

# **Paisaje vivo. Análisis del paisaje urbano de San Isidro del Inca**

(Living landscape. Analysis of the urban landscape of San Isidro del Inca)

BORJA BORJA, Karina A.  
Pontificia Univ. Católica del Ecuador. 12 de Octubre, entre  
Patria y Veintimilla. Quito  
kborja@puce.edu.ec

---

Comprende una reflexión desde el paisaje como concepto vivo, complejo, unitario (cultural-físico-territorial-socio-político- económico- simbólico – comunicacional) para re-construir el aprendizaje vivencial de la ciudad. La unidad de análisis es San Isidro del Inca, barrio de Quito, donde se dan manifestaciones de la existencia y resistencia de las culturas originarias andinas, a través de la vigencia de ritos como la yumbada.

Palabras Clave: Paisaje vivo. Paisaje urbano. Aprendizaje vivencial. Interculturalidad.

Paisaia bizirik dagoen kontzeptu konplexu eta bateratu gisa hartuko dugu (kulturala, fisikoa, lurraldetarra, sozio-politiko, ekonomikoa, sinbolikoa, komunikaziozkoa), eta hiria bizipenen bidez berreraikitzeke hausnarketa egingo. Quitoko San Isidro del Inca auzoan (Ekuador) kokatuko dugu azterketa. Bertan, bizi-bizirik diraute Andeetako jatorrizko kulturek, besteak beste yumbada bezalako erritoen bidez.

Giltza-Hitzak: Paisaia bizia. Hiri paisaia. Bizipenen bitartez ikastea. Kulturartekotasuna.

On y fait un travail d'introspection dont le point de départ est le paysage en tant que concept vivant, complexe, unitaire (culturel, physique, territorial, socio, politique, économique, symbolique et communicationnel) pour reconstruire l'apprentissage existentiel de la ville. Le sujet de l'analyse est San Isidro del Inca, un quartier de Quito où se tiennent des manifestations de l'existence et de la résistance des cultures andines, à travers des rites comme la yumbada.

Mots Clés: Paysage vivant. Paysage urbain. Apprentissage existentiel. Interculturalité.

## 1. PREAMBULO

Esta presentación comprende una parte de la investigación que vengo realizando para la Tesis del Doctorado en Filosofía de Valores y Antropología Social de la Universidad del País Vasco.

Hablar de paisajes vivos, en este caso urbanos, conlleva el hecho vivencial de relacionarnos con el paisaje en nuestras ciudades, desde su esencia con las implicaciones paradigmáticas consecuentes. El paisaje andino, objeto de este estudio, comprende no sólo el hecho geográfico, sino una serie de simbolismos generados por la presencia de la cordillera de Los Andes, que marca identidades y modos de ser peculiares en los habitantes de esta región.

La ciudad de Quito (declarada patrimonio de la humanidad<sup>1</sup> en 1978) es capital del Ecuador y está ubicada entre 2800 y 2900 metros de altura sobre el nivel del mar. Su emplazamiento mágico geoastronómico en Los Andes y en la mitad del mundo, definitivamente marca su carácter, pero lo que define como andinos a sus habitantes, es la presencia de nacionalidades y pueblos originarios, y todos los rasgos que conservan los mestizos de la forma de ser andinos, hasta en la forma de hablar.



Figura 1. Vista de Quito

El Quito contemporáneo se ha vuelto confuso, los signos que servían para clasificar los espacios y los grupos sociales se han complejizado, los recorridos se hacen cada vez más difíciles, lo señorial, lo alto y lo bajo, el norte, el sur que permitían su ordenamiento, ahora son insuficientes. Las estratificaciones en base a divisiones

---

1. Quito por su patrimonio tangible fue declarada Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en 1978, siendo la primera ciudad latinoamericana en recibir este reconocimiento.

espaciales y de segregaciones socio culturales van desapareciendo, el barrio, la familia, los “compadres”, se van transformando, para dar paso a estilos de vida multilocales (Borja, 2008).

Esta es una ciudad diversa, multi e intercultural, en donde existen otros “mundos”, con formas simbólicas o figurativas distintas por sus relaciones campo-ciudad, identitarias hacia lo indio, que no es comprendido por las autoridades, ni las y los investigadores, ni por el común de la ciudadanía. Son culturas que están presentes, no como ‘no contaminadas’, sino más bien con una amplia capacidad de crear y generar cambios, con herencias y ritualidades que han ido permaneciendo en el tiempo, pero siempre alimentadas y recreadas (Borja, 2008).

El estudio se centra en el Barrio de San Isidro (Alto) de El Inca, donde cohabitan grupos indígenas originarios que mantiene aún algunos rasgos de su cultura, población inmigrante campesina indígena y mestiza, y población netamente urbana mestiza. Un barrio con muchas complejidades, que se reflejan en sus paisajes fragmentados y borrosos.

Durante el desarrollo de la investigación de la Tesis Doctoral han surgido muchas interrogantes y cuestionamientos. Estamos consciente que en la actualidad, con todos los cambios producidos por el desarrollo de la ciencia, el piso se ha movido, los grandes conceptos son puestos en entredicho, y por eso nos parece importante partir de algunas reflexiones que nos encaminan al tema central de esta presentación: los paisajes vivos.

## 2. EL POR QUÉ HABLAR DE PAISAJE

La palabra paisaje es usada, ahora más que nunca, muy frecuentemente, en ámbitos muy diversos: la política, el arte, la geografía, la antropología, el urbanismo, por lo que es necesario aclarar en qué términos y por qué la utilizamos.

### 2.1 El origen del paisaje como concepto

Si se considera al paisaje como una forma de relación entre hombre y naturaleza, la historia de su construcción física y mental se podría interpretar que viene desde las primeras manifestaciones de la cultura humana, en función de las maneras de habitar y de producir, que a su vez generan diversas formas de relación con el medio.

La noción de paisaje estuvo presente en varios períodos de la historia, pero el término y el concepto de paisaje en Europa es algo relativamente moderno. Aparentemente surge en Holanda en el Siglo XVI, aunque hay autores que plantean que su origen es germánico *Landschaft*, luego *landskip* en holandés y *landscape* en inglés, y que por el lado latino deriva de las palabras *paessagio* en italiano, *paysage* en francés, *paisagem* en portugués y paisaje en español (Maderuelo, 1996 pág. 9; 2005, pág. 18) y no se generaliza en el lenguaje cotidiano hasta el siglo XVIII, cuando la jardinería y la pintura se hacen paisajistas. Estas dos raíces denotan no solo diferencias lingüísticas, sino dos modos distintos de representar el mundo. En este sentido “se ha generado una ambigüedad que origina la polisemia que hoy posee, ya que la palabra paisaje sirve tanto para designar un entorno real (país) como una representación de ese entorno (lejos)” (Maderuelo, 2005: 31).

La idea de paisaje desde el Renacimiento al Romanticismo Temprano, guardó la distancia de la contemplación; el ser humano en el paisaje es un sujeto que posee una distancia con el mundo que nunca podrá colmar aunque permanentemente se mueva hacia este objetivo utópico. En el Siglo XIX aparece la idea de que la ciudad podía ser vista, interpretada y construida como paisaje. Se considera al paisaje como uno de los instrumentos utilizados en el diálogo entre esfera pública y privada, la concepción de paisaje urbano queda definida inicialmente en esos términos.

Es también en el siglo XIX, cuando el concepto paisaje transcurre de la mirada pictórica y estética al ámbito de la ciencia y su propia lógica (Urquijo, y Barrera, 2009), originado en el movimiento romántico alemán, siendo uno de sus promotores Alexander von Humboldt, figura crucial de esta época, pionero de la geografía moderna. Lo que se entiende como paisaje a partir de este momento son los elementos físicos, como montañas, valles, bosques, ríos, praderas, asentamientos humanos, costas o rebaños de animales que son mesurables y cuantificables y, como tales, pueden ser objeto de descripciones literarias, científicas o registrados en documentos mercantiles, también son representados en dibujos, pinturas o planos y recogidos en fotografías (Maderuelo, 1996).

El paisaje tiene distintas nociones y connotaciones según las disciplinas. Solo para nombrar algunas: desde la agronomía es la forma de utilización del terreno para cultivar; desde el urbanismo y el paisajismo se le ve como una entidad que debe ser conservada y mantenida en armonía; la historia lo considera como la evolución social y económica de la sociedad y sus consecuencias; la cibernética como un conjunto de elementos que intercambian informaciones; la geografía, que ha trabajado este concepto con mayor detenimiento, lo relaciona con el estudio morfológico de las ciudades y con la ecología del paisaje; desde la antropología es considerado como un punto de vista de los estudios antropológicos o como paisaje cultural y físico, siendo el resultado de la construcción social.

Nos interesa para este estudio la diferenciación que hace Alberto Saldarriaga (1995), entre el uso de espacio urbano y paisaje urbano como dos maneras de entender la ciudad. El paisaje urbano considerado como un conjunto de conjuntos, que tiene una poética, “[...] reúne no sólo los objetos inanimados sino las formas que pueblan un lugar. Su homogeneidad o heterogeneidad son una medida cultural de coherencia o de caos social. En él se encuentran el pasado, el presente y el futuro de la ciudad” (Saldarriaga, 1995: 48).

## 2.2. El paisaje desde las “otras” culturas

Si extrapolamos el término a culturas como la china, vemos que el paisaje no está en la forma exterior u objetiva de las cosas (*wixing*), sino en la relación que, más profundamente, une su naturaleza a la de nuestro corazón. El tema es, de hecho, que no hay paisaje más que el ‘sentimiento-paisaje’ (*qing-jing*) y que en consecuencia esto exige que estemos dispuestos a ello. Esto prefiguró en lo que mucho más tarde confirmarían las ciencias cognitivas, es decir, anticipó una autopoiesis posmoderna de la relación paisajista (Berque, 1998: 20). En chino existen varias palabras para nombrar el paisaje, cada una de ellas expresa un matiz específico, sin embargo, el término más genérico, que incluye a todos los demás, es *sanshui*, palabra que surge

de la contracción de dos sinogramas, *shan* (montaña) y *shui* (agua, río) (Maderuelo, 2005: 21).

Heredad o de la tradición china, el concepto filosófico japonés *zofu-tokusui*, “almacenando el viento, consignando el agua”, fue utilizado en los siglos VI al VIII para designar la selección de un lugar de asentamiento de acuerdo con la configuración de montañas y ríos, y en donde fluía la energía vital de la tierra vinculada al agua. “Este lugar debía respetar la relación intrínseca humanos - naturaleza, por lo que el poblado debía presentar montañas por lo menos en tres de sus lados, en función de cobijo” (Aguiló, 1999, cit. en Urquijo y Barrera, 2009: 236). Por otro lado, Tetsuro Watsuji (WATSUJI, [1935] 2006) (2006), señala que “el vocablo japonés *fûdo*, compuesto por los ideogramas ‘viento’ y ‘tierra’, abarca un área semántica que involucra características climáticas, edafológicas, geológicas, de relieve, fertilidad del suelo y configuración del paisaje” (Watsuji, [1935] 2006: 23). En el fondo del vocablo se adivina una antigua cosmovisión que, al igual que en los caracteres chinos *sanshui*, permite percibir el entorno natural como circunstancia ineludible de la vida humana, que este autor utiliza para su estudio del clima, del paisaje y de la cultura.

En el México prehispánico, el establecimiento de poblados era el resultado de una meditada selección del sitio, donde observar el comportamiento ambiental constituía un quehacer principal y, por tanto, asegurar la estabilidad de laderas y el abastecimiento de agua.

Las sociedades nahuas del centro de México recurrieron así a formas específicas del paisaje que, además de ser funcionales, respondían a criterios estéticos y cosmogónicos. La fisiografía más común del periodo Posclásico tardío -entre el año 1200 y 1521-, consistía en una especie de herradura o circunvalación formada por cerros, en cuyas faldas se localizaban los asentamientos, dando la idea de una “olla” protectora, que recordaba el útero de la Madre Tierra. Funcionalmente, la fisiografía de este paisaje servía para la captación de agua, además de constituir un abrigo montañoso protector de vientos, heladas, inundaciones e incursiones enemigas. Al mismo tiempo, este tipo de paisaje, tipificado como rinconada o xomulli en náhuatl, ofrecía un horizonte montañoso que permitía fijar referentes astronómicos para la determinación del calendario agrícola, climático y religioso (Urquijo y Barrera, 2009: 236-237).

En consonancia con el *sanshui* chino, este asentamiento humano recibió el nombre náhuatl de *altepetl* “agua-cerro” (Ibíd., 237).

Al referirnos a la concepción de paisaje andino, motivo de este estudio, encontramos que no existe una desvinculación entre sujeto-objeto, sino una relación mágica, mítica, festiva, con la naturaleza. Comparte elementos de las culturas del México prehispánico, y manifiesta esta idea de sentimiento y relación cósmica de las culturas Orientales en relación a los elementos de la naturaleza: cerro, río, valle. Ahí está presente este respeto a la montaña, demostrado en el “permiso al cerro”, únicamente cuando se entregan las ofrendas de agradecimiento se puede acceder a la montaña. Se produce esa idea vivencial del espacio que tiene que ver con los sentimientos y no con la “mirada del observador”. La idea de paisaje en los Andes, ha sido vivencial, parte del todo: los cultivos, la gente, la naturaleza, los animales.



Figura 2. Vista de Teotihuacán.

### 3. LA CONCEPCION SIMBOLICA DEL ESPACIO ANDINO, LOS PAISAJES ANDINOS

La relación del ser humano con la naturaleza en las culturas andinas, evidencia un sentido diferente de hacer paisaje, reflejado en sus emplazamientos, en la forma de cultivar la tierra, en la construcción de los espacios ceremoniales, en referencia al medio geográfico, pero esencialmente a su cosmología, que implica esa relación anticipada: sujeto-sujeto con la naturaleza.

Partiendo de la pregunta y el abordaje que hacen Beatriz Nates y Beatriz Pérez *¿cómo los nativos andinos entienden el espacio en el que se desenvuelven?* Las herramientas que permitirían entender el significado que los actores otorgan al espacio, en este caso el espacio urbano andino, son el mito y el ritual, entendidos como representaciones culturales<sup>2</sup>.

Los Andes están ubicados en el lado occidental del continente suramericano. Es un espacio geográfico con características topográficas muy peculiares. Se trata de una región montañosa con una altitud entre 2.000 y 6.900 metros sobre el nivel del mar, con volcanes y nevados, poblada parcialmente hasta los 4800 metros. A pesar

---

2. Contemplar el territorio andino como producto de una historia en constantes reacomodos administrativos, políticos y sociales —asentamientos originarios dispersos. Pueblos de Indios, Resguardos o Reservas indígenas, desplazamientos por expropiación y usurpación de tierras como resultado de procesos de reformas agrarias, de violencia política y narcotráfico, etc.—, implica abordar las diversas estrategias discursivas, y las prácticas que el grupo genera para afianzarse en él, reinventándolo y resignificándolo a través de los mitos y ritos territoriales (Nates, y otros, 1997: 135).

de las condiciones climáticas adversas, el espacio geográfico andino, por su diversidad de microclimas y pisos ecológicos, ha sido ocupado desde hace más de diez mil años. En esta situación muy peculiar surgieron varias culturas de alta civilización, entre ellas, la Cultura Inka.

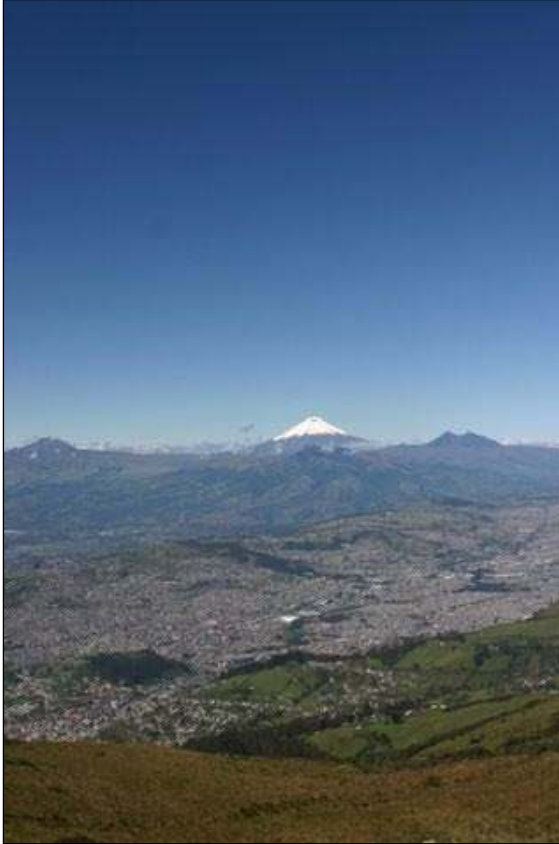


Figura 3. Vista de los Andes  
Foto: F. Calle

En lo andino, al igual que en otras culturas, juega un papel preponderante la relación con la tierra, en el sentido de *pachamama*<sup>3</sup>, la dialéctica entre arriba y abajo

---

3. “Pacha es entendida como un universo vivo del cual forman parte también Dioses y hombres, Pacha (en los idiomas quechua y aymara, mas no en el puquina que es un idioma mas antiguo) también es tiempo / espacio, Zeitraum o Spine como dijera Einstein, ordenada en categorías espacio-temporales. En cualquier caso se trata de una expresión mas allá de la bifurcación entre lo visible y lo invisible, lo material y lo inmaterial, lo terrenal y lo celestial, lo profano y lo sagrado, lo exterior y lo interior [...] Tal vez una buena traducción de Pacha a las categorías abstractas que tienen los substantivos castellanos sea ‘Relacionalidad’ o ‘Cosmos vivo interrelacionado’ o ‘Red Cósmica’” (Medina cit. en Guillemot, 2005).

*Pachamama*, es la madre tierra, la que cría a todos los seres. “En este sentido, hasta podríamos traducir *pachamama*, no solamente como ‘madre tierra’, sino como ‘madre del cosmos’ o ‘principio cósmico femenino’ (Estermann, 1998: 176).

(por la topografía) y la ciclicidad de las épocas de lluvia y sequía y en consecuencia los períodos de cultivo.

Estos paisajes fueron “criados”<sup>4</sup> desde la antigüedad por la población que lo habita a través de un control vertical y microvertical de pisos térmicos, como una estrategia para cultivar especies complementarias para la alimentación<sup>5</sup>. Con el manejo simultáneo de varios de estos pisos se ha mantenido una constante relación con la apropiación del territorio para maximizar la explotación de los recursos naturales. Esto ha producido fuertes relaciones entre los pueblos de arriba (*Hanan*) y de abajo (*Urin*), como es el caso de los habitantes de Quito y su vinculación con los *yumbos*, habitantes de las tierras bajas, hechos que se recrean y celebran en la *yumbada*, aspecto importante de esta investigación.

Es así como construyen su historia y cotidianidad a través de los ritos y las fiestas. Es un paisaje antropomorfizado, en el que todos los elementos tienen nombres y mitos de origen que ubican su papel en relación a la historia vivida por estos pueblos.

La cosmovisión andina se sustenta en la crianza recíproca de la vida (*uyway*), es decir, el *runa* (hombre y mujer andinos) cría plantas, animales, paisajes y éstos a su vez le crían. Se trata entonces de una cosmovisión centrada en la tierra y personificada en la *Pachamama*, la madre universal criadora de la vida, que ha generado a partir de ella todo cuanto existe en la naturaleza (flora, fauna, piedra, agua, cerros, ríos, sol, luna, estrellas, papa, quinua, alpaca, llama, etc.), como seres orgánicos vivos, porque tienen vida y las cualidades de una persona. En este mundo vivo, se establece una relación muy particular del ser humano andino mediante su trabajo con su medio natural (Enríquez y Van Kessel, 2002) y por tanto del paisaje.

Como consecuencia, no existen hechos casuales sino más bien causales, porque para el *runa* todo tiene una causa. Hacer el bien a la comunidad es hacerse bien a uno mismo, criar bien la montaña solo puede traer beneficios, procura, por ejemplo, mejores pastos que dan mejor ganado, que a su vez proporciona mejores productos etc.; o criar bien del río, proporciona mejores aguas, éstas mejores peces, mejores regadíos, mejores cultivos, etc., mejores paisajes, hechos que repercuten en la bonanza del *ayllu*<sup>6</sup> andino (García, 2009).

---

4. “El proceso de la crianza recíproca, fundamento de la cosmovisión andina, se realiza en el *ayllu* andino, cuyo significado va más allá del grupo humano emparentado, porque incluye también a la *Pachamama* todas sus divinidades y la naturaleza silvestre circundante, donde la comunidad andina vive, trabaja, celebra y donde además convergen las tres comunidades de seres vivos: la *Sallqa* (comunidad de los seres vivientes que pertenecen a la naturaleza silvestre), la *Runa* (comunidad humana) y la *Wak’a* (comunidad de los seres espirituales o divinidades). Estas tres comunidades convergen en la chacra andina (*uywa chakra*, *mikhuy chakra*), que es el centro y el escenario de la vida, el templo del culto andino a la vida” (Enríquez, 2008).

5. En las partes altas se cultivaban los tubérculos (papa, olluco, oca, etc.) y algunos granos (quinua, cañiwa, tarwi, quiwicha), en las más altas se domestica la llama y la alpaca que sirven de transporte, y también proveen de proteínas mediante su carne y de lana para los tejidos. En las partes bajas se cultiva maíz, fréjoles, yuca, etc. Y en las aún más bajas están los cocales[...] El monocultivo [...] resulta impracticable en Los Andes (Peña, 2005).

6. “El *ayllu* andino es un modelo de organización social y su vigencia abarca a casi todos los pueblos indígenas de la región andina: Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile. (THOA 1995: 11). El *ayllu* como modelo de organización, comprendía todo el territorio del Tawantinsuyu y que de alguna manera significaba un espacio de unidad y reciprocidad” (Mamani Choque, 2003).



#### 4. ¿QUÉ SON LOS PAISAJES VIVOS?

Nuestra propuesta es hablar, en plural, de los paisajes vivos que comprenden la idea de “yo soy paisaje”, “nosotros somos paisaje”, que tiene sentimientos: aman, que tiene sabiduría: piensan. Paisajes que son criados<sup>7</sup> por nosotros y a la vez nos crían, en una correlación del paisaje con la vida, con nuestra vida. Es la idea de la vivencia activa en el paisaje, el aporte para la crianza, para vivir en armonía. “Esto implica la creación (creática) y la crianza propiamente dicha” (García, 2009).

El paisaje natural tiene el equilibrio de la energía de la sabiduría. Una manera diferente de criarlo genera el paisaje urbano. Pero no existe un solo paisaje sino paisajes, cada uno con su carácter, cualidades, sentimientos porque hay una manera diferente de criarlos, en otro espacio-tiempo, por otros runas, de ahí la importancia de reconocerlos y respetarlos.

Esta relación sujeto-sujeto es simbólica, es presencial, está permanentemente siendo y haciéndose, es lenguaje y comunicación, por tanto nos educa y a su vez educamos al paisaje, en el sentido autopoyético de enseñarse a aprender, “enseñaje”<sup>8</sup>. La tensión que viven los paisajes entre reales, mentales, genera nuevas armonías o desarmonías. Esta correlación proporciona salud, educación, vivienda, hábitat, ir al desarrollo en armonía, o caso contrario, la destrucción, el caos social.

La relación espacio tiempo, en el paisaje, como ente vivo, tiene seis categorías: antes- después -ahora, de manera circular y arriba- aquí -abajo, de una manera cíclica activa.

Tomamos en este trabajo los “paisajes vivos” como los que son y están. Por su complejidad comprenden la percepción sinestésica de una ciudad, un todo unitario, la integralidad de las relaciones físicas, socio-políticas, económicas, culturales, afectivas, identitarias, simbólicas y comunicacionales. Cada paisaje es parte de los que lo habitan, trabajan y descansan en él o lo atraviesan, considerándolo un hecho vivencial, convivencial, inseparable del *runa*. En otras palabras los paisajes tienen vida igual que el *runa*, el río, las aves por eso se los cría.

Por eso, estudiar los paisajes vivos, es plantear un problema metodológico, filosófico, paradigmático, estudiarlo significa un reto, múltiples cuestionamientos, abrir el pensamiento para ver la “realidad social como un proceso complejo en el que un conjunto de fenómenos están en continua interrelación” (Díez, 2005: 112).

#### 5. IMPLICACIONES A NIVEL EPISTEMOLÓGICO

Para abordar la problemática de los paisajes vivos, en plural, es necesaria una ruptura de paradigmas, asumir un pensamiento que implique el respeto a las diferencias, la coexistencia de diversas racionalidades, en lo analítico, dialéctico, fenomenológico-

---

7. La pachamama, madre universal, la que da vida a todos los seres, los **cría** y también se deja **criar** por ellos. “La vida es el valor último y máximo: vida compartida, universal, recibida armoniosa que se desarrolla en diálogo como regalo gratuito y recíproco entre humanos y también para con los seres vivos de la chacra (pedazo de tierra con sembríos), de la naturaleza y de la comunidad. El respeto a la Vida, su crianza con cariño y dedicación es, en resumen, la máxima ética andina” (Kesell van, 2003)

8. En el sentido que lo dice Pichón-Riviere, Enrique (1953, 1956, 1970

co, estructural, hermenéutico, y nos parece importante hacerlo desde la interculturalidad, porque sus planteamientos permiten la articulación entre estos aspectos de las diversas culturas, su pensamiento y sus experiencias colectivas.

Hoy más que nunca urge construir colectivamente un consenso y acuerdos en relación a los conceptos de cultura, nacionalidad, pueblo e interculturalidad, a fin de saber de que estamos hablando cuando nos referimos en términos de interculturalidad. Existe una gran polisemia en relación al concepto de cultura en particular y de nacionalidad, pueblo e interculturalidad en general (García, 2009a).

Pero, ¿qué significan estos términos que son utilizados con frecuencia en la actualidad, desde distintas instancias del saber, de las organizaciones sociales y de la política?

Si nos remitimos al análisis de las dos palabras que componen la interculturalidad, vemos, como dice Yves Guillemot (2005), que la palabra “Inter” que parece inicialmente, inocente y aséptica, está muy cargada y vinculada con uno de los primeros caminos abiertos por los griegos, que luego cristaliza en el cristianismo como individualismo. Es decir se genera a partir de la necesidad de vincularse por las rupturas existentes, y que generalmente trata de asumir al “otro”, pero sin una simetría.

La palabra Cultura, deriva del verbo latino “colere”, que significa cultivar. Una forma del verbo es “cultum”, que en latín significa agricultura. El adjetivo latino “cultus” se refiere a la propiedad que tiene un campo de estar cultivado. Por esta razón, “cultura” quería decir “agricultura”, “culto” y “cultivado” (García, 2009). Viene de “cultivo” acción “agrícola”, “campesina”, no-ciudadana que en el discurso moderno, se refiere a formas de conocimiento no elitista, “cultura” es algo subalterno a “civilización” y dentro del pensamiento occidental, la única civilización es la suya, como pensamiento hegemónico, que sirve para entender todo lo que no tiene los mismos valores, primero, “científicos”, luego cristianos y luego económicos, éticos y psicológicos. (Guillemot, 2005)

Al hablar de cultura entramos en un campo polémico, para encausarnos hacia el tema que tratamos, nos acercamos solo a algunas definiciones actuales, enmarcadas en una corriente que va hacia un concepto dinámico y abierto.

Dolores Comas d'Argemir (1998) desde la economía política sostiene que en definitiva, en el momento actual “no tiene sentido sustentar una perspectiva esencialista y estática del concepto de cultura, que además, se puede rebatir fácilmente. Es muy difícil sostener que los rasgos por lo que se define una cultura sean exclusivos de ella (Comas, 1998: 52).

García Canclini (2004) con una visión desde Latinoamérica, hace un repaso por las diferentes definiciones de cultura, señalando que entenderla como procesos de producción, circulación y consumo de la significación de la vida social sigue siendo útil para evitar dualismos entre lo material y lo espiritual, entre lo económico y lo simbólico, o lo individual y lo colectivo, porque así se rompe el soporte ideológico del racismo. Sin embargo, en el actual contexto globalizado, la necesidad de abarcar relaciones interculturales exige trascender esos marcos “locales”. García Canclinito de Arjun Appadurai la propuesta de hablar de “lo cultural”, y no de “cultura” (que siempre hace referencia a algo sustantivo, a algún tipo de objeto o cosa), es decir,

una propiedad de los individuos y de los grupos, y subraya la necesidad de pasar a pensar en términos de lo cultural, una dimensión que se refiere a diferencias, contrastes y comparaciones; un recurso heurístico que podemos usar para hablar de la diferencia (Cit. en Díez, 2005 111).

Clifford Geertz (2000) permite un entendimiento de las diferencias entre cultura y sociedad y su interrelación. Entiende la cultura como un sistema ordenado de significaciones y de símbolos en cuyos términos tiene lugar la integración social, y considera al sistema social como la estructura de la interacción social misma. "Cultura es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción; estructura social es la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas" (Geertz, 2000: 133). Como dice Teresa del Valle (1988), cabe resaltar la importancia dada por Geertz a la interacción fijándose en la mentalidad de sus protagonistas, actores/actoras. Se constata, pues, la necesidad de enlazar con un marco más amplio: histórico, económico e ideológico para contextualizar (Del Valle, 1988: 60).

Estas reflexiones sobre cultura, entre otras, ya nos permiten visualizar una cultura sistémica, que incluye significaciones y símbolos, reconocer las diferencias, el dinamismo para abordar un análisis cultural que nos remite a interrelaciones, base de la interculturalidad.

Pero si miramos desde otro paradigma, como es el *Abya Yala*, la idea de cultura se vuelve más compleja aun

[...] desde otro paradigma, como es el *Abya Yala*<sup>9</sup>, la idea de cultura se vuelve más compleja aun, pues las interrelaciones, las vincularidades, se dan entre todos los elementos de la vida, en donde la cultura implica a las otras culturas y a todos los elementos considerados como vivos en cada cultura: el aire, la tierra, el agua, el clima, el paisaje, el cosmos, todos ellos son pensados y actuados como aspectos sustantivos de la interculturalidad (García, 2009a).

Esta idea de reconocimiento de la diversidad genera distintas racionalidades que son más bien complementarias, lo que implica necesariamente mirarlas en una perspectiva intercultural, poli lógica, en el sentido de un "diálogo" entre diversas racionalidades, puesto que ninguna de ellas existe en sentido puro, "están todas atravesadas por un círculo hermenéutico, que enriquece las diversas visiones involucradas considerándose mutuamente unas a otras como legítimos otros y usándose en un permanente diálogo intercultural" (García, y otros, 2004).

En estos términos, la interculturalidad representa una lógica de pensar y una práctica que trabaja en los límites de los conocimientos de las culturas. Esta reflexión tiene que ver con el poder como base de las relaciones de interculturalidad; la política, la dominación, las culturas dominantes y dominadas, las subculturas, la geopolítica del conocimiento, la descolonización del conocimiento, la asimetría del poder, las relaciones de dominio, cooperación o reciprocidad, son otros tantos aspectos que no pueden ser soslayados a la hora de reflexionar la interculturalidad.

---

9. Paradigma *Abya Yala* = Pensamiento de los indígenas de Latinoamérica.

Como dice María Victoria Martín (2009):

La configuración actual del mundo global nos revela las tensiones producidas entre una lógica dominante de globalización uniformadora y teóricamente inevitable (la denominada globalización neoliberal) y una lógica del reconocimiento de la diversidad cultural y social existente, promovida en gran medida por los flujos migratorios y la transnacionalización de los medios de comunicación (Martín cit. en García, 2009).

Pero también por procesos de reconstitución y afirmación de pueblos y nacionalidades al interior de varios países (Ibíd.), especialmente en el Ecuador, donde la diversidad es rotunda.

Es difícil co-generar un mundo, una sociedad intercultural “para la convivencia, para la democratización del poder, para la aceptación y el respeto de mi mundo y del mundo de los otros, para el aprendizaje” (García, 2009) que implica una reflexión y una práctica intercultural desde el reconocimiento de lo propio, para la aceptación de las transformaciones en armonía, desde la sabiduría de una *vivencialidad* que “no genere ni pobreza ni abuso”, nos dice Maturana (Maturana, Humberto, cit. en Ibíd.)

Asumir una posición intercultural es tener una posición crítica, contra hegemónica, que busca la transformación social los cambios hacia el aprendizaje vivencial, *convivencial*, hacia el vivir en armonía y que en términos del paisaje es hablar de “paisajes vivos”.

## 6. QUÉ SIGNIFICA HABLAR DE LOS PAISAJES VIVOS EN SAN ISIDRO DE EL INCA

San Isidro de El Inca es un barrio ubicado al nororiente de Quito, sobre la quebrada de Zámbez, junto a Cashaloma (loma de espinas). No se sabe con certeza si tiene origen preincaico (Caserío del Señor del Lincan) o incaico y de ahí su nombre El Inca. Según algunos historiadores fue, junto a Zámbez, uno de los cuatro puntos importantes de la ciudad de Quito, el que marcaba el Nororiente<sup>10</sup>.

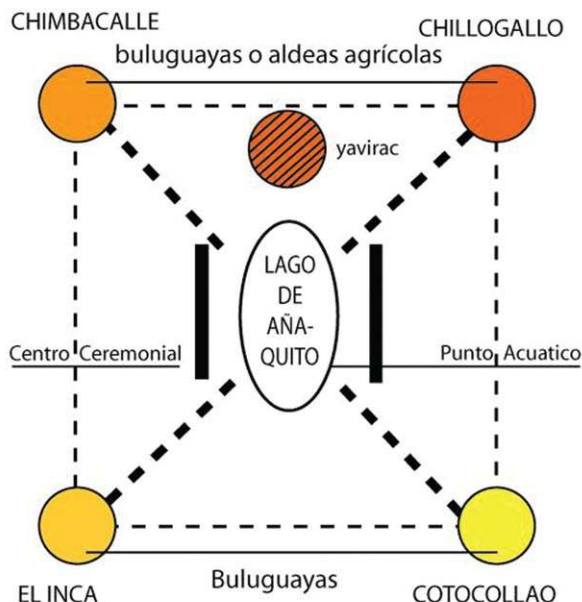
Su historia desde la época de la colonia no se registra directamente, sino a través de Zámbez<sup>11</sup>, un cacicazgo de importancia en este período, al cual perteneció hasta mediados del siglo pasado, en calidad de anejo. Tampoco el origen de su nombre y en general su toponimia dejan mayor indicio de su pasado, además de que sus límites y los cambios impuestos desde la municipalidad marcan muchas indefiniciones que no coadyuvan para la construcción de lo barrial, en el sentido que lo expresa Ariel Gravano (2003).

---

10. La significación del sector de El Inca como uno de los puntos de referencia de la organización espacial-urbana de este período (el del noreste de la ciudad de Quito), junto con Cotocollao al noroeste y Chilloalloy La Magdalena, y Chiriyacu y Alpahuasi al sur, lo reafirman Piedad Peña Herrera y Alfredo Costales en su libro *Los Señores Naturales de la Tierra* (1982). Según estos autores, Quito era ese gran centro comercial basado en dos puntos de referencia: una Tola o Pirámide preferentemente natural, el Yavirac (loma), y un Punto Acuático, el lago de Ñaquito, hacia el norte de la ciudad, cuyo conjunto conformaba los denominados “planos cósmicos” o “universos habitacionales”, según la cosmovisión quichuaandina (Costales y Peña Herrera, 1982 pág. 79).

11. Este cacicazgo era de importancia, Don Pedro de Zámbez, uno de sus caciques, fue elegido el primer *Varajuc* o Alcalde Mayor de los Naturales sobre el lado de *Urinsaya* en 1576, esto significa desde el centro de Quito hasta Otavalo (población ubicada en la región norte a 100 km de Quito)

**Gráfico 1. Gráfico de ubicación de hitos sagrados**



Fuente: Tesis FAU-UCE 1986 G137. Elaboración de grupo.

Con la conquista española la mayor parte de los terrenos agrícolas de la ciudad fue adjudicada a través de las encomiendas a los conquistadores/colonizadores o a la Iglesia, y que posteriormente pasaron a conformar las haciendas en el entorno de Quito. En este sector existieron hasta la década de 1960 tres haciendas: La Candelaria, La Farsalia y La Victoria. La población indígena se mantuvo ya sea en calidad de comuneros al exterior de las haciendas, con tierras en propiedad, o como *huasipungueros*<sup>12</sup> en el interior de las mismas, siempre en una cierta relación de dependencia. Esta fue una de las zonas de abastecimiento de gramíneas, verduras, hortalizas, hierbas medicinales y madera para combustible de cocinas y chimeneas de la ciudad (Borja, 2008).

Desde 1980 comienza un proceso acelerado de urbanización, se fragmentan las haciendas y con el crecimiento de la ciudad se provocó un proceso de conurbación que implicó varias acciones por parte del gobierno seccional para incorporar a este y otros sectores a la ciudad. Con estos hechos aparecen transformaciones significativas en la estructura urbana del sector: nuevas actividades, construcciones con tipologías arquitectónicas extrañas al lugar, la llegada masiva de nueva población, con las repercusiones que esto tuvo a nivel de relaciones y sistemas de comunicación barriales y especialmente la pérdida paulatina de su identidad.

12. *Wasi punku*=puerta de la casa, en quichua. Sistema de explotación de mano de obra indígena, mediante el cual a través del préstamo de un pedazo de tierra los *huasipungueros* tenían que trabajar para la hacienda la mayor parte del tiempo, en la primera época de la colonia sin salario y luego con pagas muy reducidas.



Figura 4. Vista de San Isidro de El Inca.

San Isidro de El Inca en la actualidad, tiene una imagen de difícil lectura que refleja la informalidad propia de los barrios populares, donde se mezclan formas, materiales, estilos, colores, alturas, construcciones inacabadas; los problemas de una ciudad como Quito: contaminación ambiental, mala calidad de equipamientos, falta de espacios públicos; el poco interés del gobierno local; a más de los problemas de nuestra sociedad como la falta de trabajo, pobreza, educación deficiente, corrupción, desigualdad social, delincuencia, dando lugar a un paisaje empobrecido, que habla poco, y que únicamente se enriquece cuando es re-criado con la danza, el rito, la fiesta. Pero además refleja la presencia de diversas clases sociales que van desde proletarias hasta clases medias y medias-bajas, como parte de la heterogénea población que llegó.

### 6.1. Ritos y símbolos

Poblaciones como las de San Isidro de El Inca no pueden ser clasificadas como típicamente urbanas. Combinan en mayor o menor medida características urbanas y rurales, aún mantienen una estrecha vinculación con la tierra, la mayor parte de los terrenos, por ejemplo, por reducidos que sean, tienen sembríos. Estas y estos habitantes manifiestan ese carácter festivo celebrativo con rituales ancestrales que les mantiene unidos y que además, marca la diferencia entre este barrio y los otros sectores y entre los pobladores originarios y los “recién llegados”.

El ciclo festivo de las y los habitantes de San Isidro de El Inca es muy activo, pero su fiesta principal es la *yumbada*, que se celebra por la Virgen de las Mercedes, alrededor del 24 de septiembre, aunque también cada año van teniendo mayor importancia los pases del Niño durante la Navidad. Ambos festejos son cíclicos y coinciden con el equinoccio y el solsticio, hecho que para los antiguos pobladores de la región tuvo especial significado tanto para el ciclo agrícola como para su cosmovisión. Además expresan la vinculación socio-religiosa de estas festividades, como otras del mundo andino. A esto se suman todas las otras festividades por santos, onomásticos, bienvenidas, despedidas, graduaciones, matrimonios e inclusive los velorios tienen su tinte festivo, porque hay que despedir bien a los seres queridos.

De lo que recuerdan sus ancianas y ancianos pobladores, siempre han celebrado numerosas fiestas, siendo la más importante la *yumbada*, el baile que rememora las relaciones con habitantes de la tierra baja (Occidental y de la Amazonía). Es una celebración que como dice Frank Salomon (1981) "es una tradición casi pan-andina, desde la región del Cuzco. Sus asociaciones, estaciones y funciones ceremoniales varían bastante de una región a otra. En la región de Quito el baile *yumbo*<sup>13</sup> se asocia primero con el Corpus Cristi y en segundo lugar con varias otras festividades de estación seca" (Salomon, 1981, 31), en referencia a San Isidro de El Inca.



Figura 5. La procesión de la Virgen de las Mercedes.

13. *Yumbos* = grupo de habitantes de la ceja de montaña de la cordillera occidental, que en la época precolombina estuvieron ubicados al norte y al sur de la ciudad de Quito. Desde la época precolombina hasta inicios de la colonia era un grupo especializado en la comercialización de productos de tierras bajas (cálidas) y tierras altas (frías). Las investigaciones arqueológicas últimas han demostrado los avances de su cultura. Debido al nivel de desarrollo que alcanzaron, algunos investigadores los denominan Nación Yumba (Jara, 2008).

Estas festividades que tienen una programación pre-establecida, actualmente duran tres días, durante los cuales no dormirán, ni descansarán los danzantes. Su preparación lleva un año, implica la coordinación por parte del prioste (por ahora presidente del comité de fiestas), de alrededor de doscientos danzantes, organizados en distintos grupos: los *yumbos* y *yumbas* (danzantes hombres que representan a los habitantes de las tierras bajas), en cuyo grupo están incorporados los *capariches* (disfrazados que tiene una jerarquía especial por representar a los barrenderos de la ciudad) y los monos; el grupo de la *loa*, la niña que recita la loa y los negros *molecañas*; los *bracerantes* que comprenden los *chamizas* porque llevan los quemadores con sahumero y los regala flores; los de los fuegos pirotécnicos; y finalmente los payasos, que son muy numerosos. En cada grupo hay un cabecilla que es a su vez, responsable de la organización y logística: comida y bebida para sus miembros, banda musical, recuperación de las limosnas para la Iglesia, y otros elementos complementarios para el desenvolvimiento de las fiestas (Borja, 2008).



Figura 6. Vista de los participantes de la *yumbada*

La *yumbada* comprende rituales como se anticipó de origen precolombino, pero que luego de quinientos años tiene rasgos del mundo español y cristiano. En el siglo XIX, cuando el Quito aborígen incrementó su relación con el monte (selva), debió acentuarse, encontrando nuevas formas de interrelación, que en el caso de los habitantes de San Isidro de El Inca se refería a la comercialización de yerbas medicinales, y servicios *shamánicos*<sup>14</sup>, costumbre que se mantiene hasta la actualidad (Borja, 2008).

14. *Shaman* o chamán, (del fr. chaman, y este del tungús *šaman*) "Hechicero al que se supone dotado de poderes sobrenaturales para sanar a los enfermos, adivinar, invocar a los espíritus, etc." (Diccionario RAE)



Las fiestas presentan un guion pre-establecido que incluye, recorridos y procesiones, toma de la plaza, bailes, fuegos artificiales, fogatas (chamizas) que también se presentan en otras festividades del mundo andino. El grupo *yumbo*, el de mayor importancia, presenta ritos específicos como la “matanza o cacería del *yumbo*” (*khuchi hapiy*) que incluye un elaborado ritual y una representación lúdico-estética muy particular. Este ritual se mantiene en pocas *yumbadas* de las denominadas comunidades indígenas *circunquiteñas*, antiguos cacicazgos que sobrevivieron a la conquista.

En estos ritos se expresan y superponen varios contrarios: las dos culturas opuestas la india y la blanca, los habitantes de la selva y de las tierras altas, lo salvaje y lo cristiano. Es una muestra evidente de relaciones de reciprocidad, del *ayni*. Como parte constitutiva de la celebración está presentes actos de ofrendas de los sacerdotes o cabecillas hacia los participantes o de estos a los sacerdotes, en casi todos los momentos de la fiesta. Estas relaciones y los principios de reciprocidad son esenciales en el mundo andino, como partes constitutivas de identidades y estrategias para sobrevivir bajo las nuevas condiciones.

## 6.2. Ritos y paisajes vivos

A través de las festividades mantienen vínculos con otras comunidades del ámbito andino ecuatoriano, donde participan indistintamente en calidad de anfitriones o de invitados. Con estos intercambios festivos los rituales se han ido alimentando mutuamente, de ahí la incorporación de muchos elementos de distintas tradiciones andinas, pero también de la cultura costeña o de la afro-ecuatoriana.

Estas y estos pobladores viven intensamente un drama ritual que reafirma su identidad y produce un placer estético, a través del cual recomponen su historia, actualizada, recreada, mediante una forma peculiar de significar el espacio que les rodea, es la manera de criar y dejarse criar por el paisaje. El territorio que se marca mediante los recorridos que realizan durante las fiestas, deviene de las relaciones de afinidad y parentesco entre los participantes y no coincide con las divisiones administrativas, políticas y geográficas reconocidas en la ciudad, nos remite a uno de esos paisajes invisibles, intangibles.

Además la relevancia de los ritos de reciprocidad (*ayni*) como la Santa Mesa o Misa, que se celebra el último día, cuando se manifiestan claramente los principios de la reciprocidad: los *yumbos* entregan la ofrendas (entradas) a los sacerdotes (o cabecillas) por haberles acogido como padres durante los días de la celebración y a su vez, éstos entregan las medianas (ofrendas de similares características) a sus *yumbos*, que son considerados como sus *wawas* (niños en quichua). En general, en el desenvolvimiento de la fiesta, frecuentemente se expresan aspectos que tienen que ver con el principio de la reciprocidad, no se pondría pensar que las fiestas se realicen sin actos que van en este sentido.

---

“No existe duda de que los *shamanes* de la tierra baja eran y son figuras de temor para los habitantes de tierra alta de Quito” (Salomon 1981, 268). En quichua se le denomina al personaje que tiene estos poderes *yachac*, que equivale a hombre sabio.



Figura 7. Vista de actos de reciprocidad.

Son las relaciones de afinidades y parentesco y de reciprocidad, esenciales en el mundo andino, partes constitutivas de identidades y estrategias para sobrevivir bajo las condiciones impuestas desde la colonia y que han permitido la supervivencia de las fiestas y los rituales. En el caso particular de San Isidro, los *yumbos*, y también los demás grupos, actúan desde las motivaciones personales y las del grupo, desde sus recursos y esfuerzos, sin apoyos institucionales, ni espacios públicos que les acojan. Los pocos parques del sector no están diseñados para estas celebraciones.

Por otra parte, las fiestas implican sistemas organizacionales importantes en el contexto urbano, nudos relacionales. En el caso de San Isidro de El Inca, desde la supresión de la autoridad política-étnica, en este barrio, el comité de las fiestas es la única institución de importancia que existe y que sirve para integrar la estructura social de los indígenas y a su vez para diferenciarla de sistemas no indígenas. Si la *yumbada* ha sobrevivido donde otros sistemas languidecen, se puede suponer que es porque constituye una afirmación del valor de dicha estructura (Salomon, 1981) y que tiene raíces profundas en el hecho de ser vivencial (Borja, 2008).

Es este carácter festivo celebrativo tan presente en la cultura andina, permite la comprensión de los paisajes urbanos andinos. Son hechos vivenciales, motivantes, identificantes, parte del aprendizaje vivencial de la ciudad. Este es su paisaje vivo, que difícilmente es recogido por las normas y las reglamentaciones emitidas por las municipalidades para el uso espacios públicos y que difícilmente son apreciadas por

el resto de la sociedad y por tanto generan ciertos conflictos en la convivencia ciudadana, y marcan muy fuertemente la diferencia entre las y los naturales (habitante originarios) y los *waira pamushcas* (traídos por el viento) que han llegado.

Si bien detectamos que son celebraciones que los habitantes originarios del lugar realizan por tradición, como parte de la herencia que han recibido, como algo muy internalizado, vivencial, que no implica cuestionamientos a nivel explícito, no es menos cierto que por su intensidad y persistencia en un contexto adverso bien podrían ser percibidos como símbolo de resistencia cultural.

Estos hechos son como resquicios, espacios de resistencia y persistencia, espacios liminales (Turner, 1988: 101-102) del grupo poblacional originario que mantienen sus mitos, ritos y símbolos, y, sobre todo, formas de relación donde están presentes la vincularidad, lo simbólico ritual y, especialmente, la reciprocidad. Es la pervivencia del principio *ayni*, proveniente de las culturas andinas precolombinas, lo que aún permite reconocerlo como un barrio diferenciado en la ciudad, a pesar de las indefiniciones existentes en su historia, en su toponimia, en su nombre, en sus límites y en su situación actual.

Como expresa Kathy Fine-Dare (2007)

Quizá por medio de la *yumbada* los participantes pueden experimentar un compromiso hacia “lo indígena” dentro de una sociedad que siempre ha castigado y despreciado a la gente indígena y negra[...]puede servir como vitrina para ver “las múltiples maneras de ser indígena” (Fine-Dare, 2007: 68).

Este barrio es un espacio de la ciudad que mantuvo características rurales, campesinas e indígenas hasta hace treinta años, a pesar de su ubicación en la urbe. Esto, en gran parte, se debió a la conformación étnica de su población, netamente indígena, caracterizada por una relación entrañable con el entorno natural (la *pachamama*) y por ostentar una mejor condición económica (al ser propietarios del suelo). Es así que este grupo social pudo resistir ante el empuje de la ciudad y las leyes del mercado por largo tiempo. Son pobladores que han sabido, además, manejar su economía de una manera particular, ajenos a la voracidad del mercado y el urbanismo contemporáneo. Se han aferrado a su suelo porque ahí está su *pacarina* (lugar de origen de sus ancestros).

Al ser considerado como un “territorio de indios” (tanto por grupos poblacionales como por las propias autoridades), fue segregado para actividades poco apetecidas en áreas residenciales del resto de la ciudad, como la implantación de industrias, la ubicación de la cárcel, el depósito de residuos sólidos, que han dejado la huella de “barrio culpa”, o “barrio basura”. Todo ello hizo de este sector un área un tanto encerrada en sí misma, algo que se refleja en esos paisajes aislados, semi-rurales, situación que, por otro lado, le proporcionó la posibilidad y la ventaja de poder mantener sus costumbres y tradiciones.

Este barrio refleja el descuido en aspectos que conforman sus paisajes: sus calles deterioradas, la desorganización de los espacios; la contaminación ambiental, visual y auditiva. Las transformaciones que ha sufrido el barrio lo han complejidad o no solo porque ha asumido el carácter de barrio “popular”, sino porque, además, están presentes espacios de las clases sociales medias y medias-bajas ubicados en unos conjuntos habitacionales muy diferentes. Estas son algunas de las tensiones

encontradas a través de la reflexión de cómo son y están los paisajes vivos. Sin embargo, también hemos descubierto que existe una identidad barrial en las y los habitantes pertenecientes al grupo social originario, los nativos del lugar y aquellos pobladores que, por su permanencia en el barrio por largo tiempo, han logrado integrarse en las actividades barriales, especialmente las festivas. Ambos grupos son minoritarios en la actualidad pero pesan mucho en el contexto barrial debido a sus rituales, a su manera de ser festivos, celebrativos, y a las relaciones de reciprocidad (*ayni*) que mantienen. Este grupo se percibe a sí mismo como diferente; las y los recién llegados son los “otros”. No hay una confrontación, pero están presentes las diferencias que son remarcadas esencialmente en las fiestas y en la forma de ocupación de los espacios urbanos.

Evidentemente, en este barrio se ha generado un desequilibrio entre “lo urbanizado” y el ambiente natural, y entre las relaciones de los pobladores recién llegados y los originarios por los cambios ocurridos. Esto ha ocasionado que los paisajes estén criando una población híbrida, sin identidad, sin cariño a su barrio, a su ciudad.

Son la “*m'inka*” y el “*ayni*”, elementos constitutivos de los principios andinos, que hemos detectado perviven en el grupo poblacional originario, los que nos llevan a recuperar la idea de que aún existe un aprendizaje vivencial, *convivencial* en este barrio, que es el punto central de nuestra investigación. A través de las fiestas logran una forma de relacionarse con el cosmos, con las raíces, con la familia y los amigos (relaciones de parentesco y amistad), con la sociedad, con su historia, con el futuro, pero, especialmente, con el individuo.

Observamos la continuidad con el pasado, en estos resquicios de los paisajes vivos que se encuentran en los momentos festivos y en ciertas maneras de apoyarse y relacionarse. Un ejemplo de esto lo encontramos en la construcción de sus casas, actividad en la que los materiales y las tecnologías convencionales están muy presentes, pero la manera en la que las familias trabajan con apoyo mutuo (*mink'a* o *waki waki*) hace que cada casa tenga una significación especial y sea diferente porque se construye desde las necesidades de estas y estos usuarios y con sus propias manos, con cariño. Estos aspectos entran en contradicción con las transformaciones urbanas, con la gente recién llegada y con sus formas de vida que rompen los esquemas existentes.

No es fácil prever cómo se articulará definitivamente este barrio a la ciudad sin perder su carácter. En el debate actual entre lo local y lo global, y entre el barrio y la ciudad, las características de los paisajes actuales son demasiado ambiguas y, por tanto, sus tendencias. Se vislumbra una clara predisposición a su modernización desde el poder local, parte de esto es su designación dentro de la estructura urbana como barrio residencial de densidad media, con edificaciones en altura considerable como para que cambie radicalmente. Eso significa llevar al barrio directamente a un proceso de densificación masiva, a un cambio de edificaciones y a la transformación total del lugar, pero sin proveer lo de una infraestructura adecuada para el desarrollo de las actividades.

Este barrio, como parte de la ciudad y la sociedad de un país latinoamericano y andino, refleja los problemas de la urbe y de la sociedad: pobreza, desigualdad, movimientos migratorios, inseguridad, contaminación, mala calidad de educación y

escasez de equipamientos, imagen urbana deteriorada y fragmentada, discriminación entre otros. Sin embargo, como hemos expresado conserva ciertas particularidades.

Quedan pendientes varias cuestiones. Antes de finalizar solo mencionaré algunos puntos: el hecho de que en esta época globalizante, donde se tiende a construir la noción de ciudadanía con miras a una homogenización de la sociedad, nos parece indispensable el reconocimiento de estas 'culturas de diferencia', como una riqueza de nuestra ciudad. Reconocer estos paisajes vivos, que como dice Joan Nogué (2008): "Si queremos entender el mundo de hoy –y muy esencialmente sus paisajes–, hay que tener en cuenta lo invisible, lo intangible y lo efímero. Estos paisajes que están en los umbrales, pero que por eso mismo son heterogéneos, más completos, más sugerentes" (Nogué, 2008, 2009).

Estos hechos vivenciales, el vestirse de *yumbo* en Quito, o de *qolla* en el caso del Cuzco, que han resistido en el tiempo, pueden presentar una oportunidad quizá más importante que nunca, para resolver las contradicciones de una sociedad complicada y confusa (Mendoza 1998:87-88, cit. en Fine. Dare, K., 68). Son hechos que nos llevan a cuestionar sobre la manera de actuar de los profesionales que participamos directamente en la construcción de la ciudad, de las autoridades del gobierno local y nacional y en general a todos los habitantes de la ciudad.



Figura 8. Participantes de la *yumbada*.

Uno de los aspectos relevantes es desarrollar este cuestionamiento crítico desde los paisajes vivos. Esos intersticios encontrados en la forma de apropiación del espacio, festivo o cotidiano, nos han permitido reencontrar la vida desde la emoción estética. Las vivencias de las comunidades nos llevan a reorientar paradigmas que están muy lejos del discurso de la belleza artificial y aséptica, porque la propuesta no es crear paisajes bonitos ni soluciones a corto plazo, sino paisajes criados afectivamente, sanos, producto del aprendizaje vivencial.

La comprensión de la ciudad desde los paisajes vivos, nos permite aprehender eso, los paisajes de diferencia, tener una óptica distinta para afrontar la problemática urbana, una concepción intercultural, que implique el *proporcionalizarse* con el ambiente, con los paisajes porque son seres vivos, que requieren de cuidado y cariño. Comprender las transformaciones que sufren los paisajes en referencia a la manera en que son bien criados cuando están en armonía, o maltrechos, fragmentados porque ya nadie los cría. Es esa correlación entre el ser y el paisaje, el ser y la naturaleza, el ser y la vida para una vivencialidad y una *convivencialidad* encaminadas hacia el vivir en armonía (*sumak kawsay*).

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- AGUILÓ, Miguel. *El paisaje construido. Una aproximación a la idea de lugar*. Madrid: Colegio de Ingenieros de Caminos, Canales y Puertos, 1999.
- AUGÉ, Marc, Los no lugares, espacios del anonimato, 1ra. ed. Francia, 1992; 5ª ed. Barcelona-España, Editorial Gedisa, 2000; p. 128.
- BERQUE, Agustín. El nacimiento del paisaje en China. Huesca 1996. *Desde la ciudad, Arte y Naturaleza*. Huesca: Diputación de Huesca, 1997.
- BOADA, Rubén. Proceso de desarrollo Urbano Arquitectónico de Quito, en Serie Quito, edición única, Quito-Ecuador, Editorial de la Dirección de Planificación IMQ, Junta de Andalucía, 1993.
- BORJA, Karina. El Baile del Yumbo como símbolo de resistencia, en el 53 Congreso de Americanistas, México, 2009
- El Baile del Yumbo, Análisis del Paisaje de San Isidro del Inca, en el III Congreso de Paisajismos Culturales, Río de Janeiro 2008.
- BOURDIEU, Pierre. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. 2a ed. Barcelona, Editorial Anagrama, 1999; p. 234.
- BUSTAMANTE, Teodoro. Las Comunas en las Ciudades ¿Tienen algún sentido?, en Serie Quito, edición única, Quito-Ecuador, Editorial de la Dirección de Planificación IMQ, Junta de Andalucía, 1993.
- CAPEL, Horacio. La Morfología de las Ciudades. Sociedad, Cultura y Paisaje Urbano. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002; p. 544.
- CARRERA, Segundo; SALOMON, Frank. 2007. *Historia, cultura y música ancestral de Zámbez*. Quito : Municipio Metropolitano de Quito, 2007. p. 201.
- CARRION, Fernando. *El Proceso de Urbanización en el Ecuador*, 1ª. ed. Ed.. Quito-Ecuador, Editorial El Conejo, 1986.
- CASTELLS, Manuel. *La cuestión urbana*. Madrid: Siglo XXI, 1979. p. 517.
- COMAS de Argemir, Dolores. *Antropología Económica*, 1ra. ed. Barcelona, Editorial Ariel, 1998; p. 240.

- COSTALES, Alfredo; PEÑAHERRERA, Piedad. *Los señores naturales de la tierra*. Quito : XEROX, 1982. p. 682.
- DEL VALLE, Teresa. *Andamios para una nueva ciudad*, 1ª.ed. Madrid- España, Ed. Cátedra, 1997, p. 269.
- La preocupación con los conceptos de cultura y estructura social en el desarrollo de la Teoría Antropológica, en KOBIE (Serie Antropología Cultural), No. III, diputación Foral de Vizcaya, Bilbao, 1988; pp.53-61.
- DEPAZ, Zenón. Horizonte de sentido en la cultura andina. En *Racionalidad andina*. Lima : Amaro, 2005, pp. 47-76.
- DICCIONARIO RAE. [En línea] [Citado el: 25 de 03 de 2011.] <http://www.rae.es>.
- DICCIONARIO RUNASIMI. *Cosmovisión andina*. [En línea] [Citado el: 30 de 10 de 2011.] <http://www.cosmovisionandina.org/runasimi/runasimi.php>.
- DÍEZ, Carmen. Procesos culturales, una aproximación desde la antropología social y cultural, en Revista de Historia NORBA, Ed. Universidad de Extremadura, España, Vol 18, 2005, pp. 93-116.
- ENRÍQUEZ, Porfirio. 2008. Pachamama – Runa – Sallqa; la crianza de la vida. *Volveré. Revista electrónica*. [En línea] 05 de 2008. [Citado el: 30 de 09 de 2009.] [http://www.unap.cl/iecta/revistas/volvere\\_31/articulo2.html](http://www.unap.cl/iecta/revistas/volvere_31/articulo2.html) .
- ESPINOSA, Manuel. *Los mestizos ecuatorianos*, 3ra. ed. Quito, Ecuador, Editorial Sociotrama, 2000; p. 292.
- ESTERMANN, Josef. *Filosofía andina*, 1ra ed. Quito, Ecuador; Editorial Abya-Yala, 1998; p. 359.
- FERNÁNDEZ, Federico. Antecedentes para el estudio cultural del paisaje urbano en la nueva España del siglo XVI. *Revista Geotrópico 2*. [En línea] 2004. [Citado el: 20 de 10 de 2009.] [http://www.geotropico.org/2\\_1\\_FFernandez.pdf](http://www.geotropico.org/2_1_FFernandez.pdf).
- FERRARO, Emilia. *Reciprocidad, don y deuda. Relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos: un aporte a la discusión*. Quito : Flacso-Abya Yala, 2004.
- FINE-DARE, Kathleen. *Más allá del folklore: la yumbada de Cotacollao como vitrina para los discursos de identidad, de la intervención estatal, y del poder local en los andes urbanos ecuatorianos*, Ed. FLACSO, 2006.
- From Mestizos to Mashikuna, global influences on discursive, spatial an performed realizations of indigenity in Urban Quito*, 2009. México : s/publicar, 2009. 53 ICA.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Diferentes, desiguales y desconectados*. Buenos Aires: Gedisa, 2004 p. 223.
- GARCIA, Jorge. Interculturalidad de las interculturalidades. Reflexiones en el camino, conferencia en Flacso Quito, 2009.
- GARCÍA, Jorge. MACAS, Luis y otros. *Aprender en la sabiduría y el buen vivir. Universidad Intercultural Amwtay Wasi*. Quito : UINPI, 2004.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2000; p. 378.
- GRAVANO, Ariel. *Antropología de lo Barrial*, 1ª ed. Buenos Aires-Argentina, Editorial Espacio, 2003; p. 289.
- GUILLEMOT, Yves, Interculturalidad Paritaria, o ¿Kuti-Sicología?, en LAJO, Javier, Qhapaqñan. La ruta Inka de Sabiduría, 1ª ed. Quito, Ecuador, Editorial Abya-Yala, 2005.
- HIRSH, Eric/O'HANLON, Michael, *The anthropology of landscape. Perspectives on Place andSpace*, 1a. ed. Oxford, Inglaterra; Editorial Oxford UP, 1995; 248 p.
- ILLICH, Iván (1974), *La convivencialidad*, 2ª ed. Barcelona, España: Editorial Barral, 1974; 160 p.

- INGOLD, Tim. *The perception of the environment*. Londres: Routledge, 2000; p. 465.
- KESELL van, Juan. La economía andina de crianza; actores y factores meta-económicos. *Revista de Ciencia Sociales No. 13*. [En línea] 2003. [Citado el: 15 de 10 de 2009.] <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/708/70801306.pdf>.
- KIGMAN, Eduardo. Enfoque histórico y centralidad, en Serie Quito No. 1, publicación única, Ediciones de la Dirección de Planificación IMQ, Junta de Andalucía, Quito-Ecuador, 1992.
- Comunas quiteñas: el derecho a la diversidad, en Serie Quito No. 1, Ed. Dirección de Planificación IMQ, Junta de Andalucía, Quito-Ecuador, 1992b
- LOZANO, Alfredo. *Quito Ciudad Milenaria*, Ed. Ciudad, Quito, Ecuador, 1991.
- Ordenación del Territorio y Concepción Simbólica del Espacio en la ciudad prehispánica. [ed.] Rubén Moreira. *Quito prehispánico*. Quito: MAE-CAEP-TRAMA, 2008, pp. 115-164.
- LYNCH, Kevin. *La administración del Paisaje Urbano*, 1ª ed. MIT, 1976, edición español Editorial Norma, Colombia 1992; p. 229.
- La imagen de la ciudad*, 1ª. Ed. 1970, 3ra ed. en español, Barcelona-España, Editorial Gustavo Gili, 1998, 227p.
- MACAS, Luis. El sumak kawsay. *Revista Yachaykuna*. [En línea] 06 de 2010. [Citado el: 20 de 09 de 2011.] <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/Yachaykuna13.pdf>.
- MADERUELO Javier. (1998a): Del escenario de la ciudad al Paisaje Urbano, en Desde la Ciudad, Arte y Naturaleza, Huesca, *Actas del IV Curso*. Ed. Diputación de Huesca, España, 1998.
- . *El Paisaje génesis de un concepto*, 1ª. ed. Madrid España, Abadía Editores, 2005; 340 p.
- MAMANI Choque, Pedro. Territorio y ayllu. *qollasuyu indymedia*. [En línea] 03 de 11 de 2003. [Citado el: 15 de 10 de 2009.] <http://qollasuyu.indymedia.org/es/2003/03/51.shtml>.
- MATURANA, Humberto. ¿Qué es educar? [En línea] 2006. [Citado el: 11 de 11 de 2009.] [http://matosas.typepad.com/educar\\_juntos/2008/02/qu-es-educar1-d.html](http://matosas.typepad.com/educar_juntos/2008/02/qu-es-educar1-d.html).
- MEJÍA HUAMÁN, Marco. Las categorías quechuas como fundamento para una filosofía peruana y de América Andina. *La racionalidad andina*. Lima : Mantaro, 2005, pp. 89-106.
- MILLA, Carlos, (2002). *Ayni, introducción a la peleosemiótica*, Ed. Asociación Cultural Amaru Waira, Lima Perú. 273 p.
- MORIN, Edgar, El método, Tomo I, Tomo II, Ediciones Cátedra S.A., Madrid España, 1977. 448 -543 pp.
- (1995). *América Latina y complejidad*, Ed. Magisterio, Colombia
- NATES, Beatriz; PEREZ, Beatriz. Los andares de la memoria en la construcción andina del espacio, en Rev. Política y Sociedad, 25, Madrid, 1997, pp. 135-150.
- NOGUÉ, Joan. Territorios sin discurso, paisajes sin imaginario: retos y dilemas, en Revista Ería, 2007, en: <http://dialnet.unirioja.es>
- RAPOPORT, Amos (1980) *Human Aspects of Human Form*, Library of Congress, Ed. (1ra. Ed. 1977)
- SALDARRIAGA, Alberto, La Administración del Paisaje Urbano: Una crítica y una proposición, en procesos urbanos contemporáneos, Ed. Tercer Mundo Editores, Colombia, 1995.
- SALOMON, Frank , Matando al Yumbo: Un drama ritual del norte de Quito, [ed.] Norman Whitten Jr. *Transformaciones culturales y etnicidad*. Otavalo : Instituto otavaleño de antropología, 1981, pp. 227-287.
- . 1980. *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*. Otavalo : Instituto de Antropología de Otavalo, 1980.



- . 1991. Reproducción y transformación de las sociedades andinas Siglo XVI-XX. [ed.] Segundo Moreno y Frank Salomon. *Reproducción y transformación de las sociedades andinas Siglo XVI-XX*. Quito : Abya-Yala, 1991.
- SAUER, Carl, (1925) *Morfología del paisaje*, en [www.colorado.edu/geography/.../sauer.../La-MorfologiaDelPaisaje.doc](http://www.colorado.edu/geography/.../sauer.../La-MorfologiaDelPaisaje.doc),10-10-09
- SILVESTRI, Graciela; ALIATA, Fernando. *El paisaje como cifra de armonía*, 1ª.ed. Buenos Aires, Argentina, Editorial Nueva Visión, 2001; 205 p.
- SIMMEL, George. Filosofía del Paisaje, En El Individuo y la Libertad. Ensayos de critica de la cultura, Ed. Península, ( [1913], 1957, 1986), 175-186 pp.
- SOUSA DOS SANTOS, Boanventura. La reinención del estado y el estado plurinacional. *Biblioteca virtual clacso*. [En línea] 09 de 2007. [Citado el: 25 de 09 de 2010.] <http://biblioteca-virtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal22/D22SousaSantos.pdf>.
- TROLL, Carl (1938), Ecología del Paisaje. [En línea] [1938] 2003. [Citado el: 09 de 09 de 2010.] <http://www2.ine.gob.mx/publicaciones/gacetitas/399/troll.html>.
- TUAN, Yi-Fun (2003), *Escapismo. Formas de evasión en el mundo actual*. 1ª ed. Barcelona-España, Editorial Península, Atalaya, 2003, 304 págs. Topofilia: Un estudio de la percepción del medio, actitudes y valores, Ed. 1ª 1974, 1ª. ed. en español, España, Editorial Medusina, 2008; p. 340.
- TURNER, Víctor. *El proceso ritual*. Madrid: TAURUS, 1988
- URQUIJO, Fernando y BARRERA, Narciso, Historia y Paisaje. Explorando un concepto geográfico monista, en Revista Andamios, volumen 5, número 10. Editorial Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México Abril 2009, pp 227-252,
- VITALE, Luis. 1983.*Hacia una historia del ambiente en América Latina*. México : Nueva Imagen, 1983.
- WATSUJI, Tesuro. [1935] 2006.*Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*. Salamanca : Sígueme, [1935] 2006.