, entre otros. En los animales se nombra el tejón, la guanta, guatuso, armadillo, tutamono, tatabra, sajino, loro, garza, erizo, guapando, sachaperro, venado, perico ligero, ardilla, chucuri, raposa.

Las formas de reciprocidad

Jorge Echarte encuentra en su investigación de 1973-77, ocho formas de reciprocidad que se realizan entre los colonos de la zona:

- La prestación por parte de un residente de un terreno a un pariente o compadre que ha llegado y que no tiene donde trabajar. Se le cede un terreno de montaña alta para que la tumba y siempre maíz. En compensación el beneficiario le entrega a la persona que le prestó el terreno una parte de maíz, le deja limpio y preparado para seguir sembrando. De este intercambio de trabajo y bienes, se arman o reafirman las relaciones de reciprocidad entre estas personas y se acrecienta el prestigio social y el status de generoso del residente. Es decir que, se forma una pequeña red en principio cerrada que beneficia únicamente a los participantes de estos intercambios, que sin embargo tiene un objetivo comunal, al reforzar el prestigio social del residente al interno de la comuna, cuestión que lo convierte en un miembro prestigioso de la colectividad.
- El intercambio de productos no procesados entre vecinos, amigos o compadres, específicamente de caña, para que el necesitado pueda moler y salir de algún aprieto económico, para luego devolver una cantidad similar en otro momento cuando el otro necesite. En este caso, se presta un producto no procesado, que una vez molido tiene una inmediata salida en el mercado, con lo cual se desmonetiza la relación interna entre los miembros de la red y se le permite acceder a dinero líquido a través de sus propias transacciones. Con ello, los participantes del intercambio no se extraen mutuamente renta, lo cual refuerza el espíritu comunitario, a tiempo que, se favorece una mejor relación con el mercado, porque si no tenía esta alternativa, debía irremisiblemente caer en las manos del intermediario o del prestamista.
- El acceso a la tierra por productos, por mano de obra o un arriendo simbólico realizado entre parientes o vecinos. Se produce cuando una de las personas no tiene tierra y el otro necesita fuerza de trabajo. No se estipula cuánto se devuelve, porque está mediado por las relaciones personales, la bondad del año agrícola y otros intercambios que pueden realizarse. Se trata de una relación cerrada entre los participantes, pero es finita, en el sentido de que se termina en el momento en que el dueño reclama su terreno, es decir, no crea dependencia hacia el futuro.
- Contratos de mano de obra que permiten ingresos adicionales al trabajador. En este caso, el propietario de un terreno contrata la mano de obra de un amigo, pariente o vecino para que siembre un producto de ciclo largo y lo entregue cuando esté listo para la cosecha. Por este trabajo, el dueño paga un monto. Mientras las plantas crecen, el trabajador tiene derecho a realizar siembras de ciclo corto, sin que el propietario reclame participación en ellas. De esta manera, el trabajador tiene un ingreso como contratista y otro, de los cultivos de ciclo corto que le permiten la subsistencia. Es una relación que permite la iniciativa del trabajador y le garantiza la reproducción social mientras realiza esta tarea.
- El Maquipura, minga o prestamanos. Es un intercambio de fuerza de trabajo entre amigos, parientes y vecinos, por el que, el uno asiste a trabajar en los momentos en que el otro necesita y vicversa. Con este tipo de relaciones se va configurando un calendario comunal, en el que una familia siembra con arreglo a los ciclos agrícolas de su red, para tener la oportunidad de acceder a la fuerza de trabajo del amigo, cuando este no esté demasiado ocupado.
- Ganar a ración. Se contrata un trabajador para la cosecha de un producto, al que se le paga con parte de la cosecha. En caso del maíz, de ocho canastos (chalas)

recogidas, el trabajador se lleva una. En el caso de la racacha, se permitía que las mujeres de los trabajadores recojan los sobrantes, trabajo que es conocido en quichua como “chugchir”. En este caso, se invita a los trabajadores más hábiles, premiando en este caso la dedicación al trabajo, símbolo importante de un capital social comunitario.

- Siembra al partir. Se realiza entre una persona que le sobra tierra (tiene más de 11 has para 1973-77 en el cálculo de Echarte) y otra que está dispuesta a entregar la mitad de la producción. Durante el ciclo agrícola se producen intercambios adicionales de semilla, comida y herramientas. Esta relación puede ser beneficiosa para el trabajador, así como puede ser inequitativa. Ello depende de las condiciones en las que se establece y en este caso, de la configuración específica de la red social.
- La Mesada. Es un préstamo de un potrero para pastar el ganado por un mes. Se realiza entre amigos, parientes y vecinos, que devuelven un terreno igual. Se ha eliminado la erogación monetaria, porque de lo contrario, la persona debía arquilar un terreno o comprar pasturas.
- La “preferencia”. Es la venta de las mejores partes de una vaca o un cerdo al amigo, vecino o pariente. Es una relación cerrada que privilegia solo a los de la red aunque la venta es pública.

Como puede advertirse, los colonos de Nanegal reprodujeron e inventaron una serie de relaciones de reciprocidad y ayuda mutua. En general, estos intercambios recíprocos se realizaban en condiciones de una baja disposición de fuerza de trabajo, de la existencia de terreno montañoso disponible y de una escasa liquidez monetaria. Sin embargo, los intercambios no solo tienen el objetivo de acceder a fuerza de trabajo, limpiar la montaña para hacer terrenos y acceder a bienes y servicios sin erogaciones monetarias, sino también, incrementan la confianza mutua, crean relaciones de reciprocidad, crean símbolos comunitarios, crean prestigio social entre los donadores, configuran un calendario agrícola comunal y ayudan a enfrentar al mercado con alternativas no monetarias. En este sentido, las redes que se crean son semiabiertas, en el sentido de que si bien son operaciones cerradas entre los participantes, tienen un correlato comunitario global. Son elásticas, en el sentido de tener una variedad de formas que permite la participación de diversos actores. Son finitas en el tiempo, en tanto no crean sujeción y dependencia permanente. Sin embargo, estas formas de reciprocidad generan redes pequeñas. Resta por analizarse la creación de redes mayores e identidades parroquiales o cantonales.

La idea de gobierno propio

La creación de una entidad sociopolítica que los represente, estuvo ligada a la necesidad de pagar la tierra, tramitar servicios frente al Estado y otras instituciones, reglamentar el ingreso o salida de socios, reglamentar la vida interna de la comunidad, organizar las celebraciones y realizar la previsión social con los socios en desgracia. Las Actas de La Perla nos muestran que la búsqueda por un gobierno propio partió en el mismo instante en que se instalaron en el sitio. Surgió la idea de una precoperativa, fuertemente inducida por el cura que acompañó el proceso^{xxviii}. A pesar de que 1972 se llegó a estructurar la directiva bajo las normas de una Cooperativa (Consejo de

^{xxviii} Por esos años había una fuerte campaña en el país para impulsar la organización cooperativa. Ese modelo, ajeno a la tradición no cuajó, pronto dio paso a la idea de comunidad, que por esos años no tenía un respaldo específico de nadie.

administración, Gerencia, Presidente, Secretario, Consejo de Vigilancia), nunca funcionó como tal: en 1975 volvieron a la idea de Cabildo que provenía de la matriz andina. Resta en este caso, examinar la creación de gobiernos más agregados, como la Junta Parroquial y los Municipios, que se dieron en estos últimos años.

El calendario comunal

Uno de los aspectos menos conocidos por los comuneros, en el que poco aportó la experiencia serrana es el calendario comunal. Las comunidades debieron crear un calendario comunal para integrar los tiempos del trabajo en un ecosistema muy lluvioso, los tiempos del deporte, los tiempos de estudio de los hijos y las fiestas patronales. La creación de un calendario comunal solo pudo realizarse después de conocer profundamente el ciclo de lluvias; los calendarios de siembra, labores, cosecha y venta de los productos de ciclo corto y largo; los ciclos de los animales; crear los espacios deportivos; establecer relaciones intercomunitarias para el deporte y combinarlas con las tareas escolares. En las Actas de la Perla puede observarse que este conocimiento les lleva algún tiempo. Recién en 1979 se acuerda la fiesta patronal, en un “12 de octubre”, aunque años más tarde se la cambia al 17, con lo que se ritualiza el calendario comunal.

Existe un calendario comunal normativo y referencial: los meses de febrero y marzo son de lluvias fuertes, pero se aprovecha para preparar el suelo; las siembras se realizan entre abril y mayo; los deshierbes se realizan en junio y la cosecha en agosto, que son meses de fuertes soles y viento; las fiestas se realizan entre septiembre y octubre. Sin embargo, varios cultivos, como el maíz tiene su propio ciclo: la preparación del suelo entre junio y julio; las siembras entre agosto y octubre; los deshierbes entre noviembre y diciembre; y la cosecha en enero. En la realidad existe un calendario particular de cada familia y red, con arreglo a sus estrategias productivas, que organizan el trabajo en el año. Las fiestas locales y el deporte se organizan apretadamente en los pocos meses secos, mientras las fiestas familiares que corresponden al ciclo vital matizan las actividades durante todo el año. El día de trabajo y de deporte es altamente valorado. Resta analizar la creación de calendarios más agregados a nivel de parroquia y municipio. El papel de la iglesia puede ser definitivo en estos procesos.

El manejo de la biodiversidad

Otro de los elementos que resulta nuevo y diverso a los conocimientos y la experiencia previa, es la biodiversidad. Las comunidades identificaron entre 41 y 72 especies, con su nombre, uso, zona, cantidad, problemas y soluciones. Ellos clasificaron a las plantas y animales de acuerdo a tres principios claves: el uso principal de un producto, la zona en la que este se encuentra y el tipo de manejo que requiere. Por ejemplo, el uso para carpintería, madera y leña de los árboles, que generalmente están en la montaña forman un grupo; el uso medicinal de plantas que están cerca de la casa agrupa a otro; el uso para la alimentación, la mantención y la venta de productos agrícolas que son cultivados en las parcelas forma otro grupo; las forrajeras dedicadas al ganado y que se cultivan en los potreros tienen su agrupación específica; los animales domesticados que producen carne, que viven en la casa y en los potreros forman su respectivo grupo, aunque escapa de esa lógica la presencia de la guanta, el zorro, el armadillo y el cachicambo, que siendo de monte y no domesticados fueron también colocados en

este grupo, cuestión que demanda un mayor análisis de las categorías; luego fueron agrupados los animales considerados silvestres, no domesticados que viven en el monte o en los cultivos; y por fin, los animales domesticados de carga y cacería.

CONCLUSIONES

La reconstrucción de los principales hitos históricos nos muestra profundas rupturas entre los estilos de desarrollo aplicados en la zona, las modalidades organizativas internas y los procesos identitarios. Hay una notable ruptura entre yumbos, montañeses y colonos modernos, cuestión que ha bloqueado las posibilidades de una acumulación histórica. Seguramente, uno de los elementos importantes de construcción de las identidades, pase por la necesidad de un conocimiento de ese acumulado histórico como forma de revalorizar a la zona. Ello permitirá, por ejemplo, reapropiarse del inmenso patrimonio cultural yumbo de “tolas”, “pucarás”, “terrazas”, “piscinas” “yumboñanes” que podrían incluso convertirse en una alternativa turística importante; o la reapropiación del inmenso conocimiento de la flora, fauna y paisajes que tuvieron los montañeses y los colonos más antiguos.

Sin embargo, también hay algunos de elementos de continuidad, que tampoco son visibles y forman parte de las identidades. Por ejemplo, el carácter familiar de las actividades productivas o la economía de exportación que siempre tuvieron los diversos pobladores locales. Ese reconocimiento puede generar una empatía cultural de larga duración, que permita el reforzamiento del orgullo y de la diferencia.

Un importante aspecto, lamentablemente inconcluso, es el análisis de la construcción de las identidades en el espacio local. Las situaciones de diversidad de origen pueden llegar a ser muy altas en determinados lugares, muy contrastadas con las que hasta aquí hemos estudiado. Se requiere de nuevas indagaciones, en las que los diagnósticos culturales pueden aportar significativamente, hasta tener un cuadro relativamente completo de las situaciones y de los procesos. También es necesario considerar que, los estudios referidos abordan la creación de elementos de identidad en espacios pequeños, en comunas. Poco sabemos aún de la construcción de estos procesos en espacios más agregados como las parroquias, los cantones y en la región en su conjunto. Los procesos de revitalización que están emprendiendo, pueden aportar mucho sobre estos temas, pero deberán interactuar con los procesos micro, como los que aquí hemos relatado, porque en ellos se expresan de manera profunda, una serie de apropiaciones, resignificaciones y construcciones que no serían visibles desde una mirada muy general.

IV. GUIA DE CAMPO PARA REVITALIZACIÓN CULTURAL

A. EL AUTODIAGNÓSTICO COMUNITARIO DEL PATRIMONIO CULTURAL

Primer Paso: inventariando el patrimonio cultural de la localidad

Objetivo: identificar los bienes tangibles e intangibles del patrimonio cultural local

Actividad: En trabajo de grupo hacer la lista de bienes del patrimonio cultural, clasificándolos según su condición de tangibles e intangibles, utilice la siguiente guía de referencia:

- A. Bienes ancestrales (arqueología)
- B. Paisaje natural
- C. Gastronomía local
- D. Artesanías
- E. Música
- F. Prácticas agropecuarias
- G. Medicina natural
- H. Vivienda y la finca
- I. Patrimonio urbano (edificado)
- J. Símbolos y valores: mitos, leyendas, héroes

Técnica: dibujo del paisaje (zonificación del territorio), base de datos fotográfica,

Herramienta: Ficha de descripción del bien patrimonial y su estado, señalando problemas y potencialidades, incluye una foto o dibujo. Su aplicación es de largo plazo.

Segundo Paso: el calendario festivo y los ritos anuales de la localidad

Objetivo: reconocer los principales eventos patrimoniales de interés colectivo

Actividad: en dinámica de grupos elaborar el calendario de fiestas y ritos de la localidad. Utilice la siguiente referencia de eventos del calendario.

- A. Fiestas religiosas
- B. Festividades cívicas
- C. Ciclo agropecuario
- D. Recreativa- educativa

Herramienta: elabore una matriz que contenga el mes, fechas, nombre del evento, tipo de evento (cívico, religioso, agropecuario, recreativo), lugar, señale los problemas y potencialidades.

Tercer Paso: la vida cotidiana

Objetivo: identificar los aspectos culturales de las familias en la localidad

Actividad: a través de la reflexión grupal y considerando un caso o ejemplo reconstruya la forma de vida familiar en la vivienda o finca. Utilice los tres referentes expuestos a continuación.

- A. El ciclo vital: nacimientos, bautizo, cumpleaños, santos, casamientos, defunciones
- B. El manejo de la casa y la finca (forestería, animales, cultivos)
- C. La salud familiar y comunitaria

Herramienta: seleccione una muestra de familias tipo (rural: finquero, hacendado, campesino; urbana: comerciante, profesional, trabajador); haga un dibujo de la casa-finca en la zona rural y de la casa-negocio en el ámbito urbano, describa a través de un gráfico de espiral el ciclo vital y de salud familiar, haciendo una síntesis de los elementos comunes y particulares; reflexione dónde se encuentran los elementos de la cultura popular y cómo se expresan en la familia.

Cuarto Paso: reconociendo la biodiversidad

Objetivo: reconocer el carácter patrimonial de los recursos naturales en la localidad

Actividad: a través de recorridos y observaciones de campo identificar los recursos naturales que forman parte del patrimonio cultural en la localidad. Debe referirse a los dos niveles siguientes:

- A. Paisajes naturales y ecosistemas
- B. Especies y diversidad genética

Herramienta: haga un transecto que identifique ecosistemas con especies vegetales y animales, escoja uno a dos especies e identifique la diversidad genética, señale cuales son los problemas que impactan la biodiversidad y las potencialidades de conservación.

Quinto Paso: las instituciones y organizaciones de la cultura

Objetivo: establecer las organizaciones e instituciones involucradas con el qué hacer cultural en la localidad.

Actividad: a través de trabajo de grupo y reflexión colectiva establezca las instituciones y organizaciones que trabajan con la cultura, señale las actividades, sus relaciones interinstitucionales y las responsabilidades locales. Utilice la siguiente referencia:

- A. Las empresas de turismo
- B. Las ONG
- C. Los gobiernos locales: provincia, cantón, parroquia
- D. Las iglesias

E. La comunidad

Herramientas: llene una matriz con los siguientes datos: nombre de las instituciones, actividades que realizan, lugar o cobertura, recursos que usa, señale los principales problemas y sus soluciones.

Sexto Paso: sintetizando el diagnóstico cultural

Objetivo: identificar los problemas del patrimonio y las líneas de intervención para revitalización cultural

Actividad: a través del trabajo de grupo realizar una síntesis de los principales problemas del patrimonio y establecer las líneas de intervención

Herramienta: utilice una matriz de temas y problemas que afectan al patrimonio, haciendo una síntesis por cada uno de los temas que han sido priorizados en el diagnóstico general.

A través de la técnica del árbol de problemas (causas, efectos, soluciones) piense en las soluciones y haga una matriz de potencialidades para la propuesta de revitalización cultural.

B. EL PLAN DE REVITALIZACION CULTURAL

Introducción: señale por qué se hizo el plan, diga los antecedentes más relevantes y explique a quién se dirige el plan.

Metodología: reseñe cómo se hizo el plan.

Propósitos: argumente para que se hizo este plan.

Objetivos: exponga los fines, objetivos y metas del plan.

Alcance: definir el alcance territorial del plan (cantón, parroquia, comunidad)

Definir la visión estratégica a 10 años (cuál es la imagen cultural de la localidad para 10 años?)

Líneas estratégicas: exponga las líneas de acción del plan

Programas: explique los programas y perfiles de proyectos del plan.

C. EL PLAN DE IMPLEMENTACIÓN:

- Técnicas de Investigación Acción Participación Cultural (diario de campo, entrevistas, documentos)
- Facilitación: comunicación y difusión cultural,

- Organización de eventos: capacitación, grupos artísticos, encuentros, festivales (emprendimientos culturales)
- Compromisos de acción a dos años: temas concretos inmediatos
- Enriquecimiento cultural: seguimiento- evaluación, control para gobiernos locales

V. PAUTAS PARA ESCRIBIR MONOGRAFÍAS LOCALES

El propósito de las pautas que a continuación se establecen, es ofrecer a los promotores culturales de PROREDES, algunas guías para que puedan elaborar monografías históricas sobre las localidades, o aspectos específicos de ellas, como parte de su trabajo actual o futuro en la revitalización cultural. La recuperación de la historia local, es una poderosa entrada para desentrañar los procesos de construcción de las identidades, el patrimonio cultural, las tendencias y los cambios, las cosas que nos unen y nos separan, lo que nos orgullece, las derrotas, las percepciones de los diversos actores, incluso de los excluidos.

1. La definición del tema

Las realidades locales nos retan de mil y una maneras. El punto importante es precisar, el aspecto o los aspectos que nos interesan indagar. Ordinariamente, el aspecto que deseamos investigar se formula a través de una pregunta relevante, pertinente y precisa. Es tan importante su elección, que muchos colegas piensan que en historia, una buena pregunta constituye el 50% de un buen trabajo.

La posibilidad de que una **pregunta sea relevante** se define por su importancia, es decir, cuando la respuesta encontrada sirva para explicar temas que interesen a la comunidad política local. Por ello, se recomienda que los promotores culturales se reúnan o debatan con miembros de la comunidad política local para establecer temas que demandan una investigación. Por ejemplo, para la investigación que la hemos titulado “El noroccidente de Pichincha: historia e identidad”, reunimos un equipo de técnicos que trabajan en la zona para establecer preguntas relevantes. Aparecieron entonces temas como: ¿cuáles son las identidades que han creado con su territorio los habitantes del noroccidente? ¿qué nos expresa la conflictividad actual de la zona? ¿qué potencialidad tiene la propuesta turística para abrir nuevas oportunidades a los pobladores de la región? Sin duda, pudieron salir más temas. En tal caso, es importante priorizar los temas y preguntas.

La **pertinencia de una pregunta**, se establece con relación a los estudios ya realizados. Por ello, es importante hacer una bibliografía de los principales trabajos realizados en el área. Podemos escribir una síntesis en la que establecemos los principales avances que ya se han realizado sobre la zona de estudio. Esta síntesis puede profundizarse realizando fichas bibliográficas e identificando aspectos resueltos y no resueltos en la bibliografía consultada. Los aspectos resueltos por cada autor, son aquellos puntos que han sido demostrados de manera consistente; en tanto, es posible realizar preguntas que no fueron resueltas satisfactoriamente, detectar vacíos o variaciones que conozcamos a las conclusiones que arriba el autor. Sintetizando, una pregunta pertinente, es aquella que contribuye a esclarecer temas de la comunidad académica que ha estudiado el área, o incluso la región, el país o el problema en general. Se dice entonces que estamos trabajando en la frontera del conocimiento, es decir, agregamos a lo que ya se conoce nuevos conocimientos, dudas, debates. Muchos optan por historias desconstruccionistas, en el sentido de poner en cuestión lo dicho para explorar nuevas explicaciones. Ello es posible y deseable, porque cada generación establece sus preguntas, urgencias y tiene sus propios ojos para interrogar la realidad y el pasado.

De otra parte, **la pregunta debe ser precisa**, en el sentido de que su formulación sea directa, evite las ambigüedades, lleve al corazón de los problemas. Muchos colegas consideran que este es un asunto crucial. Algunas veces no investigamos lo central, sino las excepciones, los

ejemplos únicos, las tendencias secundarias. Una forma de precisar la pregunta es referirla a un problema, un espacio y un tiempo determinados.

Sugerimos que, por la naturaleza del trabajo que realizarán los promotores culturales, la pregunta seleccionada debe responder a las demandas e interrogantes que surgen en la acción cultural, aunque ellas tengan una pertinencia menor respecto a los estudios académicos.

2. El espacio temporal y territorial

Toda historia tiene un espacio y un tiempo. Su definición es crucial para un historiador, es parte de la precisión que debe tener el tema y la pregunta central que realizamos. El **espacio local**, que es el tema que aquí nos preocupa, ordinariamente se define por: la jurisdicción administrativa (provincia, cantón, parroquia), el espacio que los actores definen como local (un acuerdo de los actores sobre qué entenderán por lo local, sea por la identidad, pertenencia o alianzas políticas), un ámbito económico, político y de poder (el espacio donde funciona un sistema de dominación local reconocido por quienes allí viven); un espacio que contiene uno o más elementos de identidad (una cuenca hidrográfica, un territorio étnico o pluriétnico). El espacio seleccionado puede variar en el tiempo. Por tanto, la construcción del espacio también puede ser histórica: en cada período de la historia debemos definir si estamos hablando del mismo espacio territorial o de otro.

El otro aspecto, **es la temporalidad**. Ordinariamente, los historiadores definimos el tiempo de inicio y del final que indaga la historia que escribimos. Sugerimos establecer grandes hitos históricos, por ejemplo “el habitat yumbo”, “la época de las haciendas”, “la época de la colonización” etc, que son momentos en que se acumulan y precipitan los cambios, para seleccionar estos momentos. En tratándose de estudios locales, como los que se realizarán en el Noroccidente, es bueno contar con periodizaciones previas de la región o del país. La bibliografía establece este tipo de periodizaciones que son fácilmente asequibles. Debemos señalar que el establecimiento del período no siempre es un problema fácil: en la realidad social lo nuevo está siempre mezclado con lo viejo y las rupturas no siempre son exactas. Siempre toda periodización será convencional, pero definir desde qué fecha hasta qué otra fecha vamos a indagar la historia, siempre será necesaria. Regresaremos sobre este tema, en el momento de la periodización de la historia local.

3. El diálogo con las fuentes

A diferencia de otras disciplinas sociales, en las que se establecen a esta altura las hipótesis de trabajo, los historiadores preferimos dialogar más con nuestras fuentes. Los archivos históricos siempre guardan un conjunto de sorpresas, evidencias, elementos nuevos, que muchas veces modifican nuestras impresiones iniciales.

Aunque el trabajo sobre las fuentes puede ser infinito y cada vez, los historiadores hacen gala de ingeniosas aproximaciones, sin embargo, sugerimos algunas ideas prácticas, para el nivel en el que podemos trabajar. Un buen truco que todos usamos, es identificar las fuentes que usaron otros autores que hicieron trabajo en la zona o en temas similares, porque ello nos permite revisarlas por nuestra cuenta, o buscar otras de igual o mayor potencialidad.

Para un promotor cultural, las fuentes más inmediatas son las personas de la localidad. Sus vivencias, recuerdos, sueños y versiones pueden ser recogidas a través de la historia oral. Sugerimos hacer talleres (con ancianos, con mujeres, con adultos, con historiadores locales) para

tratar de indagar por lo menos los últimos cien años de historia: cada persona ha vivido un tiempo (digamos 50 años), ha escuchado lo que le contaron sus papas y abuelos, con lo que tenemos una historia de por lo menos un siglo y medio. Para ello debemos organizar preguntas generadoras, mejor si lo hacemos con hitos o sucesos conocidos, si examinamos fotografías, cuadernos, revistas, periódicos u objetos de cada época para avivar la memoria. Esta información oral puede ser completada, pero sobre todo ampliada en su horizonte temporal (más de ciento cincuenta años), usando otras fuentes, sobre todo fuentes escritas, mapas, evidencias arqueológicas, etc.

Las fuentes escritas que están a la mano en toda parroquia, cantón o provincia son generalmente las siguientes: (i) las actas de cabildo, que están en las alcaldías de cada cantón; (ii) las notarías que están en los cantones y en la cabecera provincial; (iii) los registros de nacimiento, bautismo, defunción, confirmación y casamientos que están en la Curia parroquial (del cantón o la provincia); (iv) las Comisarías, Tenencias Políticas o Jefaturas Políticas; (v) los registros de la propiedad. Aquellos que quieran hacerse un viaje a la capital, los archivos guardan de manera ordenada varios repositorios que se puede consultar por provincia. Por ejemplo, el Archivo Nacional de Historia tiene series como “Indígenas”, “Cacicazgos”, “Tierras” y veinte más, que son insustituibles para el trabajo. Todas estas fuentes son públicas y es posible revisarlas. También hay fuentes privadas, que en ocasiones es posible acceder a ellas: los libros de hacienda, los libros de los conventos, los archivos particulares, las cartas y correspondencia, los periódicos locales, etc.

También es interesante revisar las monografías locales: todo un género de ellas se escribió en la primera mitad del siglo XX. En Nanegal, por ejemplo, encontramos que un profesor escribió dos pequeñas monografías de la comunidad “La Perla”. Los relatos de viajeros son siempre una ayuda importante, ciertos informes de funcionarios estatales que estuvieron en la zona (por ejemplo, los informes de los funcionarios del IERAC, del ASA, del Seguro Social, etc.). Entre los mapas importantes conviene citar aquellos que acompañan a las informaciones o relatos de viajeros, el Mapa de Maldonado del siglo XVIII es una fuente interesante, los mapas del IGM (desde 1936 hasta el presente). La hemeroteca del Banco Central guarda mapas valiosos, la biblioteca Aurelio Espinosa Pólit de Quito tiene una serie de libros únicos, sobre todo del siglo XIX.

Hay que revisar la estadística actual: los censos que se realizaron desde 1949 (de población y agropecuarios), las encuestas de hogares, la información económica del Banco Central, etc. Por fortuna, la mayoría de estas informaciones están disponibles en el INTERNET, de manera que no hay excusa alguna para no indagarlas de manera completa. Sugerimos mirar el SISE (Sistema de Indicadores Sociales) que ha sistematizado la información disponible en el Ecuador. Si los promotores culturales continúan funcionando como una Red, podrán circular informaciones de unos y otros, de acuerdo a los temas que se investigan, pueden formar una biblioteca especializada y establecer relaciones de intercambio con otros colegas externos.

Uno de los problemas frecuentes que hemos encontrado a la hora de hacer estadística local, es el cambio frecuente de las dimensiones territoriales de los espacios cantonales y a veces provinciales. Recordemos que en 1824 solo habían 32 cantones y ahora hay 220, por tanto ha habido un proceso de división intensa. En el caso de Noroccidente, todo ese territorio pertenecía a Pichincha y al cantón Quito en particular, de manera que hay que considerar ese punto para hacer indagaciones y comparaciones. Si quiere confeccionar una serie demográfica por ejemplo, debe siempre comparar territorios similares para poder calcular tasas de crecimiento, porcentajes, comparaciones entre población urbana y rural, etc. Para ello, debe partir de la dimensión actual

del cantón, parroquia y provincia y seleccionar del pasado los datos que correspondan a ese espacio. No siempre es posible hacerlo, pero generalmente, disponiendo la información desagregada a nivel de parroquias, no es difícil construir estas series. Una serie demográfica, de por lo menos los últimos 50 años, es indispensable en nuestros trabajos.

Otro problema importante de las fuentes es su veracidad. Es importante saber quién hizo la fuente, con qué propósito, cuáles fueron sus informantes y los métodos que usó para reunir la información, conocía la zona o lo hizo de paso, estuvo en el sitio o lo informaron, en fin siempre es bueno poner en duda a la fuente para calificarla. Cuando hay oportunidad es mejor cotejar las fuentes para lograr la mayor objetividad posible, sobre todo en temas que puedan resultar controversiales, como los cálculos de la población, de la producción, o aquellos que implican cierta subjetividad. Las fuentes que hemos recomendado, tienen la particularidad de que mucha de ellas no se hicieron con el propósito de escribir historia, por ello suelen tener cierta fidelidad, aunque no olvidemos que muchas de ellas son oscuras y expresan siempre el punto de vista de los que las elaboraron, que ordinariamente tenían una visión específica sobre el mundo. Sobre todo, en un medio en el que la mayoría de indios, afrodescendientes, campesinos y mestizos estuvieron excluidos de todos los sitios en que se generaba información, es muy difícil encontrar sus voces. A veces ellas están ocultas, entre líneas, en medio de la voz oficial. Por ello es tan interesante buscar fuentes nuevas, talvez declaraciones, pequeñas historias que dejaron esas voces ocultas.

Una vez que ha reunido y leído las fuentes, el diálogo que se ha producido con nosotros nos permite tener ideas distintas o más específicas de las que partimos. Es el momento de poner orden: ordenar las fuentes como ordenar nuestro pensamiento. Cada fuente debe ser recogida en fichas, en las que transcribimos con fidelidad (sin cambiar ni siquiera sus faltas de ortografía, para enfatizar la fidelidad con que debemos recogerlas), estableciendo su origen, el documento que la contiene, el archivo, la fecha, los autores. Podemos ordenarlas cronológicamente o por tema. Hoy en día los métodos para almacenar información han cambiado con las computadoras: podemos hacer una base de datos y hasta podemos aplicarle un programa para ayudarnos a su sistematización, inclusive así se tratara de información cualitativa. Para ordenar nuestro pensamiento, es hora de establecer una subperiodización.

4. La subperiodización

El diálogo con las fuentes nos permite reconstruir el proceso cronológicamente, desde el principio al fin, como una novela lineal. El ordenamiento de los procesos nos permite encontrar subperíodos, es decir, hitos intermedios que fueron relevantes en el proceso. Por ejemplo en la historia de Noroccidente encontramos cinco grandes períodos, uno, el habitat Yumbo, dos el *modus vivendi* colonial, tres la época de las haciendas, cuatro la colonización y cinco la etapa de las cantonizaciones y nuevas estrategias productivas. Sin embargo, en cada período hubo subperíodos: por ejemplo, en el proceso de colonización podemos distinguir: los primeros asentamientos, la formación de las comunidades y parroquias, la formación de los pueblos y cantones, y así sucesivamente.

Uno de los problemas que siempre tendremos es que, el proceso es múltiple, es decir, por ejemplo, mientras comenzaba la colonización del noroccidente, se hacía reforma agraria en la sierra. Ello demanda un buen esfuerzo para conectar los hechos, encontrar explicaciones, así optemos por exponerlos en subcapítulos distintos: son los límites de la narrativa, con los que todos debemos lidiar, lo cual resulta un reto por otro lado, placentero o decepcionante.

5. Hipótesis y subhipótesis

Destacamos líneas atrás que, en muchas disciplinas, las hipótesis se establecen al inicio de la investigación y se predeterminan los métodos para demostrarlas, precisarlas o negarlas. En historia ello, no siempre es posible, o mejor dicho, casi nunca. Hay un mundo que no conocemos, dependemos de las fuentes, de su potencialidad, de su homogeneidad, de tenerlas completas. Por ello, hemos preferido, establecer las hipótesis recién después de haber dialogado con las fuentes y de establecer nuestras subperiodizaciones.

En cada subperiodización podemos desarrollar preguntas específicas y ensayar hipótesis concretas que las vamos a analizar con mucho cuidado. Por ejemplo, una sorpresa que hemos tenido en la investigación de la etapa de colonización es que hubo un importante sector de afrodescendientes que estuvieron en la zona. La pregunta obvia es de ¿dónde vinieron? ¿por qué se localizaron en la zona? ¿Qué ha pasado con ellos?. Estas y otras preguntas solo pudieron salir en diálogo con las fuentes escritas u orales. Solo en este momento podemos intentar respuestas a estas subhipótesis. Desde otro punto de vista, no siempre es posible contestar a todas las preguntas, allí queda un vacío que futuras investigaciones deben llenar, precisar e incluso matizar. Otra vez, deberíamos recordar que, establecer buenas subpreguntas permite encontrar las explicaciones adecuadas.

6. Certezas e incertidumbres

Poco a poco los historiadores hemos ido abandonando la idea ingenua de que nosotros escribimos la historia verdadera. Tal pretensión es una ingenuidad delirante o una arrogancia sin nombre. Construimos ciertas certezas en medio de una mar de incertidumbres, y así avanza el conocimiento.

Por esta razón, es aconsejable no abrir demasiadas interrogantes a las que vamos a responder, o señalar con humildad cuáles serán los temas que contestaremos y señalar los límites de nuestras propias respuestas. Un buen trabajo debería contestar de manera consistente algunas preguntas clave y dejar abiertas otras tantas para las investigaciones futuras.

7. La redacción

Una vez que tenemos armados nuestros períodos y subperíodos, las preguntas y las respuestas para cada subperíodo, es hora de hacer el índice definitivo de nuestra exposición. En ocasiones ya se ha elaborado antes un índice tentativo, pero este es un mejor momento para hacer algo más definitivo, aunque por experiencia propia, los acontecimientos, hasta los estados de ánimo del que escribe van creando en la pantalla las cosas que finalmente se escriben. Pienso que no hay que temerle, ni ponerle demasiadas cortapisas a la escritura. Todos quisiéramos tener un Galeano dentro para poder escribir nuestras historias, que a veces resultan unos ladrillazos en volumen y en discurso trillado y aburrido.

Creo que es bueno pensar en nuestros eventuales lectores. Buscar comunicarnos con personas que tienen poco tiempo para leer, que tienen cosas más importantes y urgentes que hacer y que el recurso de la palabra escrita tiene sus límites, pero también sus posibles encantos. Recuperar el lenguaje local, la frescura de la palabra popular, evitar llenar nuestra ignorancia con citas de otros hechas para otros contextos, ponerle pasión a las ideas manteniendo la posición crítica, buscar

cierta objetividad en nuestro alineamiento con las causas, son entre otras recomendaciones necesarias.

8. Asuntos de rigor

Finalmente algunos asuntos de rigor. Primero hablemos de las citas de las fuentes. Ya dijimos que ellas deben ser transcritas tal y como ellas se produjeron. Si queremos introducir un comentario, o una aclaración, hacerlo de tal manera que se note lo que es nuestro de lo que es la cita original. En el Ecuador, generalmente usamos junto o al pie de la cita la siguiente fórmula: las siglas del archivo, por ejemplo ANH,Q (Archivo Nacional de Historia de Quito), sección (por ejemplo, Empadronamientos), legajo (nombre del legajo), años y folios o páginas. En el caso citado, se supone que hay un archivo ordenado que nos permite tal forma de consignar nuestra cita. En los casos que se encontrarán en Cotopaxi, seguramente no habrán archivos ordenados, por lo cual es necesario nosotros introducir algún orden. Ello puede llevar incluso a pequeños proyectos, como el de montar un archivo por comuna, por parroquia, por cantón, en nuestras organizaciones, etc.

El otro problema es citar a los libros, revistas y en fin textos elaborados por otros autores. A menudo no somos rigurosos en ese punto. En Ecuador, para vergüenza de todos, muchos utilizan ideas de otros sin citarlos o lo hacen sin ninguna norma. Ello es corrupción, en el primer caso, e ignorancia en el segundo. Les proponemos una forma de cita, que se usa en estos tiempos: al lado o al pie de la cita, transcrita textualmente del autor tomado, escribir, el apellido, el año y la página en la que se encuentra el texto. Por ejemplo, " (Ramón, 2005: 25). Si se cita más de un texto del mismo autor que ha sido elaborado ese mismo año, se sugiere usar el abecedario para ordenar los textos citados. Por ejemplo, "*La moderna colonización del noroccidente del Pichincha marcó una ruptura clara y tajante con los antiguos proceso de ocupación de la zona. El paisaje de la zona cambió drásticamente con la apertura de la vía Quito-Nono-Tandayapa, que a esa altura se bifurca: el ramal central va hacia San Miguel de los Bancos-Andoas- Pedro Vicente Maldonado- Puerto Quito*" (Ramón, 2005:17). En la bibliografía final, establecemos el año, el nombre completo del texto, (la letra del abecedario si la hemos usado), la editorial, el año y el país (o la ciudad) en que fue editado. Si la cita corresponde a un artículo que está en un libro, citar el libro colocando la palabra (en).

En la bibliografía es importante, comenzar por las fuentes primarias, luego por las fuentes secundarias (es decir los escritos de otros autores). Esperamos que estas recomendaciones sean útiles para realizar los trabajos monográficos que demanda la promoción cultural y que logremos buenos resultados.