



RECONFIGURACIONES COMUNITARIAS Y RESIGNIFICACIONES RELIGIOSAS DE LAS COMUNAS INDÍGENAS EN QUITO DURANTE LA EXPANSIÓN URBANA: EL CASO DE SANTA CLARA DE SAN MILLÁN (1900-1970)¹

COMMUNITY RECONFIGURATIONS AND RELIGIOUS REDEFINITIONS OF INDIGENOUS COMMUNES IN QUITO DURING URBAN EXPANSION: THE CASE OF SANTA CLARA DE SAN MILLÁN (1900–1970)

Víctor Jácome Calvache²

Este artículo analiza cómo las prácticas religiosas y la organización comunitaria de las comunas indígenas en Quito fueron reconfiguradas y resignificadas durante el proceso de expansión urbana entre 1900 y 1970. Para ello, se detalla la experiencia de la comuna indígena de Santa Clara de San Millán, la primera absorbida por el área urbana. Se evidencia que durante estos procesos se produjeron tensiones entre la población comunera y la jerarquía blanco-mestiza, tanto eclesiástica como estatal, especialmente en relación con la exclusión de espacios simbólicos como el cementerio y la iglesia comunal, la prohibición del desarrollo de las fiestas patronales y la urbanización del territorio comunal. Se concluye que las prácticas religiosas y comunitarias funcionaron como espacios de cohesión, memoria y afirmación política en un contexto urbano hostil. Los cambios experimentados no fueron necesariamente imposiciones externas, sino procesos activos de lucha, negociación y adaptación comunitaria para sostener su identidad, combinando reconfiguración social y resignificación simbólica. Para este estudio se combinó la revisión de archivos públicos y comunales, entrevistas de historia oral y análisis bibliográfico especializado.

Palabras claves: comunas indígenas, indígenas urbanos, resignificación cultural, expansión urbana, siglo XX.

This article examines how the religious practices and community organization of Indigenous communes in Quito were reshaped and redefined during the process of urban expansion between 1900 and 1970. To this end, it details the experience of the Indigenous commune of Santa Clara de San Millán, the first to be absorbed into the expanding urban area. The study shows that during these processes, tensions arose between the communal population and the white-mestizo hierarchy, both ecclesiastical and state, particularly in relation to the exclusion from symbolic spaces such as the cemetery and the communal church, the prohibition of patron saint festivals, and the urbanization of communal lands. It concludes that religious and communal practices functioned as spaces of cohesion, memory, and political affirmation within a hostile urban context. The changes experienced were not necessarily external impositions but rather active processes of struggle, negotiation, and adaptation through which the community sought to sustain its identity, combining social reconfiguration with symbolic redefinition. The study draws on research in public and communal archives, oral history interviews, and specialized bibliographic analysis.

Key words: Indigenous communes, urban Indigenous people, cultural redefinition, urban expansion, 20th century.

América Latina experimentó una expansión urbana acelerada durante el siglo XX, que alteró el trazado físico de las ciudades e impactó profundamente en los territorios indígenas ubicados en las periferias, los cuales fueron absorbidos por dicho crecimiento

(Romero 2007). La ciudad de Quito es un ejemplo de lo señalado, ya que históricamente se construyó sobre territorios indígenas absorbidos en distintas etapas de la expansión urbana. Sin embargo, este proceso no implicó la desaparición de los pueblos indígenas,

¹ Manuscrito originalmente presentado como ponencia en el Cuarto Seminario Permanente de Investigación sobre Territorios, Ruralidades, Ambiente, Interculturalidad y Alimentación en el Ecuador (SEPI IV), realizado en la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB), en Quito, entre el 16 y el 18 de octubre de 2024. El *dossier* compila una muestra de ponencias destacadas con las que se espera ofrecer una panorámica de las orientaciones y preocupaciones de los estudios rurales y territoriales en el Ecuador. Este trabajo fue revisado por pares externos, editado por el Comité Editor de *Chungara*, y por Pablo Ospina Peralta, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito; Susana Dueñas, Universidad Central del Ecuador, Quito; Lama Al Ibrahim, Centro Andino de Acción Popular, Quito y Lorena Toro Mayorga, Universidad Técnica del Norte, Ibarra, editores invitado/as.

² Universidad Nacional de Chimborazo, Riobamba, Ecuador. vicj2c@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-8981-4208

Recibido: julio 2025. Aceptado: enero 2026.

DOI: 10.4067/s0717-73562026000100506. Publicado en línea: 6-marzo-2026.



sino su adaptación, negociación o resistencia para habitar la urbe sin abandonar su cosmovisión ni sus modos de vida.

Una manifestación de esta continuidad indígena en Quito es la existencia de 69 comunas urbanas, rurales y periurbanas, de las cuales cuatro se ubican dentro del área urbana. Estas comunas y pueblos indígenas han sido considerados, aunque en menor medida, en estudios desarrollados durante las últimas tres décadas. Algunos trabajos analizan sus vínculos con la ciudad (Fine-Dare 1991; Kingman 1992), sus celebraciones (Fine-Dare 2007; Williams 2006), sus luchas y cambios (Naranjo 2019; Rayner 2017), entre otras temáticas. No obstante, los estudios históricos que examinan los procesos de absorción urbana, los conflictos derivados y las transformaciones socioculturales de estos pueblos son escasos. Entre ellos destacan los trabajos de Loreto Rebolledo (1992) sobre la comuna de Lumbisí; Katheleen Sue Fire-Dare (1992) sobre Cotocollao; Ernesto Capello (2011) y Martha Moscoso (2011) sobre Santa Clara de San Millán; Fredy Simbaña (2018) sobre la yumbada de La Magdalena, entre otros.

Es importante destacar que fenómenos similares de expansión urbana y absorción de comunidades indígenas ocurrieron a lo largo de Latinoamérica. Por ejemplo, en Cusco la urbanización y las políticas de mestizaje reconfiguraron las identidades indígenas en un espacio urbano marcado por jerarquías raciales y disputas por el reconocimiento (De la Cadena 2000). En Bolivia, los pueblos indígenas urbanos de El Alto y Cochabamba transformaron las nociones de ciudadanía y la pertenencia comunitaria frente a las dinámicas del Estado y el mercado (Canessa 2012; Lazar 2008). En México, la urbanización desplazó a las comunidades originarias, generando nuevas configuraciones de la urbe, y que se pueden apreciar en el desarrollo de las festividades religiosas (García Canclini 2005). En consecuencia, la experiencia de las comunas indígenas quiteñas, como Santa Clara, se articula con este entramado latinoamericano de luchas por el territorio, la memoria, la identidad, el reconocimiento y la reproducción cultural en contextos de modernización urbana.

En este marco, el artículo se centra en el caso específico de la comuna indígena de Santa Clara de San Millán (en adelante, Santa Clara), para analizar cómo sus formas de organización comunitaria y sus prácticas religiosas fueron reconfiguradas y resignificadas durante la expansión urbana comprendida entre 1900-1970, en medio de tensiones

con la jerarquía blanco-mestiza, tanto eclesiástica como estatal. Se plantea que sus prácticas no solo constituyeron espacios de fe y política interna, sino también instrumentos fundamentales de memoria, cohesión, poder simbólico y afirmación política en un entorno urbano hostil.

La delimitación temporal de este estudio abarca de 1900 a 1970, lo que permite una aproximación desde la perspectiva de la larga duración (Braudel 1970). Si bien los documentos y testimonios disponibles sobre el caso concreto se concentran de 1940 a 1970, el contexto previo resulta esencial para comprender cómo la expansión urbana de Quito influyó en las comunas indígenas de su periferia. Desde inicios del siglo XX, el crecimiento de la ciudad transformó las dinámicas sociales, políticas y territoriales, iniciando el proceso de absorción de las comunas por la mancha urbana. Extender el análisis a este periodo posibilita trascender los acontecimientos puntuales de la historia de Santa Clara y abordar las continuidades de las jerarquías coloniales y comunales, así como su interacción con las transformaciones sociales, económicas y urbanísticas de Quito y Ecuador en general. De esta manera, el trabajo considera temporalidades simultáneas, una estructural y otra coyuntural, tal como propone Silvia Rivera Cusicanqui (2010).

Este estudio busca responder a la siguiente pregunta: ¿cómo fueron reconfiguradas y resignificadas las prácticas religiosas y comunitarias de la comuna indígena de Santa Clara de San Millán entre 1900 y 1970, en el contexto de la expansión urbana y las presiones civilizatorias ejercidas por los sectores blanco-mestizos de Quito? Para responderla, se analizan los mecanismos utilizados para imponer transformaciones sobre las prácticas religiosas y la organización comunitaria desde los aparatos eclesiásticos, estatales y urbanos, así como las estrategias de adaptación, resistencia o reapropiación desplegadas por Santa Clara para sostener su sistema ceremonial y su sentido de pertenencia.

Desde el plano teórico, se utilizaron tres herramientas conceptuales. La primera es la teoría del reconocimiento de Axel Honneth (2011), que permite entender las tensiones entre Santa Clara y la Iglesia católica como luchas por el respeto y la dignidad comunal frente a formas de humillación que afectaron su reconocimiento social y simbólico. La segunda es la noción de “memoria larga” y “memoria corta” de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), que permite vincular los procesos de resistencia de Santa Clara con una memoria colectiva de larga duración asociada

a la colonialidad, la exclusión y la resistencia. Por último, se retoma la propuesta de Barbara Rosenwein (2006) sobre las comunidades emocionales, útil para comprender cómo las prácticas religiosas y comunitarias de la comuna no son solo rituales, sino expresiones cargadas de afectividad colectiva que refuerza los lazos internos, y la sostienen en medio de los desafíos de la modernización.

Metodológicamente, el estudio se apoya en una investigación histórica cualitativa que combina tres tipos de fuentes. Primero, documentos de archivo que permitieron reconstruir las políticas institucionales sobre el espacio y la religiosidad comunal. Segundo, historia oral mediante entrevistas a comuneros, comuneras y expriostes realizadas entre 2017 y 2018, que rescatan significados, emociones y memorias colectivas no registradas en archivos (James 2004; Portelli 1991). Tercero, bibliografía especializada sobre historia urbana, religiosidad indígena y organización comunal. Además, el trabajo adopta un enfoque interdisciplinario que articula la microhistoria, la historia urbana, la antropología histórica y los estudios sobre pueblos indígenas.

El artículo se estructura en tres apartados. El primero contextualiza el proceso de expansión urbana de Quito durante 1900 y 1970, y sus implicancias sobre los pueblos y comunas indígenas. El segundo analiza la reconfiguración de Santa Clara durante su absorción por la mancha urbana y los cambios y continuidades de sus prácticas comunitarias. El tercero examina la relación entre Santa Clara y la parroquia eclesiástica homónima a partir de tres hechos: la clausura del cementerio comunal, la exclusión de la iglesia parroquial y el conflicto por la imagen de Santa Clara de Asís.

Marco Metodológico

Este estudio se desarrolló mediante una revisión de archivo y la construcción de fuentes orales, para obtener evidencias que documenten las reconfiguraciones comunitarias y resignificaciones religiosas experimentadas por las comunas indígenas urbanas de Quito, especialmente, Santa Clara. Esta aproximación permitió abordar tanto la dimensión material como la esfera subjetiva de las prácticas comuneras, y reconocer sus continuidades, cambios y adaptaciones en el contexto urbano en el que ahora se desarrollan (Eustace et al. 2012:1493-4).

Se aplicaron dos métodos: el estudio de caso, que permitió centrar la indagación en Santa Clara

facilitando la revisión documental y el trabajo de entrevistas; y la historia oral, indispensable para la construcción de la fuente oral. Estas estrategias metodológicas respondieron al encuadre de este trabajo, que es una “historia desde abajo”, es decir, orientada a recuperar la experiencia histórica desde la voz de los propios comuneros, reconstruyendo, en la medida de lo posible, sus experiencias (Martínez Novo 2018:50; Portelli 1991:48; Silva 2003:41).

La revisión de archivos implicó la consulta de diversos repositorios -Nacional de Comunas, Nacional de Ecuador, Arzobispado de Quito, Corte Nacional de Justicia, Corte Constitucional del Ecuador y Ministerio de Cultura-, con el objetivo de rastrear las prácticas comunitarias y religiosas de Santa Clara. Sin embargo, esta revisión no proporcionó una comprensión suficiente del devenir interno de la comuna. Por ello, se acudió al archivo in situ de Santa Clara, que conserva los libros de actas desde 1942 y otros registros comunales. Con esta documentación se elaboró una base de datos que, en diálogo con el censo del Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG) de 1971 y el Acta de Primera Junta General de comuneros de 18 de junio de 1911, permitió reconstruir el perfil sociodemográfico de la comuna.

La información obtenida en los archivos resultó insuficiente para conocer en detalle la vida cotidiana y las prácticas religiosas de Santa Clara. Por tal motivo, se recurrió a la historia oral, mediante entrevistas temáticas y semiestructuradas. Los testimonios fueron grabados en audio y transcritos, generando una fuente oral de doble naturaleza: un componente primario (los registros sonoros originales), y otro secundario (las transcripciones). Esta selección metodológica se fundamenta en la idea de que la historia oral es esencial para la descolonización del conocimiento histórico y una vía para recuperar la dimensión subjetiva de la memoria (James 2004; Jiménez y Otaegi 1987; Rivera Cusicanqui 1990).

El trabajo de campo se desarrolló con apoyo del Cabildo comunal, facilitando las observaciones en territorio y la aplicación de las entrevistas. Se seleccionaron cuatro comuneros y dos comuneras de distintas generaciones, reconocidos por su conocimiento sobre las prácticas comunitarias y la historia local, con quienes se mantuvo tres rondas de entrevistas. Los de mayor edad ejercieron cargos en el cabildo u organizaron las fiestas patronales, convirtiéndolos en portadores de memoria intergeneracional, siendo un criterio para entrevistarlos. La inclusión de comuneros de diferentes edades (entre los 30 y 90 años) permitió

captar distintas percepciones sobre los cambios experimentados por Santa Clara.

La guía de entrevista se diseñó mediante temáticas vinculadas con la vida comunal, la religiosidad y los conflictos con los blancos mestizos. Las entrevistas se registraron en audio y, con posterioridad, se transcribieron utilizando la técnica del nivel natural o *verbatim limpio*, con una edición baja, para favorecer la legibilidad sin distorsionar el contenido oral.

Los relatos fueron tratados como evidencias ilustrativas y analíticas. Asimismo, fueron contrastados con fuentes documentales y bibliográficas, permitiendo una triangulación que ayudó a identificar continuidades, resignificaciones simbólicas y rupturas en las prácticas comunales. De este modo se comprendió cómo la memoria colectiva articula las experiencias de lucha, adaptación y persistencia cultural en el proceso de urbanización.

Finalmente, se intentó localizar otras fuentes, como los libros comunales de 1911 a 1940, pero sin éxito, hallándose solo unas copias del primer estatuto. Asimismo, se acudió a las iglesias de Santa Clara de San Millán y La Dolorosa de Pambachupa, sin obtener resultados, ya que no disponen de archivos del periodo de estudio.

Expansión Urbana, Pueblos y Comunas Indígenas en Quito

En la meseta donde se ubica la ciudad de Quito se encontraban pueblos indígenas cuyos orígenes, en algunos casos, eran anteriores a la conquista española o fueron reasentados durante la Colonia (Salomon 1980:87-90). Muchos de estos pueblos, posteriormente reconocidos como comunas a raíz de la Ley de Comunas de 1937, mantuvieron vínculos sociales, políticos, culturales y económicos que perduran hasta la actualidad.

Un ejemplo de estos lazos son las mujeres de Santa Clara, quienes participaban como rezadoras en el cementerio de los Zámbez; los indígenas de Chaupicruz, que intercambiaban sus canastos de mimbre por productos de los pueblos cercanos; los de Cotacollao, que ofrecían macetas y floreros; la población de San Isidro del Inca y Guápulo, que comerciaban flores; los de la Magdalena, que vendían chochos; y las mujeres del Batán, que intercambiaban el barro para trabajos de alfarería (JLL2, comunicación personal, 14 de abril de 2018). Estos vínculos se reforzaban en las haciendas de las periferias quiteñas,

donde las poblaciones indígenas trabajaban como gañanes (Moscoso 2011).

Desde tiempos coloniales, los pueblos indígenas prestaban sus servicios a la ciudad, pero no pernocaban en esta, una vez terminadas sus labores regresaban a sus comunidades donde desarrollaban actividades agrícolas, ganaderas y alfareras (Kingman y Muratorio 2014). Sin embargo, desde fines del siglo XIX Quito inició una expansión acelerada que, en pocas décadas, absorbió los territorios de los pueblos indígenas periféricos. La población blanco-mestiza impuso su modo de vida, su concepción de ciudad y de propiedad de la tierra (individual y mercantil), desplazando a la población indígena hacia la periferia o a zonas altas de sus territorios como ocurrió con Cotacollao, El Batán, San Isidro del Inca, Chaupicruz (Fine-Dare 1991, 2007).

La expansión urbana generó profundas transformaciones sociales, políticas y económicas tanto para la población blanco-mestiza como para los pueblos indígenas. Estas transformaciones se articularon con procesos nacionales e internacionales, como la introducción de una economía monetaria, el impulso de la propiedad privada y de la monocultura comercial, la migración de trabajadores hacia las ciudades, el éxodo rural, la urbanización acelerada, la industrialización, el desarrollo turístico, entre otros (Azcona, 1994:120). Procesos similares se registraron en otras ciudades andinas como Cusco y La Paz, donde las zonas periurbanas indígenas fueron incorporadas con discursos de modernización y progreso (Branca y Haller 2024; Lazar 2008).

Los cambios se evidenciaron con el desarrollo del transporte intercantonal e interprovincial, la construcción de nuevas vías de comunicación, la atracción de inversión extranjera para la construcción de viviendas en Quito y Guayaquil, la ampliación del mercado doméstico y la diversificación laboral, la aparición de industrias, la expansión de las relaciones capitalistas de producción y la consolidación del Estado nacional ecuatoriano (Carrión 1989:44; Carrión y Erazo 2012:503-522).

Durante la primera mitad del siglo XX, Quito permanecía bajo la influencia de instituciones y corporaciones heredadas del orden colonial. La administración municipal estaba controlada por familias aristocráticas y hacendadas que consolidaron su poder político y económico desde la Colonia, manteniéndolo durante la Independencia y la República temprana. No obstante, durante este periodo se evidenció una transición hacia formas de gestión urbana vinculadas

con organismos estatales especializados. Ejemplo de ello fueron los primeros presidentes del Concejo Municipal (posteriormente denominados alcaldes), Francisco Andrade Marín y Jacinto Jijón y Caamaño, que reprodujeron las relaciones de dominación coloniales, aunque integrándolas a nuevas formas de modernización urbana y control social (Goetschel 1992:120-1; Kingman y Muratorio 2014:103; Rivera Cusicanqui 2010:19).

Desde la administración local, se promovió un modelo urbano inspirado en una “mentalidad universalista, vinculada a la civilización y modernización europea”, que delineó políticas orientadas a consolidar una “ciudad moderna y segregada” en reemplazo de la ciudad “abigarrada y tradicional” (Miño 2018:13-4, 25, 33, 55). En esta línea, Jacinto Jijón y Caamaño impulsó la exaltación del legado hispano mediante la historia, las conmemoraciones públicas y la conservación del hoy llamado centro histórico (Bustos 2017:277-296), invisibilizando la continuidad de los pueblos indígenas en la configuración urbana.

El despegue urbano de Quito se produjo, entre otros factores, por la construcción del ferrocarril, que facilitó su integración con Guayaquil y el exterior (Miño 2018:27, 31, 65-7). La ciudad se expandió hacia el sur, mientras el centro histórico fue ocupado por migrantes internos. En el norte, en cambio, se instalaron ciudadelas destinadas a personas de mayores recursos económicos, atraídas por las condiciones modernas de urbanización (Miño 2018:46).

En el sur aparecieron los barrios de Chimbacalle y Alpuhuasi que, para 1914, ya constituían focos de crecimiento urbano. Paralelamente, empezó el poblamiento del suroccidente y la loma del Itchimbia, donde se formó el barrio La Tola. En 1917, la urbe creció hacia el oriente con La Floresta y al occidente con La Colmena (Lara 1992:262-344). De esta manera, los pueblos y comunas indígenas de la parroquia de La Magdalena como Chilibulo, Marcopamba y La Raya fueron anexados al área urbana; mientras Quito se aproximaba a los territorios indígenas de Guápulo con la expansión de La Floresta.

Durante las décadas de 1930 y 1940, el patrón de crecimiento urbano experimentó una transición de un modelo nuclear a otro longitudinal. Este cambio fue impulsado, en gran medida, por el bajo costo del suelo, que favoreció tanto la urbanización como la creación de proyectos de vivienda promovidos por entidades estatales. A esto se sumó la consolidación de la industria de la construcción y la creación de

nuevas parroquias urbanas. En el sur aparecieron barrios destinados a sectores específicos, por ejemplo, para soldados el barrio Yaguachi (1930), y otros para sectores populares como Villa Encantada (1934) y La Villaflora (1946). En el norte, se levantaron ciudadelas como América y Belisario Quevedo (Lara 1992:262-344). Así, Quito pasó de 174 ha y 51.858 habitantes en 1906 a 1.335 ha y 209.932 habitantes para 1950 (Carrión et al. 1997:35). Hasta los años sesenta, el municipio había emitido 90 ordenanzas autorizando la urbanización de terrenos y proyectos de vivienda del Seguro Social (Goetschel 1992:137).

Para mediados del siglo XX, los pueblos y comunas indígenas ubicados en La Magdalena, Guápulo y Santa Clara de San Millán ya se encontraban en el área urbana. Pero esto no implicaba la superación de la segregación espacial heredada de la Colonia, que concebía la ciudad como el espacio de los blanco-mestizos y el campo como el de la población indígena. Por el contrario, la incorporación de los territorios indígenas fortaleció esa topografía cultural, estableciendo jerarquías espaciales y simbólicas que consideraban unos espacios más importantes que otros (Moreno 2007:83).

En consecuencia, los pueblos y comunas indígenas fueron invisibilizados en las políticas urbanas, que es una forma de menosprecio (Honneth 2011). El municipio declaraba sus territorios como urbanizables, tratándolos como tierras vacías. Las planificaciones urbanas elaboradas entre los años treinta y mediados de los años setenta nunca reconocieron la presencia indígena. Este menosprecio se expresaba en las actitudes de autoridades como el alcalde Sixto Durán Ballén (1970-1978), que ignoraba los pedidos de los pueblos y comunas indígenas como de los nuevos barrios populares, a cuyos habitantes llamaba despectivamente “gente de poncho” (Lesser 1987:42, 56, 65). Esta expresión reflejaba la distancia simbólica y social frente a la población indígena.

Entre las décadas de 1960 y 1970, los ingresos derivados de la explotación petrolera generaron una bonanza económica que reforzó la industrialización y la expansión urbana (Gomezjurado 2015:455; Maiguashca 2021:147). En este contexto, se promovió la modernización de la infraestructura urbana, el comercio, la banca y los servicios, ampliando las relaciones de mercado (Paz y Miño 1992:264-5).

En 1964 se promulgó la Reforma Agraria y se abolió el sistema del huasipungo, hechos que marcaron un punto de inflexión en la estructura social y territorial del país. Estas transformaciones

debilitaron el régimen hacendatario, se produjo una nueva concentración de la tierra y se redefinieron las jerarquías coloniales y republicanas. La política agraria buscó integrar a los campesinos al desarrollo nacional mediante la modernización productiva y la expansión de la propiedad privada. Esto provocó nuevas migraciones hacia Quito, especialmente de campesinos que no recibieron tierras o carecían de recursos para trabajarlas (Alvarado 2020). Durante el gobierno militar (1972-1976), la nueva Ley de Reforma Agraria (1973) agravó la situación del campesinado, forzando su desplazamiento hacia las ciudades, donde se incorporaron como asalariados en las industrias, servidores públicos y privados, o como trabajadores informales, sometiéndose a nuevas formas de dominación y control urbano (Arcos y Guerra 1990:123; Manguashca y North 1991:95-108; Oleas 2013:389).

En Quito, los asentamientos populares se incrementaron. Para finales de los años setenta, existían alrededor de 105 asentamientos. La expansión urbana alcanzó a los pueblos y comunas indígenas de San Isidro del Inca, El Batán, Cotacollao y el Condado al norte, y Chillogallo, Tarma, El Beaterio y San Bartolo al sur. En estas áreas surgieron nuevos barrios como Luluncoto, Solanda y Mena I y II (Gomezjurado 2016:159-165).

En suma, Quito vivió un proceso de expansión de doble dinámica: una impulsada por el municipio y otra por el empresariado urbano. Las empresas inmobiliarias de la época, totalmente diferentes a las contemporáneas, se formaron por hacendados o pequeños inversionistas, que buscaban maximizar sus ganancias mediante la compra y venta de terrenos y la creación de urbanizaciones, a menudo sin servicios básicos (Harvey 1989; Kingman 2006). Con el tiempo, nuevos territorios indígenas fueron declarados urbanizables, como Tanda-Pelileo, Llano Grande, Llano Chico, Lumbisí y otros pueblos y comunas de las parroquias de Calderón, Nayón, Cumbayá y Tumbaco, cuyos suelos incrementaron su valor (Simbaña 2014). No obstante, este proceso de absorción no fue pasivo: los pueblos y comunas indígenas desplegaron estrategias de lucha, negociación o adaptación para mantener vigentes sus modos de vida.

En general, este proceso urbano de Quito no fue únicamente un fenómeno físico, sino también una reconfiguración simbólica del poder. La expansión urbana se sostuvo en discursos de modernidad e higiene y produjo lo que Rivera Cusicanqui (2010) denomina una fractura entre la “memoria larga” indígena y

la “memoria corta” republicana, desplazando las territorialidades comunales hacia los márgenes o absorbiéndolas desde un enfoque excluyente (Figura 1).

Santa Clara: Urbanización y Reconfiguraciones Comunitarias

Santa Clara era reconocida como el “Común de indios del pueblo de Santa Clara de Añaquito” durante el periodo colonial (Moscoso 2011:91). Más tarde pasó a llamarse “Común de Indios Libres de Santa Clara de San Millán”, como consta en el litigio por tierras y aguas contra la hacendada Juana de Mazo en 1835 (ANH 1835-1857). En 1911, el presidente Eloy Alfaro la reconoció como comunidad indígena (ANC 1911). Para 1942, sus dirigentes obtuvieron el reconocimiento jurídico de comuna, amparados en la Ley de Organización y Régimen de Comunas de 1937 (ANH 1942; ACSCSM 1942). A inicios del siglo XX, Santa Clara formaba parte de la periferia norte de Quito, situada a tres kilómetros del actual Centro Histórico.

La falta de precisión en sus límites generó numerosos conflictos con instituciones municipales, estatales, privadas y particulares. En 1986, un informe del MAG señaló como linderos: al sur, la Quebrada de Guangahuaico; al este, la calle Atacames; al norte, desde las estribaciones de Cóndor Guachana, el Río Ingapirca hasta las instalaciones de la Planta de Santa Rosa de la Empresa Municipal de Agua Potable; y al occidente, el Volcán Rucu Pichincha, el páramo de Sacha Olivo y el Volcán Cóndor Guachana (ANC 1986).

En el conflicto legal con la hacendada Juana de Mazo, la comuna perdió el sector de Pambachupa (zona baja del territorio comunal), donde se ubicaban sus viviendas y centro ceremonial. Posteriormente, la población trasladó sus viviendas a las zonas altas, motivada por sus bajos recursos para pagar los impuestos municipales y la expansión urbana. Durante la alcaldía de Sixto Durán Ballén, la construcción de la Av. Occidental atravesó el territorio comunal y lo dividió en Comuna Alta y Comuna Baja, denominaciones que persisten hasta el presente.

Santa Clara fue la primera comuna incorporada al área urbana de Quito. Las haciendas circundantes parcelaron sus tierras con fines de urbanización, lo que motivó la compra de terrenos y el surgimiento de barrios blanco-mestizos. En este proceso también se edificaron sedes diplomáticas, la Universidad Central del Ecuador, templos católicos y residencias de la élite quiteña (Moscoso 2011:89-95).

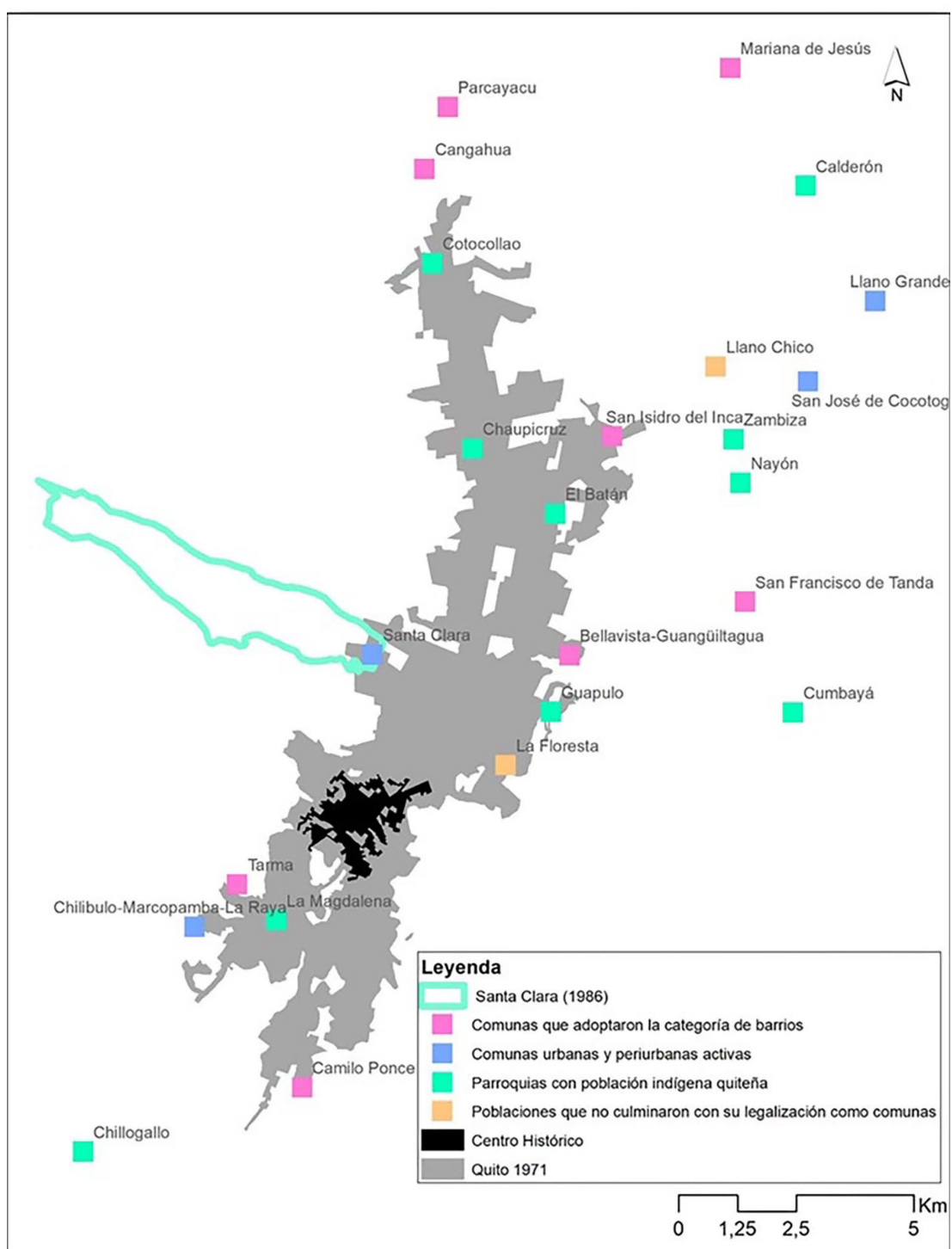


Figura 1. Comunas urbanas, periurbanas y parroquias indígenas 1971. Elaborado por Jácome y Barragán el 2022.

Urban and peri-urban communes and Indigenous parishes 1971. Map created by Jácome and Barragán 2022.

Los mapas de Quito de 1922 y 1934 muestran que la zona baja de Santa Clara ya estaba incorporada al entramado urbano en el primer tercio del siglo XX, con construcciones como el Seminario Mayor y el Palacio de la Circasiana, propiedad de la familia Jijón. No obstante, el paisaje general aún conservaba rasgos periurbanos (AHSTQ 1922-1934).

Para los años de 1940, los barrios como Pambachupa, Mariana de Jesús, Durini, La Gasca y Las Casas estaban en plena expansión, lo que propició la ocupación blanco-mestiza de la zona céntrica de Santa Clara, tal como relató Leonidas Rodríguez (1949). Mientras, la población comunera levantaba sus viviendas en la parte alta, respondiendo a un proceso de violencia encubierta basado en el desplazamiento silencioso y estructural (Rivera Cusicanqui 2010). Así, la zona baja se urbanizó completamente, mientras la zona alta mantenía viviendas precarias, parcelas agrícolas y talleres de alfarería, con escasos servicios básicos (*El Comercio* 1979).

Sin embargo, la absorción urbana no supuso la desaparición de los elementos culturales, políticos y económicos de la comuna. Por el contrario, estos se adaptaron al nuevo contexto, y la población desplegó estrategias de lucha, unas pacíficas y otras violentas, frente a formas de invisibilización moral y política blanco-mestizas que no respetaban sus prácticas comunales (Honneth 2011). Uno de los elementos que persistieron fue su sistema de gobierno comunal, organizado en torno a la Asamblea General como máxima instancia de decisión y el Cabildo. Los cargos de dirigencia recaían en miembros de familias con prestigio o por los servicios prestados por sus antepasados a la comunidad. Esta forma de organización, de raíces prehispánicas y coloniales, era común en los pueblos andinos (Moreno Yáñez 2014:327-8).

Tras el reconocimiento de Santa Clara como comunidad indígena (1911), se sustituyó la figura del cacique por la del apoderado o representante legal, cargo desempeñado por José Federico Tumipamba hasta 1947 (ACCE 1986:f. 88-96; ACNJ 1941:f. 256-259). Desde 1942, con el reconocimiento formal como comuna, se institucionalizó el Cabildo responsable de gestionar e implementar las decisiones colectivas. A medida que la población creció y aumentaron las demandas sociales derivadas de la urbanización interna, el Cabildo amplió su estructura operativa con la creación de comisiones (VC, comunicación personal, 4 de abril de 2018). Así, se convirtió en un gestor frente al gobierno nacional, municipio, consejo

provincial, empresas privadas y las ONG para obtener obras, servicios básicos y financiamiento.

Entre los cambios más visibles estuvieron la vestimenta y el idioma. En las primeras décadas del siglo XX, Santa Clara era un pueblo bilingüe (kichwa y español). Con el paso del tiempo, estos elementos fueron sustituidos por ropa blanco-mestiza y el kichwa dejó de hablarse (JLL1, comunicación personal, 12 de abril de 2018; CLL1, comunicación personal, 14 de abril de 2018). Santa Clara comenzó a distanciarse de los rasgos que la mirada dominante asociaba con lo indígena: idioma, vestimenta y ruralidad.

La tenencia de la tierra respondía a dos concepciones: una individual, que otorgaba a los comuneros y comuneras el derecho de usufructo; y otra colectiva, que impedía la venta de la tierra (ACSCSM 1955). Las áreas comunales se destinaban al pastoreo del ganado, la recolección de frutos silvestres y de madera. Estas tierras se encontraban en los páramos del *Rucu Pichincha*. No obstante, la expansión urbana impulsó a algunos miembros de la comuna a manipular sus parcelas para venderlas, anticipándose a la planificación público-privada de vivienda, y obtener algún provecho con su venta. Este comercio de parcelas se incrementó en la década de 1920, por lo que los líderes comunales solicitaron, el 26 de abril de 1928, al Ministerio de Previsión Social que prohíba la venta de la propiedad comunal (Capello 2011:199-205).

La estructura económica de la comuna se caracterizaba por una marcada división social del trabajo. Los hombres desempeñaban labores en oficios especializados como la albañilería y la alfarería, mientras que las mujeres asumían responsabilidades vinculadas a la economía doméstica y de cuidado, que incluían la crianza de los hijos, el cuidado del hogar, la agricultura de subsistencia, la crianza de animales menores, así como la producción y comercialización de pundos y maltas, cuyos excedentes vendían en los mercados de Quito. Estas dinámicas estaban guiadas por principios de organización social como la reciprocidad, la autarquía, el intercambio y la redistribución (Polanyi 2007).

La alfarería fue la primera actividad transformada por la expansión urbana. El crecimiento de la ciudad incrementó la demanda de materiales de construcción como ladrillos y tejas, y de recipientes para cocinar y almacenar el agua o las bebidas como pundos y maltas. La elaboración de los ladrillos y tejas quedó, estrictamente, bajo la responsabilidad de los hombres, en tanto las mujeres se encargaron de los recipientes

de cocina. La comercialización se realizaba sin intermediarios en los mercados de San Francisco y San Blas, ubicados en el Centro Histórico, así como en el mercado de Calderón (JLL3, comunicación personal, 21 de abril de 2018; MY1, comunicación personal, 2 de mayo de 2018).

En las décadas posteriores, la economía comunal cambió rápidamente por efecto de las políticas promovidas por el gobierno central y el municipio que impulsaban la industrialización y los servicios. Así también, las reformas agrarias de 1964 y 1973 modificaron la estructura rural y fomentaron la migración del campo a la ciudad, acelerando la expansión urbana y, por lo tanto, la absorción de las comunas periféricas de Quito y la reconfiguración de su paisaje comunal (Alvarado 2020). En este contexto, Santa Clara abandonó la elaboración de tejas y ladrillos, así como de pundos y maltas. La agricultura persistió, pero reducida al consumo familiar. Las mujeres continuaron comercializando sus productos en los mercados, ahora potencializados por las políticas municipales de higiene y ornato (*El Comercio* 1979).

Para la década de 1970, las mujeres de Santa Clara comenzaron a insertarse en el sector servicios y artesanal como secretarías, profesoras, contadoras, entre otras, aunque los oficios de corte y confección y los quehaceres domésticos seguían predominando. Los hombres, por su parte, diversificaron su inserción laboral ocupándose como peluqueros, tapizadores, militares, policías, etc. También se registró la presencia de profesionales con educación universitaria, como abogado, ingeniero biólogo, ingeniero mecánico, ingeniero eléctrico, ingeniero agrónomo y arquitecto (ACSCSM 1974-1991).

El número de comuneros creció progresivamente: 65 en 1911, 200 en 1971 y 255 en 1974. No todos se registraban formalmente, pues en ocasiones solo figuraba el jefe o jefa de familia. Según el censo de comuneros del MAG en 1971, se contaba con 24 comuneras y 176 comuneros, de los cuales, el 39 % tenía un terreno; el 27 % no contaba con una parcela; el 14 % con dos terrenos; el 13,5 % con cuatro y más terrenos; el 6,5 % con tres terrenos y un único caso con 13 parcelas. Los terrenos se dividían cada vez más para ser entregados a los hijos, y esto creó un trazado urbano propio de la comuna, con terrenos amplios y otros muy pequeños (ACSCSM 1974-1991; ANC 1911; 1971).

Todo lo expuesto no supuso la desaparición de la vida comunitaria en Santa Clara. Por el contrario,

esta persistió y se reprodujo a través de expresiones como las fiestas, el trabajo colectivo, la tenencia comunal de la tierra y su usufructo individual. Se conservaron las estructuras políticas como el Cabildo, la asamblea general, los derechos comunales de participación, esto es, voz, voto y acceso a cargos de liderazgo. La comuna continuó organizada en unidades familiares ampliadas que compartían una ascendencia común y que asumían responsabilidades colectivas. Estos rasgos desafiaron las narrativas blanco-mestizas que asociaban lo indígena únicamente con la ruralidad, negando su presencia en entornos urbanos. La experiencia de Santa Clara revela un proceso de adaptación que combina continuidad y transformación o hibridez cultural, donde lo moderno y lo ancestral coexisten en tensión, sin que uno anule al otro (Rivera Cusicanqui 2015).

Santa Clara: Luchas y Resignificaciones de sus Prácticas Religiosas

La expansión urbana en Quito no solo transformó el paisaje físico de Santa Clara, sino también sus estructuras sociales y religiosas. A medida que la población crecía, la Iglesia católica reorganizó su administración territorial, y esto originó la parroquia eclesiástica de Santa Clara de San Millán en 1939. Esta nueva estructura alteró las dinámicas de poder entre la élite urbana y la población comunera. La Iglesia impulsó políticas higienistas y de control social que llevaron a la clausura del cementerio comunal, el uso exclusivo de la iglesia por parte de las élites blanco-mestizas y a la prohibición de las fiestas patronales. A pesar de ello, Santa Clara luchó por preservar su identidad religiosa, conservando o adaptando sus prácticas y valores, como se analiza a continuación.

La pérdida de la iglesia y el cementerio

Santa Clara contaba con una pequeña iglesia destinada al pueblo indígena. Con el ascenso de la comuna a parroquia eclesiástica, se construyó una nueva infraestructura, a la que asistían las familias de la élite como Jacinto Jijón y Caamaño (AHMC 1947-1948). El primer sacerdote de la parroquia, Miguel Ángel Troya, capitalizó el hecho de que la élite quiteña había establecido su residencia en el sector para integrarla en las actividades e iniciativas filantrópicas impulsadas por la iglesia. Troya simpatizaba con estos feligreses, como lo refleja una misiva del 4 de enero de 1945

dirigida al arzobispo de Quito, Carlos María de la Torre, en la que expresó: “Ya se la puede considerar, a esta sección de Quito, no solo la más pintoresca por la abundancia y variedad de sus chalets y casas residenciales, sino también como una de las más importantes por la calidad de sus moradores, puesto que aquí se encuentran diseminadas mucha gente bien y pudiente” (AAQ 1945). En contraste, la población comunera recibió un trato despectivo, mostrando que no eran reconocidos, es decir, tratados con respecto, afectando con ello su dignidad (Honneth 2011).

Troya inició un proceso de limpieza social en la parroquia eclesiástica para erradicar la presencia indígena de este espacio, articulando sus acciones con las políticas higienistas y de orden social promovidas en Quito. Como parte de esta lógica, impulsó la clausura del cementerio, lo que para la población de Santa Clara representó la pérdida de un espacio fundamental en su sistema ceremonial, donde honraban a sus muertos, realizaban rituales fúnebres y reforzaban los lazos comunitarios, y que respondían a su memoria de larga duración (Rivera Cusicanqui 2010). Según el inventario de bienes de la parroquia de Santa Clara de 1914, el cementerio se encontraba a tres cuadras de la iglesia, no tenía títulos de propiedad, contaba con dos mausoleos pequeños, entrada con seguridad y una cruz de piedra (AAQ 1914).

Para acelerar su cierre, Troya solicitó al arzobispo que ordenara la clausura inmediata, argumentando que, de no proceder, la “gente bien hará peso” para que dicha medida sea ejecutada por la autoridad civil. Justificó su petición por motivos de insalubridad, aunque, irónicamente, recomendaba que los entierros se realizaran en los cementerios de San Diego y El Tejar, ubicados en áreas más densamente pobladas que Santa Clara. Además, Troya indicaba que ya contaba con propuestas concretas de compra del terreno por parte de los Durini y los padres lazaristas. Así, el 30 de enero de 1945, se autorizó la clausura del cementerio (AAQ 1945), y para 1960 se construyó el colegio Spellman en ese terreno.

Los comuneros aceptaron la clausura del cementerio sin confrontación, pues las élites blancomestizas canalizaban sus iniciativas filantrópicas hacía los barrios colindantes, incluida Santa Clara. En respuesta, la población comunera solicitó al arzobispo el respaldo para habilitar un nuevo camposanto en la zona alta de la comuna, espacio que poseía una carga simbólica y afectiva significativa. El pedido fue remitido al municipio acompañado de la carta de apoyo del arzobispo. En su solicitud, la comuna aludió

a su condición de comunidad indígena con recursos limitados, declaró que el terreno del cementerio clausurado fue una donación de la comunidad, y notificó que ya disponían del terreno para el nuevo cementerio. Sin embargo, estas estrategias no tuvieron el efecto esperado, pues el municipio negó la autorización, aduciendo que tenían a su disposición los cementerios El Tejar y San Diego (AAQ 1945). Esta negativa es el reflejo del modo en que las instituciones urbanas ejercieron control simbólico sobre los espacios comunales, negando el reconocimiento que, de acuerdo con Honneth (2011), es esencial para la dignidad social.

Con la clausura del cementerio, las prácticas funerarias y relación con los difuntos experimentaron cambios. Al fallecer un comunero o comunera, el velorio era realizado en su propia parcela y su cuerpo sepultado con sus pertenencias personales y sus zapatos por la creencia de que sus almas regresarían a recoger sus pasos. Después del entierro, se ofrecían bebidas, alimentos y tabaco a los asistentes como símbolo de hospitalidad y continuidad de los lazos comunitarios en torno a la vida y la muerte. En el Día de Difuntos (2 de noviembre), la población comunera compartía alimentos, y se trasladaban al cementerio para depositar comida en las tumbas, pues creían que los difuntos venían en la noche a disfrutar de las ofrendas (CLL1, comunicación personal, 14 de abril de 2018).

El cierre del cementerio obligó a un cambio en el traslado de los difuntos, ya que la distancia de los cementerios El Tejar y San Diego requería el uso de buses y camionetas. Asimismo, el dejar los alimentos en las tumbas se interrumpió. La costumbre de invitar a los asistentes a las casas para compartir alimentos y bebidas también se modificó, ya que la distancia exigió que se permaneciera en los alrededores de los cementerios, donde se instalaron locales que ofrecían estos servicios (CLL1, comunicación personal, 14 de abril de 2018). Este cambio produjo una ruptura entre lo que Rivera Cusicanqui (2010) denomina “memoria larga” y “memoria corta”, en la que las prácticas funerarias (memoria larga) se transforman o fueron desplazadas por los ajustes de la modernidad y expansión urbana (memoria corta).

Continuidades y cambios en las celebraciones por Santa Clara

En Santa Clara, las celebraciones eran de dos tipos: las comunitarias y las de orden familiar. Las primeras estaban relacionadas con el calendario litúrgico

católico y figuras santorales. La conmemoración más importante era la dedicada a la patrona de la comuna, Santa Clara de Asís, celebrada en el mes de agosto. Rache Corr sostiene que el sistema de patrocinio de fiestas fue una imposición colonial, destinado a reforzar el compromiso indígena con la Iglesia; no obstante, con el tiempo se transformó en un símbolo de identidad cultural indígena. Sin embargo, las fiestas católicas no fueron adoptadas de manera pasiva; los pueblos indígenas las resignificaron mediante la incorporación de elementos rituales propios (Corr 2010:40).

En Santa Clara, esta convergencia entre lo indígena y lo católico durante las fiestas se expresó en la conservación del sistema de priostazgo, las *yumbadas*, las *pambamesas*, entre otras. Un ejemplo de esta fusión simbólica fue la representación de la imagen de Santa Clara de Asís como una deidad indígena que viene del Pichincha (Vargas 1972:220). En la conciencia histórica de la población comunera, la imagen de Santa Clara de Asís se remonta al periodo Colonial, cuando, en el “sitio donde inicia el agua”, conocido actualmente como la Bendición del Agua, los indígenas afirmaron haber visto la figura de la santa sobre una roca. Comunicado al sacerdote, este ordenó que se desprendiera a la imagen, lo que dio origen a la figura de Santa Clara de Asís.

Posteriormente, la imagen fue trasladada al Monasterio de Santa Clara, en el centro de Quito, dejando en la iglesia local una réplica tallada en madera (JLL2, comunicación personal, 14 de abril de 2018). Corr subraya que los pueblos indígenas tienen su propia historia de los santos y santas: quién, cuándo y dónde fueron encontradas las efigies, los milagros y el tipo de protección que reciben de ellos, que es una característica común en la mayoría de las sociedades indígenas latinoamericanas (Corr 2010:55).

En cuanto al sistema de priostazgo, consistía en designar anualmente a las familias encargadas de organizar las fiestas en honor a Santa Clara. Este nombramiento representaba una distinción de gran prestigio dentro de la comuna, por lo que los “viejos priostes” seleccionaban a sus sucesores basándose en el reconocimiento y la relevancia social que la familia tenía en la comunidad. El prestigio del prioste se fundamentaba en el principio de redistribución, pues durante la fiesta demostraba su solidaridad con los comuneros a través de la entrega de alimentos, bebidas y espacios de diversión y recreación colectivos. Esta solidaridad confería a los priostes el derecho simbólico a ser tratados como “Don y Doña” (VC,

comunicación personal, 4 de abril de 2018; JLL3, comunicación personal, 21 de abril de 2018). Para financiar las fiestas, los priostes recurrían a tres vías: préstamos formales, venta de terrenos y el sistema de *jochas*. Esta última consistía en contribuciones voluntarias (en bienes, dinero o servicios) ofrecidas por familiares y amigos, generando una obligación moral de reciprocidad futura. Es decir, los priostes adquirían una deuda y, en algún momento, quien había ofrecido la *jocha* podía exigir ser retribuido.

Las fiestas de Santa Clara compartían elementos con las celebraciones de otros pueblos indígenas en Quito, como las festividades en honor a san Isidro Labrador en Lumbisí, san Gabriel Arcángel en Cocotog y Zámiza, o Las Tres Cruces en Chilibulo-Marcopamba-La Raya. Entre los elementos comunes se encuentran la ornamentación de la iglesia, la quema ritual de la chamiza, el acompañamiento de la banda de pueblo, el uso de voladores y camaretas, y la presencia de *yumbadas* o personajes disfrazados que evocan a los *yumbos*, y los *sacharunas*. A esto se sumaban prácticas como el paso solemne de los cirios o palmatorias, la procesión con la imagen del santo principal, la pirotecnia con castillos, la distribución simbólica de naranjas y la entrega de los denominados “medianos” (grandes porciones de comida y licor) a los líderes de las comparsas de danzantes. A continuación, se presenta un relato que enriquece lo descrito:

Lo que yo hice [fiesta que organizó en la década de 1960] duró la víspera [...] el sábado al mediodía, que era para recoger a los disfrazados de casa en casa. De ahí, en la tarde, vuelta la víspera, y así hasta las ocho, nueve de la noche; ya después, a tomar [...] Se daba agüita de canela, para el albazo. Salíamos a las 3 de la mañana con la gente, para el sábado al amanecer; ya el sábado, hasta el mediodía, vuelta las vísperas, se recogía a los disfrazados (MY1, comunicación personal, 2 de mayo de 2018).

Con el paso de los años, la fiesta de Santa Clara de Asís experimentó importantes transformaciones. Una de las más significativas fue el traspaso de su organización por parte de los priostes al Cabildo comunal. Por decisión de la Asamblea General, el Cabildo asumió la responsabilidad del desarrollo de la fiesta, fusionándola con la conmemoración del reconocimiento jurídico de Santa Clara como

comunidad indígena. Otro cambio relevante fue la aparición de nuevos tipos de danzantes: los *yumbos* y *sacharunas* desaparecieron, y los *capariches* o personajes que “representa[n] a los indígenas provenientes de Calderón, Zámbriza y Llano Grande que limpiaban las calles de Quito con unas escobas grandes de erizo” cobraron protagonismo (JLL1, comunicación personal, 12 de abril de 2018). A su lado, figuras como el policía, la mamá *chuchumeca* o el mono originaron la *caparichada* o reunión y toma simbólica de la iglesia por parte de los danzantes disfrazados. En este nuevo esquema festivo, las *jochas* fueron reemplazadas por las ofrendas aportadas por las familias o por los cabecillas de los *capariches* para la organización de la fiesta. Además, se conservaron los albazos y las serenatas.

A partir de la transferencia de responsabilidades hacia el Cabildo, la figura del prioste dejó de formar parte de la estructura organizativa de la celebración. Este cambio se consolidó en la década de 1970, ya que era insostenible que una familia asumiera la carga económica y logística de la fiesta, sobre todo, en una comuna que había incrementado su población considerablemente. En un inicio esto ocasionó malestar en los “viejos priostes”, pero prevaleció la decisión comunal (CLL4, comunicación personal, 12 de mayo de 2018).

Con este cambio organizativo, Santa Clara se desvinculó en parte del sistema de priostazgo de raíz colonial, mitigando problemas asociados con este sistema, como la venta de terrenos y el endeudamiento para financiar la fiesta. Estas transformaciones no redujeron el valor simbólico de la celebración. La fiesta mantuvo su carácter como espacio para la cohesión social e integración comunitaria, donde se renovaban vínculos afectivos y se expresaban sentimientos de gratitud, solidaridad, orgullo y un instante de descanso frente al avance de las lógicas de la modernidad (MP2, comunicación personal, 12 de abril de 2018). El gozo y prestigio que antes alcanzaban los priostes por la realización de la fiesta siguieron siendo sentimientos sociales de gran relevancia en Santa Clara; por ello, los cabildos se esmeraron en organizarlas, y esto demuestra la permanencia de una comunidad emocional (Rosenwein 2006).

La fiesta de Santa Clara se mantuvo, parafraseando a Rivera Cusicanqui, como ese teatro social que es un modo de comunicación visual para el resto de la ciudad y, además, a través de sus disfrazados, como un medio para denunciar burlescamente el sistema hegemónico y su opresión (Rivera Cusicanqui

2015:53) (VC, comunicación personal, 4 de abril de 2018). De este modo, en la fiesta se aprecia una emoción colectiva que contribuye al funcionamiento de esa comunidad emocional que describe Rosenwein (2006), donde el sentimiento de pertenencia refuerza el tejido comunal frente a la segregación urbana.

En este sentido, la conservación de la fiesta con los cambios experimentados representó un triunfo simbólico de Santa Clara frente a los discursos, prácticas civilizatorias y de desarrollo económico impulsados por el municipio, la Iglesia católica y los organismos internacionales que buscaban erradicar esta práctica comunal de esparcimiento, cohesión social y crítica social. Estas resignificaciones de las prácticas religiosas indígenas no solo acaecieron en Santa Clara o las comunas quiteñas absorbidas durante el proceso de expansión urbana de Quito, sino que guardan afinidades con experiencias en México, Cusco o El Alto, donde las festividades combinan elementos católicos y rituales indígenas como formas de resistencia simbólica frente al orden urbano (De la Cadena 2000; García Canclini 2005; Lazar 2008).

Lucha por la efigie de Santa Clara de Asís

Entre 1941 y 1967 Santa Clara se enfrentó con la parroquia eclesiástica por la desvalorización social de su sistema ceremonial y por las humillaciones hacia la población comunera por parte de los párrocos, es decir, prácticas de menosprecio (Honneth 2011). Miguel Troya, primer párroco, como se indicó anteriormente, no solo promovió la clausura del cementerio comunal, sino que mantuvo un trato despreciativo hacia la población comunera. El 18 de julio de 1941, Santa Clara denunció estos malos tratos ante el arzobispado de Quito:

En el poco tiempo que lleva el Sr. Cura de administrar de Santa Clara, se ha hecho ajeno a sus feligreses, especialmente al pueblo trabajador, a causa del carácter demasiado brusco y hostil que manifiesta en toda circunstancia: al pobre, al obrero, al indio, al humilde feligrés que no tiene a quien acudir, sino a su párroco, trata con excesiva aspereza, con despotismo, hasta con incultura, no empleando el lenguaje de la prudencia y de la bondad, sino el amargo dejo del desprecio, de la tosquedad y la intransigencia (AAQ 1941).

En su defensa, el párroco responsabilizó al “indio” Federico Tumipamba, apoderado de Santa Clara, de haber promovido la denuncia en su contra. A esto sumó acusaciones de que Tumipamba, en estado de ebriedad, le habría faltado al respeto, razón por la cual fue apartado de la iglesia donde era sacristán. En una carta del 6 de agosto de 1941, Troya argumentó que contaba con informes donde se afirmaba que: “Los feligreses que no venían a la iglesia precisamente por no toparse con la rudeza y grosería del indígena sacristán [...] además de ser sucio en extremo y borracho” (AAQ 1941). El uso de estos calificativos, comunes en el léxico discriminatorio hacia los indígenas, evidencia el desprecio del párroco hacia la población comunera que, al parecer, ya no era bienvenida en una iglesia ahora reservada para las élites blanca-mestizas.

Las acciones desplegadas por Troya hacia la población comunera constituyeron una ofensa simbólica que, más allá del gesto puntual, revelaba un trasfondo de desvalorización social y menosprecio estructural (Honneth 2011). Esta lógica de exclusión no se limitó a su gestión, sino que persistió en la parroquia eclesiástica hasta finales de la década de 1960 cuando, amparada en una perspectiva civilizatoria, prohibió la realización de las fiestas. Esta actitud se manifestó con mayor claridad en el conflicto de 1966, cuando el párroco Eustorgio Sánchez se negó a entregar la imagen de Santa Clara de Asís para las fiestas patronales, argumentando que la práctica debía erradicarse. Esta postura no fue aislada, sino que se inscribía en una larga tradición eclesiástica que, desde el Congreso Catequístico de Quito en 1916, había establecido la prohibición de las fiestas y los priostes como estrategia para la civilización espiritual y material de los pueblos indígenas (Jaramillo Alvarado 1997). En la misma línea, en los años sesenta la Misión Andina señalaba que el patrocinio de las fiestas era una de las causas del alcoholismo de la población indígena y obstáculo para el progreso nacional. En consecuencia, la fiesta empezó a ser vista como la práctica culpable de la desgracia indígena (Prieto 2017).

Es pertinente destacar que los desencuentros entre la población comunera y la parroquia eclesiástica por la imagen de la santa patrona no eran recientes. En años anteriores, la imagen original había sido arrebatada por la curia, hecho registrado en la memoria comunal: “La curia [...] le detuvo a la Santa y le llevaron al Monasterio de la Benalcázar” (JLL1, comunicación personal, 12 de abril de 2018). Entonces, la imagen

en disputa era una copia en madera ubicada en la sacristía de la iglesia de Santa Clara y que consta en el inventario de 1914 (AAQ 1914).

El arrebato de las imágenes de los santos patronos fue una práctica común de los párrocos en las comunidades indígenas, con el fin de ejercer control sobre sus vidas religiosas (Corr 2010:53). En el caso de Santa Clara, la parroquia utilizó esta estrategia como un mecanismo simbólico de control social para prohibir una fiesta considerada como una práctica anacrónica en la ciudad.

Como parte del ciclo ceremonial establecido, los priostes ya habían *jochado* y tenían todo organizado. Sin embargo, al solicitar la entrega de la efigie para su traslado a la casa comunal e iniciar la novena, se encontraron con la negativa del párroco. Ante este rechazo, los priostes intentaron dialogar para resolver el desacuerdo, pero sin éxito. Esto los motivó a establecer estrategias para recuperar la imagen.

Con el propósito de revertir la decisión del párroco, Santa Clara desplegó tres estrategias: solicitar el respaldo de miembros del clero, apelar mediante súplicas, y el hostigamiento. En términos generales, los comuneros percibieron como injusta la postura adoptada por la parroquia eclesiástica, ya que buscaba controlar su vida ceremonial. La primera estrategia era muy común de los pueblos indígenas de los Andes y consistía en establecer vínculos con las autoridades eclesiásticas para quejarse sobre los sacerdotes locales y, de esta forma, preservar el control de sus sistemas ceremoniales (Corr 2010:41). Esto explica la epístola de Santa Clara dirigida al arzobispado respecto al trato recibido por parte del párroco Troya, la clausura del cementerio o para recuperar la imagen de Santa Clara de Asís. Estas mismas estrategias se retomaron en el conflicto de 1966 con la intención de persuadir al párroco Sánchez para que entregue la imagen (MY1, comunicación personal, 2 de mayo de 2018). Sin embargo, la estrategia efectiva fue la ayuda del vicario de la parroquia La Dolorosa, Aníbal Nicolalde, quien, el 22 de septiembre de 1966, remitió una carta al arzobispo Pablo Muñoz Vega explicando lo sucedido y solicitando que se les entregue la imagen definitivamente (AAQ 1966).

Además, el vicario advirtió al arzobispo que el hecho podría ocasionar más problemas por la reacción violenta que podría provocar en la población comunera. En sus propias palabras, pidió la devolución de la imagen para evitar “mayores problemas que se pudieran presentar con esta gente humilde y sencilla que a veces reacciona demasiado violento” (AAQ

1966). El 9 de febrero de 1967, el arzobispo tomó la decisión y ordenó a Sánchez trasladar la imagen a la Vicaría Parroquial de la Dolorosa de Pambachupa, para que sea entregada a los comuneros, a cambio de una limosna de 500 sucres (AAQ 1967). Con la imagen en su poder, regresó la tranquilidad a Santa Clara, la comuna llevó a cabo su fiesta y la imagen no regresó a la parroquia eclesiástica.

Este enfrentamiento con la parroquia eclesiástica produjo desesperación en la población comunera, ya que el temor no se limitaba solo a la realización de la fiesta en ese momento, sino a la posibilidad de no poder realizarla en los años posteriores. La lucha por la imagen de la santa también estuvo relacionada con el prestigio y respeto que la comunidad otorgaba a quienes la desarrollaban. Un relato sobre este hecho es el siguiente:

[...] faltando dos o tres meses para la fiesta fuimos a hablar donde el padre de abajo de Santa Clara [...] y salió de que ya no [...] Madre mía, yo sí lloraba diciendo y en dónde voy a hacer, con qué voy a hacer, ahí fue que me acompañaron para irnos a la Curia, a la vez no le dejamos en paz al cura, cada día nos íbamos a exigirles a ellos [...] (MY1, comunicación personal, 2 de mayo de 2018).

En este conflicto, el componente emocional desempeñó un papel central debido al vínculo afectivo que la población comunera mantenía con la imagen de Santa Clara de Asís y las fiestas en su honor. Estas no eran solo un acto religioso, sino momentos generadores de tranquilidad, recreación y revitalización del tejido social. El siguiente testimonio muestra lo indicado: “La época de fiesta es donde la gente se dedicaba a descansar. Se dedicaban a consumir lo que se producía dentro de la comunidad. La gente que se encontraba en la fiesta, lógicamente, se pegaba su traguito, se pegaba su baile y se olvidaba del trabajo” (VC, comunicación personal, 4 de abril de 2018).

En definitiva, la persistencia de la población comunera por mantener sus prácticas rituales evidencia esa conexión entre la “memoria corta” del conflicto por la imagen de Santa Clara con la “memoria larga” de resistencia indígena (Rivera Cusicanqui 2010), lo que permite la continuidad de una historia que se ve interrumpida por la modernidad. Asimismo, la tensión entre la jerarquía eclesiástica y Santa Clara no es solo institucional, sino simbólica, ya que se disputa el control del significado de la fe. Así, se presenta una

negación del reconocimiento espiritual comunero, que Santa Clara enfrenta en una lucha por restaurar la dignidad colectiva (Honneth 2011).

Conclusiones

Los pueblos indígenas absorbidos por el crecimiento urbano en América Latina, lejos de desaparecer bajo las lógicas modernizadoras, se reconfiguraron y resignificaron. Quito es un ejemplo de este fenómeno: la acelerada expansión urbana de los años 1900-1970 incorporó los territorios indígenas al área urbana. En este contexto, la población indígena no solo resistió, sino que también consensuó y se adaptó para conservar sus identidades comunitarias. Esta resistencia cuestionó los discursos sobre el progreso urbano como lineal y homogéneo, luchando por el reconocimiento, el territorio y la dignidad comunal (Honneth 2011). Estas reconfiguraciones identitarias, que se encuentran en tensión con los poderes locales, estatales y eclesiásticos, se observan no solo en Quito, sino en otras ciudades latinoamericanas como Cusco, La Paz, El Alto, México, entre otras.

Un caso concreto en Ecuador es la comuna indígena de Santa Clara de San Millán, que experimentó transformaciones significativas entre los años 1900 y 1970. Estos cambios fueron producto tanto de imposiciones externas como de decisiones internas, lo que demuestra que las transformaciones no son rupturas abruptas, sino procesos dinámicos de adaptación y negociación. Este proceso implicó la implementación de estrategias para adaptarse a un entorno urbano en expansión, buscando un reconocimiento igualitario y la preservación de su identidad comunitaria. Por lo tanto, Santa Clara evidencia que los pueblos indígenas no son estáticos, sino sujetos históricos dinámicos que constantemente negocian y adaptan los elementos de la jerarquía urbana según sus propios términos, sin una asimilación pasiva.

De manera más específica, la imposición de políticas urbanas, la clausura del cementerio comunal y la transformación de la iglesia en un espacio de poder para las élites blanco-mestizas reflejan no solo el proceso de modernización de Quito, sino también la lucha por el control del espacio y las prácticas culturales. La resistencia de Santa Clara a la clausura del cementerio y su búsqueda de un nuevo espacio funerario evidencian el interés comunal por mantener prácticas simbólicas que conectan a la comunidad con su historia y su cosmovisión. Asimismo, la defensa del derecho a la fiesta y el control de la imagen de la

santa patrona reflejan el deseo de preservar su identidad cultural y controlar los elementos de cohesión social y sentido comunitario.

En este sentido, las transformaciones y reconfiguraciones de Santa Clara muestran que los pueblos indígenas urbanos no fueron receptores pasivos del cambio, sino actores activos en procesos de reconocimiento (Honneth), memoria (Rivera Cusicanqui) y emoción colectiva (Rosenwein), quienes resignificaron los símbolos de exclusión en prácticas de afirmación comunal. Entonces, este proceso desafía las narrativas hegemónicas de la modernización y subraya la capacidad de los pueblos indígenas para articular sus propias narrativas dentro de un contexto urbano que tiende a invisibilizarlos.

Los pueblos y comunas indígenas en Quito ofrecen una representación valiosa sobre los procesos de cambio y resistencia en las comunidades indígenas urbanas en Ecuador. En ellos se manifiestan tensiones entre el pasado y el futuro, así como complejas dinámicas de poder que configuran las identidades indígenas frente a la expansión urbana. Sin embargo, estos procesos requieren de una mayor visibilización en las narrativas históricas. Es necesario reconocer la agencia de los

pueblos indígenas urbanos en su lucha por preservar su autonomía y por el reconocimiento en una ciudad como Quito que, hasta hoy, los excluye de manera sistemática.

Finalmente, el caso de Santa Clara plantea líneas de investigación vinculadas con la religiosidad indígena en contextos urbanos, la emocionalidad como resistencia simbólica y la relación entre memoria comunal indígena y espacio urbano. Profundizar en estas dimensiones permitirá una comprensión sobre la complejidad de las identidades indígenas en las ciudades andinas y latinoamericanas y cómo, a través de sus prácticas culturales, los pueblos indígenas negocian su espacio y pertenencia en la modernidad urbana.

Agradecimientos: Los resultados corresponden a la investigación doctoral “Lucha por el reconocimiento de las comunas indígenas urbanas de Quito: el caso de Santa Clara de San Millán, 1911–1990”, presentada en la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB), Quito, Ecuador. Asimismo, se agradece a los evaluadores pares ciegos por la lectura crítica del manuscrito y por sus observaciones que contribuyeron a fortalecer su calidad académica.

Referencias Citadas

- Alvarado, M. 2020. La tierra en la problemática agraria. En *Territorios, Ruralidades, Ambiente y Alimentación en Ecuador. Un balance de la Investigación (2000–2019)*, editado por P. Ospina Peralta, P. Hollenstein y S. Latorre, pp. 83–107. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Arcos, C. y G. Guerra 1990. Producción de alimentos y economía campesina en los ochenta. En *1980–1990: La Crisis y el Desarrollo Social en el Ecuador*, editado por C. Montúfar, J. Falconi, P. León, S. Marconi, D. Borja, C. Arcos, G. Guerra, B. Amores, R. Bustos, W. Freire, F. García y N. Laspina, pp. 153–167. El Conejo - DYA - UNICEF, Quito.
- Azcona, J. 1994. *Para Comprender la Antropología. La Historia*. 4a. Ed. Verbo Divino, Navarra.
- Branca, D. y A. Haller 2024. Antes que se urbanice: conservación, urbanización y turistificación en Cusco. *Revista de Pensamiento Crítico Aymara* 5 (2):72–97. <https://doi.org/10.56736/2024/136>
- Braudel, F. 1970. La larga duración. En *La Historia y las Ciencias Sociales*, editado por F. Braudel, pp. 60–106. Alianza Editorial, Madrid.
- Bustos, G. 2017. *El Culto a la Nación. Escritura de la Historia y Rituales de la Memoria en Ecuador, 1870–1950*. FCE, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Canessa, A. 2012. *Intimate Indigeneities: Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*. Duke University Press, Durham.
- Capello, E. 2011. Santa Clara de San Millán. The politics indigenous genealogy. En *City at the Center of the World: Space, History, and Modernity in Quito*, editado por E. Capello, pp. 179–209. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- Carrión, F. 1989. Evolución del espacio urbano ecuatoriano. En *Nueva historia del Ecuador*, editado por E. Ayala Mora, tomo 12, pp. 37–72. Corporación Editora Nacional, Quito.
- Carrión, F. y J. Erazo 2012. La forma urbana de Quito: una historia de centros y periferias. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 41 (3):503–522.
- Carrión, A., A.M. Goetschel y N. Sánchez 1997. *Breve Historia de los Servicios en la Ciudad de Quito*. Centro de Investigaciones / Municipio Metropolitano de Quito, Dirección de Educación y Cultura, Proyecto Museo de la Ciudad, Quito.
- Corr, R. 2010. *Ritual and Remembrance in the Ecuadorian Andes*. The University of Arizona Press, Tucson.
- De la Cadena, M. 2000. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Perú, 1919–1991*. Duke University Press, Durham.
- El Comercio 1979. Las Casas Alta, Primavera y La Comuna tendrán agua potable el próximo marzo. *El Comercio* (Quito) 26 enero: sección B:13. Hemeroteca de la Casa de la Cultura, Quito.
- Eustace, N., E. Lean, J. Livingston, J. Plamper, W.M. Reddy y B.H. Rosenwein 2012. AHR Conversation: The Historical Study

- of Emotions. *The American Historical Review* 117 (5):1487-1531. <https://doi.org/10.1093/ahr/117.5.1487>.
- Fine-Dare, K. 1991. *Cotocollao. Ideología, Historia y Acción en un Barrio de Quito*. Abya Yala, Quito.
- Fine-Dare, K. 2007. Más allá del folklore: la yumbada de Cotocollao como vitrina para los discursos de la identidad, de la intervención estatal y del poder local en los Andes urbanos ecuatorianos. En *Estudios Ecuatorianos: Un Aporte a la Discusión*, editado por W. Waters y M. Hamerly, tomo II, pp. 55-72. FLACSO, Sede Ecuador - Abya-Yala, Quito.
- García Canclini, N. (ed.) 2005. *Antropología Urbana en México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Universidad Autónoma Metropolitana, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Goetschel, A.M. 1992. Hegemonía y poder local (Quito: 1930-1950). En *Migraciones y Vida Urbana*, editado por J. Núñez, pp. 101-115. Editora Nacional, Quito.
- Gomezjurado, J. 2015. *Quito: Historia del Cabildo y la Ciudad*. PPL Impresores, Quito.
- Gomezjurado, J. 2016. *El Panecillo en la Historia*. PPL Impresores, Quito.
- Harvey, D. 1989. From managerialism to entrepreneurialism: The transformation in urban governance in late capitalism. *Human Geography* 71 (1):3-17.
- Honneth, A. 2011. *La Sociedad del Desprecio*. Trotta, Madrid.
- James, D. 2004. *Doña María. Historia de Vida, Memoria e Identidad Política*. Manantial, Buenos Aires.
- Jaramillo Alvarado, P. 1997. *El Indio Ecuatoriano: Contribución al Estudio de la Sociología Indo-Americana*. Corporación Editora Nacional, Quito.
- Jiménez, J. y M. Otaegi 1987. Historia oral y archivística oral: un método para el estudio de la historia local. En *Tokiko Historiaz Ikerketak: Estudios de Historia Local*, editado por J. Aguirreazkuenaga, pp. 79-101. Diputación Foral de Bizkaia - Eusko Ikaskuntza, Donostia.
- Kingman, E. 1992. Comunas quiteñas: el derecho a la diversidad. En *Quito, Comunas y Parroquias*, editado por T. Bustamante, L. Burbano, R. Calvo, P. Carofilis, L. Echeverría, E. Kingman y F. Villareal, pp. 43-67. Trama, Quito.
- Kingman, E. 2006. *La Ciudad y los Otros. Quito 1860-1940*. FLACSO, Sede Ecuador, Quito.
- Kingman, E. y B. Muratorio 2014. *Los Trajines Callejeros: Memoria y Vida Cotidiana: Quito, Siglos XIX-XX*, pp. 27-112. FLACSO, Sede Ecuador - Instituto Metropolitano de Patrimonio -Fundación Museos de la Ciudad, Quito.
- Lara, J. 1992. *Quito*. MAPFRE, Quito.
- Lazar, S. 2008. *El Alto, Rebel City: Self and Citizenship in Andean Bolivia*. Duke University Press, Durham.
- Lesser, M. 1987. *Conflicto y Poder en un Barrio Popular de Quito*. Editorial Conejo, Quito.
- Maiguashca, F. 2021. *Cómo Entender la Economía del Ecuador, 1965-2017*. USFQ, Quito.
- Maiguashca, J. y L. North 1991. Orígenes y significados del Velasquismo: lucha de clases y participación política en el Ecuador, 1920-1972. En *La Cuestión Regional y el Poder*, editado por R. Quintero, pp. 89-159. Corporación Editora Nacional, Quito.
- Martínez Novo, C. 2018. Ventriloquism, racism and the politics of decoloniality in Ecuador. *Cultural Studies* 32 (3):389-413. <https://doi.org/10.1080/09502386.2017.1420091>.
- Miño, W. 2018. *Ferrocarril y Modernización en Quito. Un Cambio Dramático entre 1905 y 1922*. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Moreno, M. 2007. Misses y concursos de belleza indígena en la construcción de la nación ecuatoriana. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales* 28:81-91.
- Moreno Yáñez, S. 2014. *Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito*. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador - Corporación Editora Nacional, Quito.
- Moscoso, L. 2011. Rumipamba: aproximación histórica. En *Rumipamba: un Sitio Arqueológico en el Corazón de Quito*, editado por A. Grijalva Cobo, pp. 69-126. Ministerio de Cultura, Quito.
- Naranjo, M. (coord.) 2019. *Quito Antes era Lejos. Memoria y Presente de las Parroquias Periurbanas de Quito*. Abya Yala, Quito.
- Oleas, J. 2013. *Ecuador 1972-1999: del Desarrollismo Petrolero al Ajuste Neoliberal. Tesis para optar por el grado de doctor*, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. <http://hdl.handle.net/10644/4099>.
- Paz y Miño, J. 1992. Una aproximación histórica al populismo en el Ecuador. En *Historia Política del Siglo XX*, editado por J. Núñez Sánchez, pp. 259-279. Editora Nacional, Quito.
- Polanyi, K. 2007. *La Gran Transformación: Crítica al Liberalismo Económico*. Quipu editorial, Buenos Aires.
- Portelli, A. 1991. Lo que hace diferente a la historia oral. En *La Historia Oral*, editado por W. Moss, A. Portelli y R. Fraser, pp. 15-28. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Prieto, M. (comp.) 2017. *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973. Las Mujeres en los Ensamblajes Estatales del Desarrollo*. FLACSO, Sede Ecuador - Instituto de Estudios Peruanos, Quito.
- Rayner, J. 2017. The struggle for Quito's communes: negotiating property and citizenship in plurinational, post-neoliberal Ecuador. *Urban Anthropology: Journal of Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, vol 46 (1-2):95-134.
- Rebolledo, L. 1992. *Comunidad y Resistencia. El Caso de Lumbisí en la Colonia*. Flasco - Abya Yala, Quito.
- Rivera Cusicanqui, S. 1990. *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia*. *Temas Sociales* 11:49-75.
- Rivera Cusicanqui, S. 2010. *Violencias (re) Encubiertas en Bolivia*. Mirada Salvaje - Piedra Rota, La Paz.
- Rivera Cusicanqui, S. 2015. *Sociología de la Imagen. Miradas Ch'ixi desde la Historia Andina*. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Rodríguez, L. 1949. *Vida Económico-Social del Indio Libre de la Sierra Ecuatoriana*. The Catholic University of America Press, Washington DC.

Romero, J. 2007. *Latinoamérica, las Ciudades y las Ideas*. Siglo Veintiuno, Buenos Aires.

Rosenwein, B. 2006. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Cornell University Press, New York.

Salomon, F. 1980. *Los Señores Étnicos de Quito en la Época de los Incas*. Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.

Silva, R. 2003. La servidumbre de las fuentes. En *Balance y Desafío de la Historia de Colombia al Inicio del Siglo XXI*, compilado por A. Maya y D. Bonnet, pp. 47-68. Universidad de los Andes, Bogotá.

Simbaña, C. 2014. *Periurbanización y Territorio: El Caso de la ex-Comuna de San Francisco de Tanda y Pelileo de la Parroquia Suburbana de Nayón. Tesis para optar por el grado de magister en Estudios Urbanos*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador.

Simbaña Pillajo, F. 2018. *La Danza de la Yumbada en el Barrio La Magdalena*. Abya Yala - Universidad Politécnica Salesiana, Quito.

Vargas, J.M. 1972. *Patrimonio Artístico Ecuatoriano*. Editorial Santo Domingo, Quito.

Williams, J. 2006. Celebrando el pasado del futuro: la negociación de la identidad indígena en Lumbisí, Ecuador. En *Estudios Ecuatorianos. Un Aporte a la Discusión*, tomo II, compilado por W. Waters y M. Hamerly, 73-86. FLACSO - Abya Yala - Lasa, Quito.

Documentos de archivo

AAQ Archivo del Arzobispado de Quito

ACCE Archivo Corte Constitucional del Ecuador

ACNJ Archivo Corte Nacional de Justicia

ACSCSM Archivo Comuna de Santa Clara de San Millán

AHMC Archivo Histórico del Ministerio de Cultura

AHSTQ Archivo Histórico de la Secretaría de Territorio-Municipio de Quito

ANC Archivo Nacional de Comunas

ANH Archivo Nacional de Historia

AAQ 1914. Informe Parroquia Sta. Prisca y su filial Sta. Clara, 5 de noviembre. Sección Parroquias, n.º 18, caja 23.

AAQ 1941. Cartas Arzobispado y Parroquia de Santa Clara de San Millán: 18 de julio; 6 de agosto. Sección Parroquias, Santa Prisca, caja, 22.

AAQ 1945. Cartas Arzobispado y Parroquia de Santa Clara de San Millán: 4 de enero; 30 de enero; 5 de diciembre. Sección Parroquias, Santa Prisca, caja, 22.

AAQ 1966. Cartas Arzobispado y Parroquia de Santa Clara de San Millán: 22 de septiembre. Sección Parroquias, Santa Prisca, caja, 22.

AAQ 1967. Decreto del Arzobispo Pablo Muñoz Vega, 9 de febrero de 1967, Sección Parroquias, Santa Prisca, caja 111.

ACCE 1986. Transcripción del Contrato, Caso 54-86, f. 88-94.

ACNJ 1941. Informe de Carlos Yépez y Mercedes Yépez dirigido a los Señores Ministros Jueces, Sala Civil de la CSJ, Proceso n.º 22-1941, f. 256-259.

ACSCSM 1942. Acta 26 de julio.

ACSCSM 1955. Acta del 14 de octubre.

ACSCSM 1974-1991. Registros de Comuneros tomos 1, 1A, 1B, 1C; 2; 3, 3A, 3B, 3C.

AHMC 1947-1948. Boletín de la Parroquia de Santa Clara de San Millán, año 1, n.º 1, 4 de mayo de 1947; n.º 26, 3 de noviembre de 1947; n.º 42, 28 de marzo de 1948; n.º 56, 1 de agosto de 1948.

AHSTQ 1922-1934. Mapas de la Ciudad de Quito. <http://sthv.quito.gob.ec/archivo-historico/>

ANC 1911. Primera Sesión de la Junta General 18 de junio, caja: asociación, expediente 108, carpeta 108, f. 14-15.

ANC 1911. Registro Oficial, n.º 1606, 5 de agosto. Aprobación del Estatuto de la Comunidad Indígena de Santa Clara de San Millán.

ANC 1971. Censo de la Comuna de Santa Clara de San Millán, expediente 108, caja 3, carpeta 23c, f. 263-275.

ANC 1986. Diseño de Investigación de los Recursos Humanos y Naturales con Fines de Planificación, 24 de noviembre, caja 3, expediente 108, carpeta 24c.

ANH 1942. Acuerdo Ministerial n.º 1017, Reglamento de la Comuna de Santa Clara de San Millán, parroquia Benalcázar, 29 de mayo. Fondo del MPS, sección general, serie acuerdos, caja 4, vol. 13.

ANH 1835-1857. Causa seguida por los Indígenas de Santa Clara de San Millán de Quito y la Señora Juana de Mazo. Fondo Corte Superior, serie indígenas, caja 175, expediente 29.

ANH 1857. Segundo Cuaderno de la Causa Seguida por Tierras, entre la Señora Juana de Mazo y el Común de Indígenas de Santa Clara de San Millán. Fondo Corte Superior, serie indígenas, caja 176, expediente 5.