

# Nuevas espacialidades urbano-rurales en el DMQ:

---

*de la producción ancestral del espacio a la ruralidad contemporánea*

*María Susana Grijalva  
María Soledad Salazar*

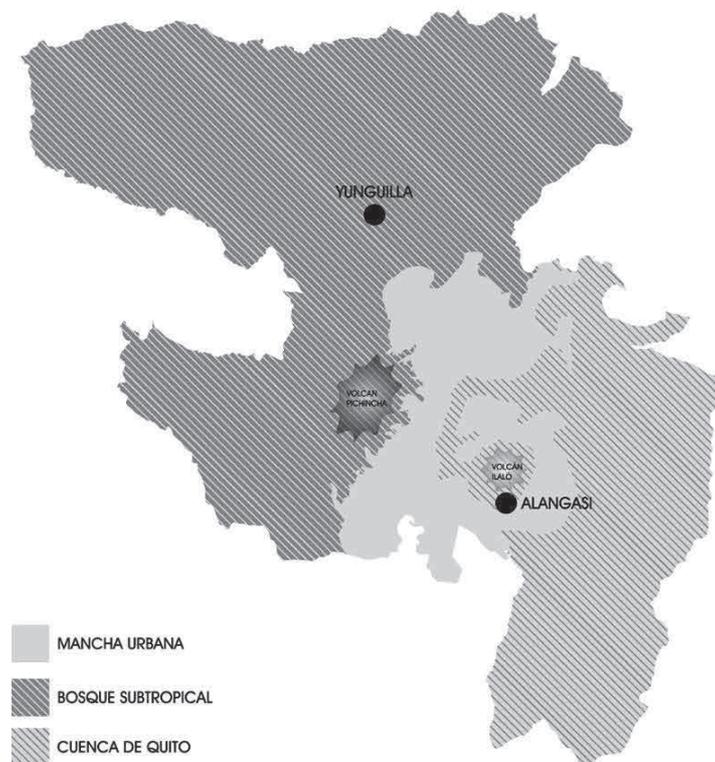
## Introducción

El Distrito Metropolitano de Quito (DMQ) abarca fuera del área urbana dos microregiones que corresponden a la cuenca de Quito, hacia el oriente, y a la zona subtropical, en el occidente. Pese a haber tenido hasta el momento de la Conquista un desarrollo común, cada una de estas microregiones, respondió de diferente forma a la llegada tanto a los procesos de invasión territorial como de expansión urbana colonial y moderna.

Hacia el oriente, debido a las condiciones morfológicas y climatológicas los valles, así como a la presencia de asentamientos humanos organizados bajo el mando de importantes caciques, se implantó una estructura basada en la hacienda como modo de producción y tenencia de la tierra que conllevó la implantación de pequeños centros urbanos o parroquias.

### Gráfico 1.

Plano del DMQ con la mancha urbana y la ubicación de los dos sitios de estudio: Yunguilla y Alangasí\*



\* Yunguilla se encuentra en una zona montañosa correspondiente al bosque nublado y Alangasí se encuentra en la cuenca de Quito en el Valle de los Chillos

Hacia el occidente, por el contrario, lo agreste de la geografía y la resistencia al adoctrinamiento por parte de la población nativa impidieron que se establecieran grandes zonas de producción agrícola y ganadera, habiendo conservado casi intacto el territorio. Esto definió dos modelos de organización territorial rural distintos que conservan sus características hasta la actualidad y que serán tratados en el siguiente artículo.

### Aproximación teórica del proceso de urbanización del DMQ

El fenómeno urbano contemporáneo latinoamericano no puede ser comprendido sin que se establezca una relación de interdependencia con la ruralidad. Para ello es importante entender que la ciudad como configuración espacial no representa el fenómeno urbano en su integra-

lidad ni su complejidad. De hecho, la distinción entre *urbe* y *ciudad* es hoy más que nunca imprescindible, pues, en la medida en que la urbanización global avanza sobre el espacio, son las ciudades mismas las que se encuentran en riesgo (Hidalgo 2013). Las grandes áreas metropolitanas desperdigadas a lo largo de importantes infraestructuras viales, con asentamientos humanos dispersos en zonas rurales intersticiales, con servicios y equipamiento desigualmente repartidos que constituyen el paisaje contemporáneo, corresponden a nuevas formas de territorialización en las que lo urbano no puede ser opuesto a lo rural, sino más bien complementario. Pero esta complementariedad no está exenta de paradojas, como veremos en los dos estudios de casos que se analizan en este artículo.

El proceso de urbanización global actual está ligado a formas específicas de organización social en el tiempo y el espacio. El fenómeno urbano contemporáneo ha generado la emergencia de nuevas espacialidades condicionadas no sólo por elementos propios de los territorios en los que se materializa, sino también por factores de carácter sistémico. Es imposible comprender estos fenómenos sin tener en cuenta que forman parte de una estructura, la del capitalismo post industrial, que tiene efectos sobre los individuos y las sociedades de todo el planeta. Se trata por tanto de un proceso histórico cuyo carácter se define a través de las contradicciones que lo configuran (Lefebvre 1971). Las metrópolis latinoamericanas contemporáneas experimentan una serie de tensiones y presiones que son fruto de su historia particular, la que no puede ser desligada del proceso de globalización que se inició con la colonización del continente.

Es importante comprender el origen de la ciudad colonial como factor estratégico para el control de la población y el territorio, así como para la imposición de patrones culturales que permitieran modificar los modos de producción existentes y que, así, pudieran extraer la riqueza que requerían las relaciones de producción precapitalistas del siglo XVI. La colonización moderna, es decir, la ocupación de territorios por colonos europeos a partir de la Conquista, requería establecer asentamientos humanos definitivos con características específicas, fundando ciu-

dades y urbanizando el espacio bajo nuevos parámetros, funcionales al contexto que se buscaba imponer (De Terán 1989). En este contexto, la estrategia urbanizadora arrasó con las ciudades existentes y desarticuló los territorios conformados por asentamientos primitivos, en muchos casos subutilizando o definitivamente destruyendo infraestructura de enorme importancia<sup>1</sup>. Esto responde a una lógica cuyos fundamentos se encuentran en el modelo romano de expansión y conquista que replica ciudades cuyo referente es la capital del imperio, aunque, en el caso latinoamericano, el damero se impusiera más como modelo idealizado que como copia del original europeo, que ya había sufrido importantes cambios durante la Edad Media<sup>2</sup>.

En efecto, la urbe romana heredó de la tradición griega la capacidad de articularse militar, política y civilmente al mismo tiempo que incorporó una nueva dimensión a la organización de la vida social en la que primaban lo público y lo colectivo por sobre lo individual y lo particular. La ciudad romana materializaba a través de la arquitectura y la innovación tecnológica el orden social, fusionando así la polis<sup>3</sup> como categoría política con la urbe como realidad arquitectónica en un espacio estrictamente delimitado incluso amurallado. La urbe romana no era tan sólo un montón de casas o viviendas aledañas: era un conjunto de servicios públicos y equipamientos que permitían la vida en común de los ciudadanos romanos (Hidalgo, 2013). El patrón de urbanización

---

1 Es el caso de Tenochtlán o Cusco y del Qápac Ñan o Camino Real.

2 El burgo europeo que se consolidó a partir de la caída del Imperio romano desligó la materialidad de la urbe de su condición de espacio político. El cristianismo introdujo la idea de *Civitas Dei*, la ciudad celestial de origen claramente oriental, en contraposición con la ciudad terrenal, cuya decadencia es física y simbólica. Una espiritualidad distinta impone nuevas formas arquitectónicas.

3 Para los griegos, la ciudad no es un asunto físico o geométrico, es ante todo una realidad política y jurídica. La ciudad griega se constituyó como una comunidad en la que sus habitantes compartían un mismo régimen político, una constitución, más allá de su emplazamiento o de las relaciones de parentesco existentes. La polis era sobre todo un pacto social entre ciudadanos. De hecho, Aristóteles no hace distinción alguna entre la ciudad y el campo, pues la ciudad abarcaba una extensión agrícola circundante que le permitía garantizar su autarquía, es decir, su autosuficiencia y su independencia como estado.

romano creaba espacios especializados que dependían de la relación con la totalidad del Imperio, lo que a su vez permitía organizar y administrar eficientemente vastas extensiones de tierra, por lo que su aplicación en la conquista de América resultaba muy efectiva.

Este modelo de urbanización conlleva en sí mismo una clara distinción entre el campo y la ciudad colonial, la cual tiene un límite real, físico, pero también social y político. La ciudad colonial no era autosuficiente, mucho menos independiente, obedecía decisiones que se tomaban en la capital o en el centro hegemónico, y su relación con el campo se veía condicionada por factores exógenos. Podríamos decir que, bajo este esquema, lo *urbano* se define en oposición a lo *rural*, como si se tratara de las dos caras de una misma moneda, completamente distintas y hasta contrapuestas, donde el campo representa la naturaleza y lo salvaje y la ciudad encarna la cultura y la civilización. Esta visión implica también una percepción que asimila el campo y el campesino con lo salvaje, y la ciudad y el ciudadano con lo civilizado (Echeverría, 2011). Sin embargo, en las ciudades latinoamericanas viven y conviven modos de vida y expresiones ancestrales, identidades culturales alternativas y diversas formas de reivindicación étnica. El mestizaje y el sincretismo forman parte de lo cotidiano y se reinventan constantemente.

Queda claro de esta manera que el modelo de organización territorial colonial tuvo como inspiración la trama urbana romana. Sin embargo, las ciudades de América Latina son en esencia medievales, pues no existe una red de servicios públicos ni equipamientos que sirvan como elemento estructurante del nuevo espacio urbano, el que se articula en torno a la plaza de armas o plaza central, alrededor de la cual se despliegan el poder político y el religioso. El espacio conquistado se expande siguiendo este criterio, es decir, creando nuevas plazas tributarias siempre a las grandes edificaciones de carácter evangelizador, lugares multifuncionales en los cuales el mercado y la feria jugarán un rol primordial. El espacio público es ante todo espiritual y místico, sin dejar de ser político. A través de la celebración tiempo que une lo sagrado con lo pagano, lo cósmico con lo terrenal y lo ancestral con lo moderno, la plaza espacio real y simbólico permite recrear los ciclos de la vida a

través de la fiesta, donde por determinado tiempo, la ruralidad lo colonizado finalmente conquista lo urbano lo colonizador.

Por otro lado, existen también territorios en los que no se dio un proceso urbanizador marcado por el modelo anteriormente descrito. Se trata de espacios que han conservado la estructura ancestral de asentamientos dispersos articulados por caminos de diversa factura que permitían la comunicación entre regiones y pisos climáticos. Estos poblados responden a formas más orgánicas de ordenamiento espacial y modos de producción comunitarios. En este caso, la escala juega un rol muy importante, pues se trata de una ocupación del territorio más extensiva, propia de los pueblos originarios que se asentaron en las regiones subtropicales de la cordillera de los Andes ecuatoriales durante dos mil años. Sin embargo, frente a acontecimientos sociales y políticos como las invasiones incaica y española, así como a fenómenos naturales de gran magnitud como erupciones volcánicas y epidemias hasta entonces desconocidas, los pueblos nativos fueron aniquilados, pero extraordinariamente su espacialidad ha logrado trascender a través del tiempo, siendo reproducida por nuevos habitantes que, retomando la dinámica socioespacial original de los pueblos indígenas, siguen basando su desarrollo en ciertas formas de producción solidarias y recíprocas, así como en un relativo respeto del entorno natural.

Hasta aquí hemos podido describir de manera breve dos formas históricas de espacialidad a las que hemos accedido a través de documentos y fuentes primarias, así como también a partir de una perspectiva etnográfica en cada uno de los casos, lo cual nos permite realizar un análisis y tener una aproximación sustancial de las nuevas ruralidades características del DMQ.

### El valle oriental de Quito: Alangasí

Una de las parroquias rurales más antiguas del valle o cuenca de Quito es Alangasí. A inicios de la Colonia, entre 1535 y 1536, el Cabildo de Quito entregó a Rodrigo Núñez de Bonilla, en calidad de encomienda, una importante zona comprendida entre el valle de los Chillos y Píntag. Más

tarde, el sector específico de Alangasí fue entregado como encomienda a Diego de Arcos, quien figura como su encomendero en un documento de 1573 y en otro de 1577. Ya en este documento se habla de Alangasí como «pueblo», es decir, como un asentamiento humano formado a partir de una *reducción*<sup>4</sup>. La riqueza en recursos hídricos ríos, vertientes y termas, el clima templado característico de la zona interandina y la presencia de grupos humanos organizados hicieron que el valle de los Chillos, al pie del volcán Ilaló, pronto se transformara en el principal proveedor de alimentos de la ciudad capital, lo que fue posible también gracias a la temprana consolidación del latifundio como modo de producción. Las grandes haciendas de los siglos XVI y XVII pertenecientes a los jesuitas jugaron un rol preponderante en el desarrollo de una forma de vida instaurada alrededor de la hacienda y de las actividades agrícolas y ganaderas.

Con la expulsión de la Compañía de Jesús en el siglo XVIII, la hacienda se secularizó, habiendo pasado primero a manos del Estado, que parceló las inmensas propiedades de la Iglesia para luego, a través de comodatos, cederlas a propietarios privados, que finalmente las compraron (Núñez, 1999). Las relaciones entre la hacienda y el centro parroquial eran muy importantes, pues estos pequeños poblados les proveían no solo de insumos, sino también de mano de obra especializada. También funcionaban como centros de acopio y distribución de la producción sobre todo aquella que provenía de las zonas más alejadas antes de que la hicieran llegar a Quito. El espacio urbano también se fue secularizando, hasta haber llegado a incorporar desde fines del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX valores de la modernidad, como el higienismo y el ornato, que introdujeron la tipología del mercado cerrado y transformaron la plaza multifuncional en parque en todas las parroquias rurales del DMQ (Kingman Garcés, 2006). La influencia de Quito como capital que se transforma en referente y modelo de desarrollo no sólo local, sino incluso nacional, se concreta en la modificación del espacio público en todas las áreas urbanas medianas y pequeñas de la Serranía ecuatoriana.

4 Concentración de población indígena en un espacio de carácter urbano cuyo centro es la iglesia y su correspondiente plaza. Su objetivo era facilitar el adoctrinamiento y la evangelización de los nativos.

Sin embargo, estos cambios físicos y urbanísticos no han logrado desmantelar toda la intrincada red de relaciones socioespaciales fruto de quinientos años de mestizaje y resistencia. Efectivamente, es a través de la fiesta y el rito que las comunidades rurales del DMQ mantienen una gran cantidad de tradiciones vivas o revitalizadas cuya riqueza debe ser adecuadamente puesta en valor por los actores locales para, de esta manera, enfrentar en la actualidad los retos en términos de articulaciones urbano-rurales.

Encontramos, por ejemplo, que las festividades locales del Corpus Christi, la octava de Corpus y la Semana Santa en Alangasí representan una experiencia única para la comprensión de los pueblos andinos como sujetos históricos. Se trata de un elemento dinámico que se transforma y se adapta conservando su esencia, lo que le permite reforzar vínculos familiares intergeneracionales y, al mismo tiempo, ampliar su espectro a través del compadrazgo. Vivir en Alangasí no convierte a un extraño en parte de la comunidad; esto sólo sucede cuando se participa de la fiesta y se comparte su ritualidad. De hecho, muchos *alangaseños* ya no son habitantes de la parroquia, puesto que viven o trabajan en Quito, en otras ciudades del país e incluso en el extranjero, pero contribuir y actuar en la celebración les permite mantener su condición de lugareños.

La fiesta en Alangasí está estrechamente ligada a la celebración ritual católica, debido a la enorme influencia de los jesuitas en primer lugar y posteriormente de otras órdenes religiosas. De hecho, los pobladores se definen mayoritariamente como católicos. Sin embargo, en años recientes, la aparición de otros credos, como el evangélico, generaron graves conflictos dentro de la comunidad, especialmente en torno a la celebración de importantes festividades del calendario religioso, hasta el punto de verse suprimidas cuando los dirigentes pertenecientes a estos cultos se negaron a seguir con las tradiciones. La crisis pudo ser superada cuando nuevos dirigentes estrechamente comprometidos con la comunidad y su historia retomaron el poder político. Ellos están convencidos de que la fiesta es un elemento fundamental de cohesión social y territorial, pues incorpora a habitantes no sólo del centro poblado de Alangasí, sino además de todas las comunas que forman parte de la parroquia.

El calendario católico, que es la base temporal de las festividades en Alangasí, se superpuso al calendario agrícola propio de las comunidades andinas aborígenes, en una forma de sincretismo que permitió que se ideologizara la fiesta. Sin embargo, en la actualidad, Alangasí ya no es una parroquia con importante actividad agrícola. El cultivo ancestral del maíz ha decaído hasta casi desaparecer, debido a la escasez de tierra cultivable y productiva. Tampoco cuenta con actividades extractivas de importancia, lo que ha permitido conservar sus fuentes de agua relativamente descontaminadas.

De acuerdo con el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial (PDOT), el 16% de la PEA se ocupa de actividades ligadas al comercio al por menor y mayor, 14% a la industria manufacturera, 7% a la construcción y 5% al transporte y el almacenamiento. Si sumamos todas las actividades de servicios<sup>5</sup>, encontramos que estas llegan al 37%. La mayor parte de la población de Alangasí, de acuerdo con el PDOT, son profesionales e intelectuales (42% de la población), lo que muestra un importante avance del sector terciario tradicionalmente urbano en el territorio. Esto implica una forma distinta de espacialidad, una nueva ruralidad desvinculada de lo agrícola y del sector primario.

La lógica extractivista que expoliaba tanto los recursos naturales como la mano de obra ha sido reemplazada por otras formas y relaciones de producción. Esta nueva ruralidad estaría marcada de un lado por el avance de la urbanización, por la transformación de valor de uso del suelo en valor de cambio y por la importancia que la comunidad concede tanto al patrimonio natural, especialmente al relacionado con las fuentes de agua siendo El Tingo un ejemplo paradigmático, como al patrimonio cultural ancestral que se manifiesta especialmente en la fiesta. Mantener festividades de origen agrícola en territorios que han perdido este carácter podría ser visto como algo contradictorio, pero en

---

5 Actividades de alojamiento, servicio de comidas, información, comunicación, finanzas, seguros, inmobiliarias, profesionales, científicas y técnicas, servicios administrativos y de apoyo, administración pública y defensa, enseñanza, salud, artes, entretenimiento y recreación.

realidad no lo es. Sería más bien la manifestación de cierto *ethos* histórico<sup>6</sup>, el *ethos* barroco (Echeverría, 2008) que caracteriza el sincretismo de América Latina: ante la muerte y la devastación del mundo antiguo que podría ser el mundo agrícola en manos de la modernidad capitalista, este se reivindica a través de la fiesta, el lujo y el exceso.

Esta pérdida del valor de uso del suelo rural también ha transformado las perspectivas que los habitantes de la zona tienen en relación con su territorio. La presencia de fuertes lazos comunitarios ha permitido conservar formas de propiedad colectiva que en la actualidad buscan alternativas de sostenibilidad. Dentro de esta misma lógica entra el espacio público rural bosques, caminos, vertientes, cerros y otros elementos geográficos o paisajísticos, espacios sagrados cuyo significado ancestral ha logrado mantenerse gracias a la acción concertada de la comunidad para protegerlos y preservarlos. Actualmente, las autoridades de la parroquia son conscientes de que, para que estos elementos sobrevivan, deben ser explotados de alguna manera, pues, de lo contrario, sucumbirán a la presión inmobiliaria.

Una de las estrategias más recurrentes es el desarrollo del turismo en todas sus variantes: religioso, gastronómico, de aventura, etc. Sin embargo, se debe tomar en cuenta que la *turistificación* de territorios con importantes patrimonios materiales e inmateriales conlleva problemas que ya han sido identificados y estudiados, especialmente en los centros históricos de las ciudades latinoamericanas, donde se han aplicado políticas públicas que promueven el turismo como paradigma de desarrollo sustentable. La gentrificación, el desplazamiento de actividades «no compatibles» con el negocio turístico, el cambio en los usos del suelo, la *museificación*, etc., son algunos de los resultados que ya se han visto en las metrópolis latinoamericanas.

---

6 Bolívar Echeverría define cuatro *ethe* modernos que conforman el *ethos* histórico, que es el que permite que los individuos y las sociedades naturalicen las relaciones capitalistas inhumanas a través del conjunto de usos, instituciones, formas de pensar y actuar, herramientas, formas de producción y consumo de los valores de uso (Gandler, 2014).

Esta tendencia también está llegando a las áreas metropolitanas rurales. Aunque a partir de una concepción local y sustentable, Alangasí es una de las parroquias que ha decidido apostar fuertemente a este tipo de actividad, llegando inclusive a generar formas innovadoras de gestión del patrimonio (Mejía, 2017).

Una de estas innovaciones es la llevada a cabo en el parque central de Alangasí, que fue convertido en museo iconográfico por iniciativa de las autoridades locales. Este espacio público es administrado por la Junta Parroquial y, a través de elementos escultóricos, se ha tratado de plasmar lo más representativo de la zona: animales extintos que habitaron el valle y cuyos fósiles lamentablemente se perdieron como el mastodonte y el tigre dientes de sable, personajes fundamentales de las fiestas como el pingullero y el sacha runa, etc. También se han sembrado árboles de diversas especies nativas. El objetivo, según las autoridades, era crear un dispositivo permanente que muestre la gran riqueza natural y cultural de Alangasí pero, sobre todo, su «antigüedad», es decir, su valor histórico ancestral (Mejía, 2017).

Pero, sin duda alguna, el acervo más importante para los habitantes de Alangasí es su patrimonio inmaterial. Tanto las fiestas de Corpus Christi y la octava de Corpus, así como la Semana Santa son actividades autogestionadas que dependen de los recursos de la propia comunidad para que puedan llevarse a cabo. Esta forma de organización es tradicional y se basa en el priostazgo estrategia ritual de poder, heredada de la hacienda, en la que el sacerdote costea la fiesta en su totalidad. El priostazgo es un honor y una obligación que sólo quien posee suficientes recursos económicos y relaciones sociales puede ostentar<sup>7</sup>. Al mismo tiempo permite mantener y reforzar las jerarquías socioeconómicas y políticas de las comunidades rurales. No existe una intervención importante de los distintos niveles de gobierno local e intermedio; estos se limitan a promocionar la fiesta como elemento de dinamización de la economía local, especialmente a través de la oferta turística y gastronómica.

---

7 En el caso de Alangasí, el sacerdote debe haber sido danzante por lo menos durante siete años para poder acceder a esta distinción.

La toma de la plaza sigue siendo el eje central de las fiestas. En junio, la celebración de Corpus Christi que coincide con la cosecha congrega más de quince grupos en el centro poblado para danzar al ritmo que lleva el *pingullero* o *mama*, acompañando a personajes como los *sacha runas*, los *yumbos*, los *rucos*, las *pallas*, los *diablos humas*, etc. De igual manera, la octava de Corpus, que se realiza una semana después, llega a reunir más de mil danzantes (Pilaquinga, 2016) y, finalmente, la Semana Santa es una festividad que involucra a toda la comunidad, siendo lo más representativo la construcción de un *cuadro vivo*.<sup>8</sup>

El patrimonio natural y cultural de la parroquia de Alangasí constituye un importante recurso que puede y debe ponerse al servicio de su población y no puede ser visto únicamente como un atractivo turístico. La patrimonialización de la cultura puede llegar a distorsionar el verdadero sentido de la fiesta como «experiencia de plena continuidad temporal desde el pasado hacia el presente» (Ariño, s/f), para convertirla en espectáculo y, de esta forma, fetichizarla y mercantilizarla. No se trata de recordar viejos tiempos insertando prácticas campesinas en espacios recientemente urbanizados para satisfacer la demanda del turismo global, sino de mantener costumbres y prácticas que funcionen como actividades didácticas y formativas, vinculadas a la vida cotidiana de los habitantes. Cuando el pasado se distancia del presente como producto de la modernidad, el concepto de patrimonio se presenta como simple subterfugio.

El reto para las comunidades rurales radica entonces en mantener la autenticidad de sus modos de vida estando inmersas en las dinámicas globales. Esta no es tarea fácil si tomamos en cuenta que conservar el patrimonio vivo implica que éste permanezca en manos de quienes lo producen y mantenga su función y su significado. Si se entra en la lógica del mercado de consumo cultural, lo rural tendrá que «estandarizarse»

---

8 Se trata de una serie de representaciones teatralizadas de la pasión y la resurrección de Cristo, con elaboradas escenografías y personajes únicos, como los famosos diablos de Alangasí, los miembros de la Sociedad de Santos Varones del Cristo del Calvario, los turbantes, los apóstoles, etc., agrupados generalmente por relaciones de parentesco y compadrazgo (Mejía 2017).

de acuerdo a los patrones que impone la demanda, corriendo el riesgo de convertirse en un simulacro de sí mismo. Evitar esto implica mantener la tradición como forma de reproducción social y vinculación con el pasado. En un mundo en donde la innovación es la regla, la conservación también puede ser una táctica para enfrentar el futuro (Ariño, s/f), una forma de resistencia que permite la proyección de otros valores en el tiempo.

En este sentido, es necesario tomar distancia frente al turismo de masas, el cual puede poner en riesgo la sostenibilidad de los bienes patrimoniales. Los flujos de turistas sedientos de naturaleza o cultura «desgastan los viejos suelos, resquebrajan las antiguas piedras, erosionan los caminos prehistóricos, vacían los yacimientos, colapsan y desvirtúan los rituales mediante la masificación» (Ariño, s/f). Mientras la fiesta logre mantenerse como una forma de expresión popular cuyo objetivo sea el fortalecimiento de la identidad parroquial, a través del involucramiento de toda la comunidad, el patrimonio estará al servicio de quienes lo quieran seguir construyendo día a día.

En la actualidad, la relación de las parroquias rurales del DMQ con el área urbana consolidada sigue estando subordinada a las necesidades y los paradigmas de la ciudad moderna. Tal y como sucede con la antigua centralidad urbana, las parroquias rurales son consideradas espacios arcaicos puesto que no se insertan rápida ni eficientemente en la lógica del capitalismo global. En términos de política pública, eso significa que se los sigue percibiendo como territorios sin posibilidades de generar dinámicas propias, impidiendo una verdadera planificación de estos como nuevas centralidades, con todo lo que eso implica, en términos de vivienda e infraestructura, servicios y equipamiento, movilidad, etc. No se trata tampoco de iniciar procesos de gentrificación o privatización en las zonas rurales, con el único objetivo de revalorizar el suelo. Se trata más bien de recuperar en estos espacios el sentido de comunidad que las metrópolis han perdido y que son el origen de su anomia.

El caso hasta aquí expuesto nos demuestra que las parroquias rurales del DMQ tienen un enorme potencial como espacios de articulación entre diversas formas de espacialidad. Su tamaño, su conforma-

ción, su tejido social y su relación de proximidad con un centro urbano metropolitano les confiere la posibilidad de conformar verdaderos enclaves en los que lo urbano y lo rural se conjuguen para satisfacer las necesidades de todos sus habitantes de forma complementaria. En este sentido, los recursos naturales, como el suelo y el agua, han dejado de ser materia prima para convertirse en elementos constitutivos del paisaje y consecuentemente del territorio. Lo mismo podemos decir de ciertas infraestructuras, como caminos y puentes, que recientemente han empezado a formar parte de los bienes inventariados y protegidos. El ámbito de lo patrimonial se ha ido ampliando de tal manera que, en la actualidad, podemos hablar de una importante tendencia hacia la patrimonialización del territorio y sus componentes (Martínez, 2008).

Esto responde a varios desplazamientos conceptuales y teóricos relacionados con la incorporación de nuevos valores y perspectivas. Por un lado, hemos pasado de valorizar lo monumental y lo extraordinario la materialidad expresada en la arquitectura y el urbanismo, en lo construido a apreciar lo vernáculo y lo cotidiano la intangibilidad de las formas de vida y las prácticas sociales.

Por otro lado, como vemos en el siguiente estudio de caso, lo natural se ha convertido en un importante elemento de la cultura, a través de la incorporación de nuevas visiones frente a lo que representa el medio ambiente para los seres humanos, especialmente para las culturas ancestrales. Esta conjunción resulta interesante, pues desvanece la tradicional dicotomía entre la ciudad y el campo como elementos antagónicos y, finalmente, los conjuga en esta noción más contemporánea del territorio, en la que el equilibrio social, económico y ambiental es fundamental.

## El bosque nublado del occidente de Quito: Yunquilla

A la zona norte y noroccidental del Distrito Metropolitano de Quito le correspondieron los territorios que en la Colonia pertenecieran a la Red de Producción Jesuita, consignadas por el padre Pedro Muñoz de Ayala (1590) y que iban desde el Chota al norte hasta Guayllabamba y por el este hasta la mar bravía, firmada por el rey Felipe II. Ubicada

en un sector muy cercano al Quito colonial (20 leguas), donde existían unas tierras magnificas en plena producción en manos de los indígenas originarios y otros mitimaes traídos por los Incas del sur del Perú, razones suficientes para determinar que estas tierras ya ocupadas por milenios estarían en manos de una orden eclesiástica cuyo interés se basaba en un manejo de los recursos físicos y humanos que proveerían a Quito de madera, frutales, caña de azúcar y un contingente humano para la siembra, el servicio rural y urbano, sumado a la extracción de recursos pétreos por la cantidad de minas en la zona y de la cal, material indispensable para la construcción del Quito colonial. Estas tierras tenían el nombre de Lulubamba, por la buena producción basada en una irrigación generosa del río Monjas, de las vertientes y los ojos de agua o pogyos del sector, así como del clima cálido, seco y saludable.

Esta zona posee una ocupación temprana, del 2000 A.P.<sup>9</sup> al 500 D.P., que corresponde al Período Formativo (sitios de Cotocollao o Tajar), con un lapso del 500 A.P. al 500 de vaciamiento, a causa de las condiciones climáticas, que fueron protagonistas de fuertes accidentes y cambios relacionados con la deforestación, la sequía y erupciones volcánicas, que se tradujeron en migraciones y una importante transformación demográfica, lo cual modificó también los sistemas de comunicación e intercambio, para luego ser poblada nuevamente por el pueblo Yumbo entre el 800 y el 1660 D.P., en lo que al noroccidente corresponde, y cacicazgos del valle de Quijos en las estribaciones.

La zona noroccidental constituía una articulación de enorme importancia para los espacios económicos y culturales entre el valle de Quito y la región subtropical de los yumbos, pues proveía al área septentrional andina de productos, como sal, algodón, ají y coca (Salomon 1997, 19), y otros productos como la *Spondylus*, tejidos, plantas medicinales, objetos suntuarios, frutos, camote, saínos, guanta, pava de monte y pescado, así como caña guadúa, incienso, caucho y oro, que consoli-

9 Las iniciales A.P. significan «antes del presente» y se las utilizará para identificar datación de forma sencilla y sirve para toda época anterior a Cristo, haciendo referencia a los textos de Deler utilizados para este artículo.

daron a través del tiempo al pueblo yumbo como una nación ancestral de nativos libres (Jara, 2007, p. 8). El manejo de territorio y la gran movilidad del pueblo yumbo permitieron vincular regiones mediante el intercambio de productos desde la Costa hacia la Sierra, y viceversa. Los yumbos lograron convertirse así en los guardianes del bosque nublado y de su red de caminos a manera de trincheras, llamados «culuncos».

La zona Yumbo, de acuerdo a las prospecciones realizadas en los últimos años, contempla un área de 900 km<sup>2</sup> y se desarrolla en el noroccidente del DMQ y de la provincia de Pichincha. Posee un clima y un ecosistema subtropicales, con espesa vegetación y topografía accidentada y que es comprendida como un territorio en transición: no es Sierra ni es Costa pero responden a lo que Lippi considera «la montaña», o el bosque nublado, para los biólogos. Únicamente desde 1970 pudo estudiarse y comprenderse a profundidad de esta área, que posteriormente, con la apertura de las carreteras hacia la Costa, permitió que se accediera y se indagara, así como que también se destruyeran los remanentes y las permanencias culturales, como las reservas biológicas, gran parte de los caminos antiguos, y que se saquearan tolas y sitios a cielo abierto, con las consecuentes irreparables pérdidas.

En épocas tempranas, los yumbos, tal como las otras agrupaciones similares del valle de Quito, estuvieron organizados a manera de cacicazgos, como una estructura de una dinámica jerárquica que permitió el manejo de este territorio desde su núcleo alrededor de lo que hoy es Tulipe, y que establece un punto de partida hacia el valle a través de su red de culuncos a manera de ramales. Su unidad básica corresponde al ayllu<sup>10</sup>, y esto determinó que la población en la Colonia fuera tres o cuatro veces mayor a la actual (Jara, 2007) y que la presencia de los centros

---

10 Agrupación comunitaria base constituida de 50 a 1.000 personas que ocupan un territorio en forma dispersa, en la que hay un jefe que es considerado el centro político y religioso y los yanakunas, que son servidores. El conjunto de ayllus conforma una llajta, ahora conocidas como «comunidades». Varias llactacunas se mantienen relacionadas a través de vínculos tradicionales que, en el caso de Quito, se relacionan con grupos externos a los Andes, como los yumbos, los niwas y los quijos (Deler 1983, 57-58).

poblados explicitara una organización productiva, basada en centros de coordinación económica, social y religiosa (Jara, 2007).

La llegada de los españoles planteó un sistema de apropiación espacial basado en la fusión cultural a través del adoctrinamiento<sup>11</sup>. La primera acción española frente a la implantación de un sistema de producción de haciendas y la necesidad de mano de obra para su funcionamiento, fue la realización de la primera reducción de los pobladores indígenas de Quito, agrupándolos y relocalizándolos en Pomasqui, San Antonio, Calacalí, Tanlagua, Pacto y Nieblí.

Frente a las reducciones, los habitantes naturales de la zona se volvieron imposibles de domesticar, tanto así que Cieza de León describió a los nativos yumbos como un pueblo indomable, soberbio, belicoso y bravo, por haber sido nativos rebeldes a la autoridad colonial y cuya resistencia consistía en huir hacia las tierras altas e internarse en el bosque tropical húmedo y poder seguir reproduciendo su sistema de vida ancestral. Esta fue la misma respuesta que obtuvieron los incas, quienes tampoco pudieron llegar a dominarlos, por sus ya conocidas destrezas, sumadas al complejo manejo del territorio occidental, en el que el control de la naturaleza se vuelve casi imposible.

Las relaciones comerciales del pueblo yumbo fueron aprovechada por los encomenderos para generar un negocio textil y, así, alimentar a la Sierra y a las minas del sector, mientras que las misiones, por su lado, entrarían en este territorio a través de brechas a caballo sobre los senderos nativos para evangelizar, reducir y generar de esta forma tributos con un ligero respeto para los nativos por parte de orden Mercedaria, que permitió sus asentamientos dispersos, mientras que los dominicos reducirían y generarían una colonización mestiza y mulata compacta con el repunte

---

11 El adoctrinamiento fue realizado de manera sutil y atractiva para los nativos, mediante textos quichuas y sacerdotes que les hablaron en su propia lengua, al empare de las festividades locales con las celebraciones litúrgicas y mediante el fortalecimiento de la producción establecida anteriormente con la ayuda y la fuerza de los esclavos negros que trajeron por el mar para ser instruidos en sus cofradías y servicios para la comunidad de Quito y del resto de haciendas.

del ciertos poblados que pudieron mantener la ocupación durante las epidemias a las que la mayoría de pueblos yumbos sucumbirían.

La segunda mitad del siglo XVIII trajo consigo el repunte de una clase social que se tornó terrateniente y que buscaba la mayor rentabilidad de las tierras, de modo que se intensificó la producción, se continuó la tala de bosques y se construyeron varias caleras para la explotación del material que contribuyera a la consolidación urbana y que sólo pudo realizarse con toda la mano de obra esclava y nativa de las reducciones, que, bajo las condiciones de explotación humana, generaron una nueva huida de los esclavos y nativos por los maltratos imaginables e inimaginables de sus dueños. Este hecho provocó finalmente el desarraigo y la separación del hombre de la tierra, que, para ellos, constituía su raíz, su asiento y su destino (J. Núñez, 1999, p. 60).

La producción de la hacienda del valle, contraria a la producción de la montaña, enfrentó un proceso de fraccionamiento que terminó con una subdivisión para loteo y posterior venta, situación que desembocó en la expansión de los centros poblados y la consecuente urbanización del campo, habiendo provocado una pérdida notable de soberanía alimentaria, entre muchas otras cosas.

Hacia el fin de la Colonia, la zona de la montaña continuaba con la pérdida de población, tanto así que dejó de ser registrada en las parroquias rurales y cabeceras parroquiales de la Curia. Las noticias sobre los yumbos fueron tan escasas que se pudo concluir que los grupos nativos prácticamente habían desaparecido por la exterminación, la marginación y la aculturación (Lippi, 1998, p. 76), habiendo quedado únicamente los esclavos negros y nuevos pobladores que llegaban desde territorio colombiano o que migraban desde otras zonas hacia los sitios de trabajo intensivo, como las plantaciones introducidas de caña de azúcar.

Las tierras altas fueron regiones poco apetecibles para la agricultura, ya que las condiciones climáticas revertían de manera más rápida los procesos productivos ganando terreno vegetal a la explotación, a pesar de que factores climáticos le permitieran tener gran diversidad productiva, pero difícil de mantener, haciendo que fuera cada vez más

complicado trabajar la tierra, tornándose en áreas pecuarias antes que agrícolas y dando un giro a la actividad productiva de la hacienda. Dada la presencia del bosque, se orientaron las explotaciones hacia la producción del carbón (Mesías y Oliva, 2004), lo que provocó la destrucción de una parte considerable del bosque nublado.

Para integrar las áreas del occidente, se realizaron varios intentos por abrir caminos directos a través del territorio yumbo, sin éxito, apenas consolidado un camino hasta Mindo, que funcionó como un sitio de veraneo de los habitantes urbanos coloniales y republicanos, y que la ruta encomendada por García Moreno entre Calacalí y Nanegal se convirtiese en la única ruta transitada con regularidad que fortalecería los centros poblados.

Ya entrada la recolonización del Pichincha occidental en el siglo XX, se consolidaron los caseríos de Santo Domingo gracias a la ruta de Saloya y Chiriboga. El crecimiento acelerado en todo el país estimuló la migración reciente al Pichincha occidental, acompañada por la tala del bosque primario para potreros.

A raíz de la Reforma agraria del año 1964, los propietarios de las haciendas de Nieblí y Calacalí repartieron sus tierras de entre sus huasipungueros. Sin embargo, esta medida gubernamental acarreó un problema de enormes repercusiones tanto para los trabajadores y los hacendados como para los pobladores que consumían productos de estas tierras. Las difíciles condiciones de manutención, riego y trabajo de la tierra obligaron a los beneficiarios a retacearlas para venderlas por pedazos e iniciar un proceso de vinculación con la ciudad, lo que terminó por arrojarlos al trabajo de la construcción y convertir el suelo productivo en suelo urbano. Aún así, esta lógica no pudo insertarse en el territorio, analizado que aún mantiene las características del bosque nublado.

En la actualidad, parte del sitio antes descrito se encuentra ocupado por la comuna de Yunguilla, la que corresponde a un repoblamiento de la zona constituida por migrantes del sur de Colombia, huasipungueros y trabajadores de las haciendas de Calacalí y de Niebli con sus familias. Para el año 2010, la comuna contaba con 250 colonos, agrupados en 67 fa-

milias. Su distribución espacial tiene una ocupación perpendicular al camino de forma disgregada, tal como se encontraron los pueblos yumbos en el área, una situación que nos invita a pensar que el territorio con sus características espaciales endógenas ha permanecido como una forma de resistencia, pues, a pesar de que esta comunidad se encuentra conformada por individuos foráneos, mantienen las mismas formas de asentamiento en el espacio probadas por generaciones con anterioridad.

Gracias al proyecto del Sistema de Áreas Protegidas y Corredores Ecológicos en el DMQ, la participación de la Corporación Microempresarial Yunguilla y el cofinanciamiento de la Fundación Ecofondo, se generó un plan de manejo para el sector, que hoy, después de siete años, se ve muy fortalecida por actividades ecológicas autosustentables con relación a la exuberancia del paisaje natural, los remanentes culturales y la producción de alimentos de microempresas de las familias. Estos planes de conservación incluyen el manejo de tres áreas protegidas del noroccidente con similares características y que se enlazan y se estructuran de la misma manera en la que lo hicieron los pueblos antiguos, es decir, bajo relaciones comerciales equitativas.

El plan de manejo estructuró la forma de vida de los pobladores actuales a las características físicas del territorio moldeadas según las maneras ancestrales y no viceversa. Se comprueba en esta zona rural un aprovechamiento de las fortalezas naturales y un fortalecimiento a las relaciones humanas con un despliegue de niveles de apropiación del área que son dignos de emular por otras regiones con las mismas características.

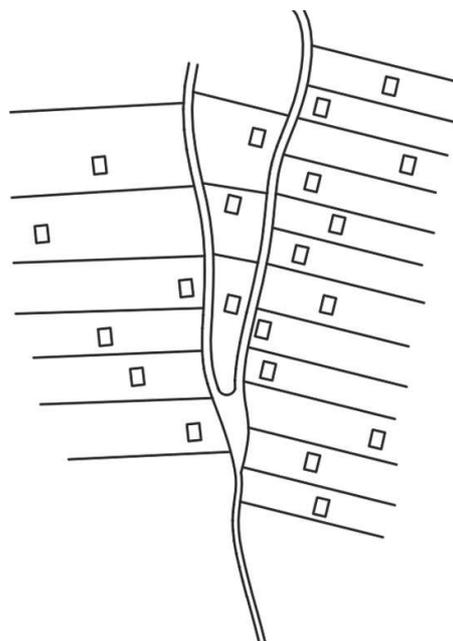
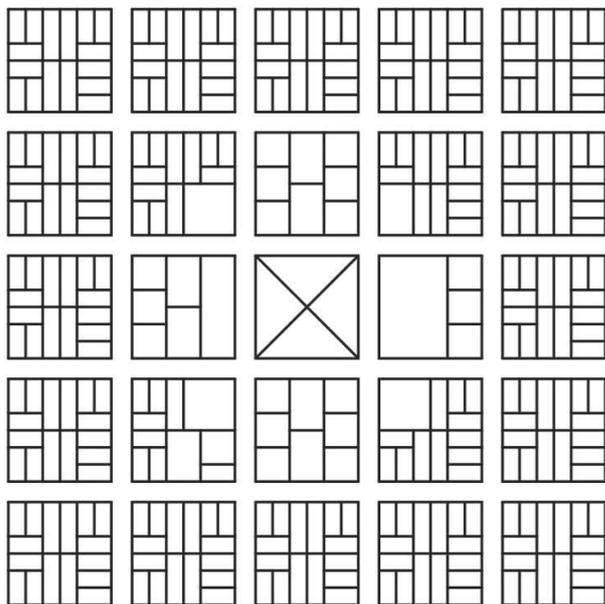
La diversidad medioambiental del sector de Yunguilla y su uso ancestral marcaron una forma de vida acorde con la naturaleza que permitió la presencia complementaria de lo natural y lo edificado de forma armónica. Esto implica un elevado nivel de conciencia colectiva frente a su hábitat por parte de la población local, la cual se autodefine en la actualidad como comuna. Los actores locales, en coordinación con el poder político local, han logrado cohesionar su modo de vida y hacer frente al embate del capital mediante una emulación del sistema ancestral que revaloriza la presencia del bosque nublado y orienta su sustentabilidad en proyectos agrarios comunitarios especializados con una red sectorial de comercio equitativo.

## Conclusiones generales

Es evidente que el Distrito Metropolitano de Quito posee territorios cuyas dinámicas siguen estando fuertemente ligadas a la ruralidad. Se trata de un espacio cuyo proceso de urbanización está marcado por la lógica de la colonización, con un centro urbano alrededor del cual orbitaban otros pequeños poblados de los cuales se extraía materia prima y se obtenía mano de obra. Sin embargo, la producción ancestral del espacio (Lefebvre 2013), es decir, el modo de producción que generó la espacialidad prehispánica, no ha logrado ser desmantelado por la modernidad capitalista en su totalidad. El DMQ es un territorio heterogéneo y diverso, dentro del cual cada microrregión se desarrolla de acuerdo a sus particularidades y especificidades. Aunque cada parroquia rural puede ser estudiada por separado, es evidente que las que se ubican en el valle de Quito tienen elementos comunes, de la misma forma que las que se encuentran en las estribaciones del volcán Pichincha comparten características similares.

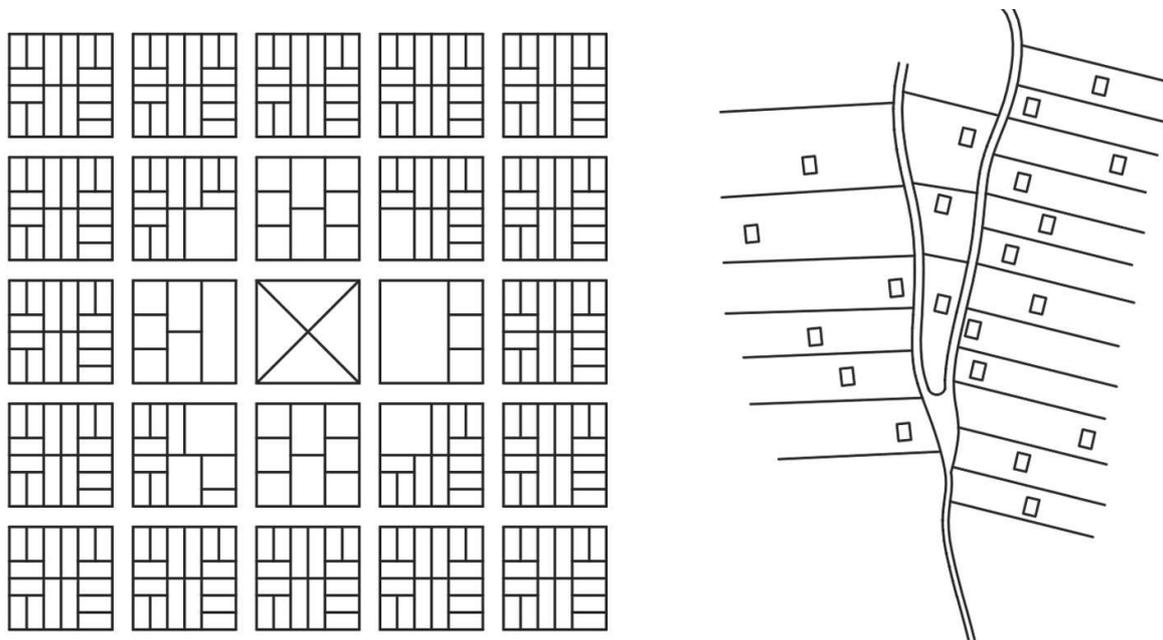
### Gráfico 2.\*\*

\*\* Izquierda: esquema de ocupación urbana compacta, cuyo eje es la plaza y donde hay una jerarquización del espacio, derecha: esquema de ocupación dispersa del territorio, donde la articulación con lo natural prima.



Las condiciones geográficas y climatológicas impusieron formas de espacialidad diferentes en estas dos microrregiones. Sin embargo, tanto los vestigios arqueológicos como los documentos históricos, así como las prácticas cotidianas y los rituales, dan cuenta de una estrecha relación entre el valle y el bosque nublado. La presencia de personajes como los sacha runas o yumbos en las festividades para celebrar las temporalidades de la cosecha y de la siembra en gran parte de las parroquias rurales del DMQ son una demostración de que la memoria juega un papel preponderante en la construcción del territorio que se enriquece con cada una de las manifestaciones que cada cultura va aportando. El sacha runa o yumbo, que tras sus largas caminatas salía de la montaña cubierto de musgo portando los frutos de su recolección, es un personaje que conecta a través del tiempo y del espacio estas dos regiones entre sí, dando forma al territorio del DMQ.

**Imagen 1.\***



\* Izquierda: Yumbo, pintura policromada de Antonio Salas S.IX. Derecha: Sacharuna actual reinterpretación de los Yumbos en Alangasí, 2016.

El avance de la modernidad capitalista conlleva un proceso de aculturación que sólo puede ser resistido desde la memoria colectiva y la identidad local. La ruralidad contemporánea del DMQ debe incorpo-

rar valores ancestrales como el respeto al entorno y a la diversidad, para poder enfrentar la expansión urbana que se impone desde el mercado inmobiliario. La política pública y la planificación son instrumentos fundamentales para alcanzar estos objetivos, siempre y cuando se comprenda que esta nueva ruralidad no responde a las mismas lógicas del área urbana consolidada, pues sólo desde esta nueva perspectiva se puede alentar la conservación de los valores de uso tanto del suelo como de las manifestaciones de la vida cotidiana y de las relaciones humanas frente a la creciente mercantilización del espacio y la cultura (Instituto de la Ciudad, 2013).

Las áreas rurales del DMQ no pueden seguir siendo consideradas como suelo de reserva y expansión. La ruralidad contemporánea exige formas creativas de pensar y repensar el espacio, en función de las necesidades y aspiraciones de sus pobladores, de su historia y su proyección hacia el futuro, creando nuevas espacialidades que permitan combatir la desigualdad y la exclusión a través de la construcción de un territorio diverso pero equilibrado.

## Referencias Bibliográficas

- Ariño, A. (s/f). *La patrimonialización de la cultura y sus paradojas postmodernas*. Recuperado a partir de: [https://www.academia.edu/1198690/La\\_patrimonializacio\\_n\\_de\\_la\\_cultura\\_y\\_sus\\_paradojas\\_postmodernas](https://www.academia.edu/1198690/La_patrimonializacio_n_de_la_cultura_y_sus_paradojas_postmodernas)
- Athens, J. Stephen (1980). *El proceso evolutivo en las sociedades complejas, la ocupación del Período Tardío-Cara en los Andes septentrionales del Ecuador*, vol. No. 2. Colección Pendoneros. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Deler, J. P. (2008). *Ecuador. Del espacio al Estado nacional*. Quito: UASB, IFEA, Corporación Editora Nacional.
- De Terán, F. (1989). La ciudad hispanoamericana. En Archipiélago. *Revista cultural de nuestra América*, 17(65). Recuperado a partir de <http://revistas.unam.mx/index.php/archipelago/article/viewFile/20154/19144>
- Echeverría, B. (2008). El ethos barroco y los indios. *Revista de Filosofía Sophia, Quito, Ecuador*, 2. Recuperado a partir de [http://www.flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1260220574.ELETHOS\\_BARROCO\\_Y\\_LOS\\_INDIOS.pdf](http://www.flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1260220574.ELETHOS_BARROCO_Y_LOS_INDIOS.pdf)

- \_\_\_\_\_ (2011). Modernidad y capitalismo (15 tesis). En F. Tinajero (Ed.), *Bolívar Echeverría, ensayos políticos*. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados. Recuperado a partir de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=937153>
- Gandler, S. (Diciembre de 2014). Bolívar Echeverría y Georg Lukacs. Teoría crítica entre América y Europa. *Constelaciones Revista de Teoría Crítica*, 6, 289-307.
- Hidalgo, A. (2013). Coordinadas espaciotemporales de la distinción entre urbe y ciudad. *Eikasia*, 26.
- Hinojosa, Gisela (2012). *Conflicto socioambiental generado por la extracción de material de construcción en Tanlagua, San Antonio de Pichincha*. Quito: Flacso, Programa de Estudios Socioambientales, Convocatoria 2008-2010.
- Instituto de la Ciudad (2013). *Sistemas urbanos-rurales en el DMQ*. Quito: Sipae.
- Jara, H. (2007). *Tulipe y la cultura yumbo. Arqueología comprensiva del subtrópico quiteño* (primera). Quito: Fonsal, Alfonso Ortiz Crespo.
- Kingman Garcés, E. (2006). *La ciudad y los otros, Quito 1860-1940: higienismo, ornato y policía* (1a. ed.). Quito: Flacso, Universitat Rovira i Virgili.
- Lefebvre, H. (1971). *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Península.
- \_\_\_\_\_ (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Lippi, Ronald (1998). *Una exploración arqueológica del Pichincha occidental -Ecuador*. Primera. Quito Ecuador: Museo Jacinto Jijón y Caamaño y H. Consejo Provincial, Unidad Coordinadora.
- Marín, Luis, y del Pino, Inés (2005). *Algunas reflexiones sobre el Ecuador prehispánico y la ciudad inca de Quito*. Quito, Sevilla: Junta de Andalucía, Conserjería de Obras Públicas y Transportes. Dirección General de Arquitectura y Vivienda.
- Mejía, J. (10 de marzo de 2017). "La fiesta en la parroquia de Alangasí".
- Núñez, J. (1999). *Historias del país de Quito*. Quito: Eskeletra.
- Pilaquinga, J. (2 de junio de 2016). La fiesta del Corpus Christi se vive en Alangasí. [Radio Pichincha Universal]. Recuperado a partir de [https://mx.ivoox.com/es/fiesta-del-corpus-christi-se-vive-en-audios-mp3\\_rf\\_11756877\\_1.html](https://mx.ivoox.com/es/fiesta-del-corpus-christi-se-vive-en-audios-mp3_rf_11756877_1.html)
- Salomon, Frank (s/f). Yumbo Ñan: la vialidad indígena en el noroccidente de Pichincha y el trasfondo aborigen del camino de Pedro Vicente Maldonado. *Revista Cultura*. Banco Central del Ecuador.
- Tamayo, Diana, Ulloa, R. y Martínez, C. (2012). *Plan de manejo Yunguilla. Conservación Internacional*, Corporación Microempresarial Yunguilla, Secretaría de Ambiente del Distrito Metropolitano de Quito, ExoFondo.