

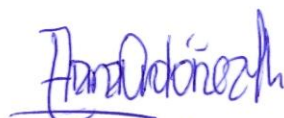
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR  
DECLARACIÓN Y AUTORIZACIÓN

Yo, **ORDÓÑEZ CHECA ELIANA**, C.I. **0603557687**, autora del trabajo de graduación intitulado: **“EL PÁRAMO EN LA CONSTRUCCIÓN DE UNA VISIÓN DEL MUNDO: LOS CHAGRAS DEL NORORIENTE DE CAYAMBE”**, previa a la obtención de grado académico de **ANTROPÓLOGA CON MECIÓN EN ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL** en la Facultad de **Ciencias Humanas**:

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENECYT en formato digital una copia del referido trabajo de graduación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

2.- Autorizo a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador a difundir a través del sitio web de la Biblioteca de la PUCE el referido trabajo de graduación, respetando las políticas de propiedad intelectual de la Universidad.

Quito, 27 de octubre de 2011



Eliana Ordóñez Checa  
C.I. 0603557687

Quito, 27 de octubre de 2011

En mi calidad de Director de la disertación de la estudiante Eliana Ordóñez Checa, titulada **“El Páramo en la construcción de una visión del mundo: Los chagras del nororiente de Cayambe”**, certifico que el presente trabajo reúne todos los requisitos reglamentarios y de estilo, de acuerdo a las normas impuestas por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y por la Facultad de Ciencias Humanas.

Atentamente,



Teodoro Bustamante

Director

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

DISERTACION PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE  
ANTROPÓLOGO CON MENCIÓN EN ANTROPOLOGÍA  
SOCIOCULTURAL

**“EL PÁRAMO EN LA CONSTRUCCIÓN  
DE UNA VISIÓN DEL MUNDO:  
LOS CHAGRAS DEL NORORIENTE DE CAYAMBE”**

Eliana Ordóñez Checa

DIRECTOR: Teodoro Bustamante

Quito, 2011



## **Agradecimientos:**

La culminación de este trabajo se debe en gran parte al apoyo recibido por diferentes personas a lo largo de los últimos años.

En primer lugar agradezco a mi madre por estar siempre presente alentando cada una de mis decisiones y haciéndolas posibles, por todo el soporte y comprensión incondicional durante cada día de mi vida. A mis hermanos, que pese a la distancia, han sabido estar en los momentos necesarios junto a mí.

También quiero agradecer a mis amigas: Natalia, Estefy, Dayuma, Andrea, Salomé, que con su compañía han alimentado esta y muchas otras aventuras emprendidas, y que en largas conversaciones me han ayudado a reafirmar mi vocación y amor a la Antropología.

Reconozco también la apertura que me brindaron las personas con las que se trabajó durante el trabajo de campo, en especial a Hernán Catucuamba y las autoridades de la Comunidad La Chimba, por permitirme ingresar en sus espacios.

Por último, agradezco a Teodoro Bustamante quien ha sabido guiar este trabajo y apoyar mis ideas, y que más que un profesor ha sido un amigo durante todo este proceso de estudio.

## **Resumen:**

Este trabajo trata sobre la relación existente entre el ser humano y la naturaleza en la construcción de una determinada visión del mundo. Se hace un acercamiento a la ecología de páramo, vista como medio social, siendo el escenario de la vida de los chagras en los Andes de altura. Estos personajes, a través de la capacidad de simbolizar, le dan sentido a su espacio, reproduciendo actividades que tienen su origen en un pasado histórico demarcatorio, el mismo que ha influido en la forma de relacionarse con el entorno.

La investigación de campo se realizó con actores sociales vinculados al medio paramero, ya sea como sus habitantes o como defensores de los recursos naturales, dirigentes comunitarios y los chagras, del nororiente del cantón Cayambe, quienes aportaron sus conocimientos acerca de este espacio, siendo parte de él, lo que configura una cosmovisión específica y localizada. Se busca dar forma esa relación recíproca con el medio, presentando los mecanismos de resignificación que se han desarrollado en el páramo<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Palabras clave: páramo, chagras, visión del mundo, cosmovisión.

\*La imagen de la portada corresponde a una fotografía tomada en la antigua casa de hacienda de La Chimba.

## Índice:

Introducción:.....	9
CAPÍTULO 1: Lineamientos Teóricos.....	17
CAPÍTULO 2: Contexto Geográfico y Sociocultural.....	28
2.1. Cayambe.....	28
2.2. Una comunidad de altura: La Chimba.....	32
2.3. Una Ecología de Páramo.....	34
2.4. El manejo del páramo y el discurso de conservación.....	39
CAPÍTULO 3: Contexto Histórico.....	45
3.1. Cayambe en la Colonia.....	45
3.2. La Hacienda.....	48
3.2.1. La época de los Mercedarios:.....	49
3.2.2. La época de la Asistencia Pública.....	54
3.2.3. La Reforma Agraria.....	58
3.3. Memoria sobre el despertar indígena:.....	63
CAPÍTULO 4: Cosmovisión en el páramo.....	72
4.1. El Cayambe.....	72
4.1.1. Un Ancestro.....	73
4.1.2. El espacio y sus habitantes.....	77
4.1.3. El Agua.....	83
4.1.4. Etnoflora y Etnofauna.....	88

4.2. El Chagra.....	94
4.2.1. Origen.....	95
4.2.2. Actividades.....	99
4.2.3. Los chagras y las clases.....	106
4.2.4. Poder y sexualidad.....	112
Conclusiones.....	118
Lista de interlocutores.....	124
Bibliografía.....	126
Anexos.....	131

## Introducción:

Aquí el joven calló. Y Zaratustra miró detenidamente el árbol junto al que se hallaban y dijo: « Este árbol se encuentra solitario aquí en la montaña; ha crecido muy por encima del hombre y del animal.

Y si quisiera hablar, no tendría a nadie que lo comprendiese: tan alto ha crecido »

«... Todavía no eres libre, todavía buscas la libertad. Tu búsqueda te ha vuelto insomne y te ha desvelado demasiado.

Quieres subir a la altura libre, tu alma tiene sed de estrellas. Pero también tus malos instintos tienen sed de libertad.»

(Nietzsche, 1995:73)

La ecología de páramo se configura de una manera específica, en la que se conjugan un clima particular, en una altura determinada, con una fauna y una flora propias del entorno; el ser humano, en su afán constante de conocer las alturas, ha explorado este medio, y se ha internado en el mismo hasta llegar a adaptarse, al igual que otras especies. Este espacio, en el pensamiento andino, se ha plasmado bajo una serie de formas y esquemas de simbolización, configurando una específica visión del mundo en donde los elementos de la naturaleza y las personas mantienen una relación recíproca y de igualdad. Sin embargo, bajo una lógica de ocupación impuesta por determinados hechos históricos, se han introducido nuevas especies y se han generado nuevas prácticas sobre el medio, ha cambiado la forma de aprehensión del entorno hasta llegar a verlo como un 'recurso' del cual se extrae sus beneficios. Estas dos formas de relacionamiento con el páramo se integran en las comunidades de altura de los Andes del norte ecuatoriano, como ocurre en la Comunidad Indígena La Chimba.

El estudio de los recursos naturales ha tomado gran relevancia en el ámbito social y antropológico de los últimos años, ya que por un pretendido dominio del hombre sobre la naturaleza se ha generado una degradación constante del entorno, lo que ha llamado el interés de los investigadores. En el contexto Andino, el páramo, visto como recurso, se ha constituido en un amplio objeto de análisis, ya sea por su riqueza hídrica, por su flora y fauna, por su paisaje, o por la relación que mantiene con su gente; el interés por este ecosistema surge desde diferentes áreas como son la economía, la política, la biología, entre otras. La investigación que aquí se presenta tocará estos temas siempre

que sean un vehículo para el entendimiento de la propuesta general, que se exponen desde los aportes de la Antropología Social.

El tema “El páramo en la construcción de una visión del mundo” se planteó en el marco del taller de antropología social que se realizó en el año 2008 con personas relacionadas a las actividades de altura como son los chagras e integrantes de organizaciones indígenas, en su mayoría pertenecientes a comunidades nororientales del cantón Cayambe, provincia de Pichincha. El trabajo de campo se realizó entre septiembre y diciembre de ese mismo año.

La motivación para la selección del tema parte de un interés personal sobre la problemática ecológica que se estaba gestando en el momento de la investigación en la comunidad La Chimba ubicada en la parroquia Olmedo, acerca de la renovación del canal de riego Cayambe-Tabacundo y los conflictos que se habían generado con otras comunidades por el acceso al agua. Adicionalmente, a nivel nacional y específicamente a nivel de las organizaciones indígenas se estaba discutiendo sobre la nueva Ley de Aguas que había propuesto la Asamblea Nacional, y que afectaban directamente a las comunidades, sobre los usos y tenencias de las vertientes, y el acceso a las mismas.

La Chimba se encuentra a 3200 msnm, y es el sector habitado más alto en el páramo del nevado Cayambe, del cual nacen las vertientes hídricas, y la relación de sus habitantes con esta ecología ha sido de constante influencia mutua a lo largo de un pasado de ocupación, por lo que como caso específico de estudio, fue esta comunidad el escenario escogido para las dos visitas al páramo, por su cercanía al mismo. Además, el proceso histórico que se dio en esta zona (como parte de la hacienda Pesillo) cubre diferentes etapas, desde la época colonial hasta la actualidad, pasando por la época hacendaria, la cual marcó de forma significativa la forma de apropiación y explotación del medio ambiente. Con la Reforma Agraria de 1964 se eliminan las formas precarias de tenencia de la tierra en Ecuador, y los trabajadores campesinos de las haciendas adquieren las tierras que por derecho les pertenecían. Como herencia de la hacienda, se configuró un grupo social de indígenas poseedores de sus propias tierras y ganado, que continuaron con las mismas formas de producción agropecuaria, aunque determinada por las nuevas imposiciones del mercado externo. Adicionalmente, la zona de Cayambe ha sido cuna del movimiento indígena ecuatoriano, sus habitantes han sido activos integrantes de los procesos de resistencia frente a la sociedad mayor, la lucha étnica ha marcado su

memoria y sus tradiciones, siendo un símbolo de lucha las figuras emblemáticas de líderes indígenas como Cacuangó, Amaguaña y Gualavisí, que vieron la luz en estas comunidades de altura.

Los actores sociales que integran el universo investigado fueron seleccionados bajo criterios relacionados con la problemática planteada, por ejemplo los dirigentes comunitarios, los dirigentes de las organizaciones comunitarias (OSGs), de las organizaciones indígenas, entre otros personajes que estaban vinculados a la lucha social por los recursos. Adicionalmente a ellos, en la comunidad La Chimba, al igual que en otras comunidades de altura, existen los Chagras, grupo de personas que se dedica a la crianza y cuidado del ganado de lidia, el cual se mantiene de forma libre en el área paramera, ya sea por haber heredado estos animales o por haber adquirido la tradición chacarera de sus padres y abuelos. Esta actividad que se desarrolla en los espacios alto-andinos, configura una visión del medio a estos animales y su mantenimiento, los mismos que se exponen en las fiestas de los pueblos. Esta tradición se mezcla con la concepción particular que este grupo, mayoritariamente indígena, posee sobre las alturas, sobre el páramo, la visión del mundo andino, que se reestructura y modifica por las nuevas dinámicas sociales, y por la intervención de agentes externos. Al tratar de dar un sentido al pensamiento que se tiene sobre el páramo, el grupo con el que más se trabajó fueron los chagras, en tanto visitantes asiduos a las alturas, integrantes y dirigentes en las reuniones comunitarias, e individuos con labores cotidianas dentro los espacios comunitarios del nororiente de Cayambe.

Los lugares de mayor concurrencia durante el trabajo de campo fueron principalmente el páramo del nevado Cayambe, como espacio físico y simbólico, en el cual se pudo constatar la forma de uso y cuidado del mismo, además de la sacralidad que se tiene en relación a éste; fue importante el espacio formado en las reuniones comunales, como medio de discusión pública sobre los recursos; por último está el espacio de la cotidianidad donde se despliegan los saberes y tradiciones referentes a la tierra como recurso de subsistencia, además donde se relatan las memorias sobre el pasado y se cuentan las historias de los espacios privados.

Creo relevante un estudio de esta temática desde la Antropología ya que esta disciplina puede aportar con elementos teóricos y metodológicos propicios para la interpretación de la información empírica que se recogió durante el proceso investigativo, así como

apoya a la reinterpretación de la información histórica, que da cuenta de hechos sociales específicos en la comunidad y sus alrededores. Este estudio no pretende encontrar verdades generales sobre el agro ecuatoriano, o el entorno paramero, aunque sí se plantea como una entrada diferente a las ya realizadas en el sector, ya que relaciona temáticas aparentemente distintas como son la visión de mundo, la ecología de páramo y los chagras, cobrando sentido únicamente desde un análisis simbólico-antropológico.

Justamente, el objetivo general de esta investigación fue llegar a una interpretación de los sistemas simbólicos que se encuentran en la relación entre el ser humano y el páramo. Como objetivos específicos, y tomando en cuenta los matices que se presentan en el sector, siendo el como caso específico la comunidad La Chimba, se planteó analizar la influencia de los hechos históricos pasados en la conformación ideológica de los habitantes de páramo; examinar la forma de organización social para la producción y apropiación de los recursos naturales dentro del espacio cotidianos; y por último, analizar la llegada de valores externos y sus influencias por acción del desarrollo.

Las hipótesis propuestas, junto a los objetivos señalados, se plantearon así:

- Las actividades tanto de socialización como productivas de los habitantes del nororiente de Cayambe están ligados estrechamente al medio ambiente, por lo que su cosmovisión se simbolizaría desde los elementos y acciones que tendrían que ver con la ecología de páramo, lo que devendría en una particular relación con su ecosistema.
- El lugar de investigación fue escenario de acontecimientos históricos referentes a la hacienda y al movimiento indígena, los mismos que se verían reflejados en las acciones cotidianas y de socialización de sus habitantes, lo que habría causado en la memoria colectiva una forma específica de simbolizar estos hechos del pasado.
- Los habitantes de la Chimba se han organizado en asambleas comunitarias y juntas de agua para la defensa de sus recursos, lo que se interpretaría como un mecanismo para resistir a través del manejo del páramo y del agua frente a influencias externas que buscarían mercantilizar estos recursos, lo que sería motivo para esta formación y resistencia organizativa.

- En el sector se han llevado a acabo diversos proyectos de Desarrollo, por lo que se pensaría que las formas de pensamiento que se promoverían en los mismos se han interiorizado en las comunidades, lo que causaría la formación de un discurso referente a los valores que transmite la lógica del desarrollo.

Como eje transversal para la interpretación de la información recogida, es necesario acogerse a un lineamiento teórico con el cual se pueda llegar a dar sentido a los datos. En este camino, la antropología simbólica de Clifford Geertz (1983, 1997) fue el planteamiento teórico que respondió de mejor manera a los objetivos planteados. Dentro de esta corriente se topan varios temas como la historia, la adaptación, la organización social y política, las prácticas religiosas, partiendo de una idea general básica: la capacidad de simbolizar que posee el ser humano, para conformar una realidad particular dentro de un mundo que solo se puede entender desde las premisas locales, sobre la naturaleza y dentro de ella.

La antropología para Geertz, más allá de una ciencia en busca de verdades, es un acto interpretativo en base a una 'descripción densa', que cobra importancia en el detalle con el cual se trata de justificar los planteamientos, siendo el objeto a ser analizado lo que se conoce como los sistemas simbólicos de la acción social. Es decir cada acontecimiento, pasado o presente, que se configure en un espacio determinado físico o social, y una actividad concreta en la que intervienen actores sociales, es una necesidad de integración al medio que les determina. Adicionalmente, se tomó diferentes conceptos de Mircea Eliade (1998), Gilbert Durand (2004) y Federico Aguiló (1978) como vehículos interpretativos sobre simbolismo.

La forma de aprensión del espacio circundante se plasma principalmente en la forma de simbolizar a través de las palabras, es así que los aportes de Dan Sperber (1988) sobre simbolismo y la manera de conceptualizar a través del lenguaje dan una luz para poder interpretar el discurso en sus diferentes modalidades. Así mismo, las relaciones sociales que marcan el contexto investigado son producto de un pasado histórico vivido por el pueblo indígena, de explotación, de imposiciones, y de luchas, por lo que el discurso proveniente de las diferentes partes tiene una carga de poder significativa, y en respuesta surge lo que se ha denominado contrapoder en términos de Michael Foucault (1993), siendo ésta una constante dentro del discurso. En la misma línea, James Scott (2003) plantea las formas de resistencia que se dan a ese poder impuesto, las que

invaden diferentes espacios y se exponen de diferentes formas, unas explícitas y otras implícitas.

Para abordar la temática del medio ambiente, la antropología ecológica de Donald Hardesty (1977) aportó con conceptos importantes sobre las relaciones entre la naturaleza y el hombre, y cómo a través de modificaciones en el comportamiento cultural, se puede dar un significado al espacio bajo la necesidad y convenciones que ese medio impone, a la vez el entorno también es transformado de una forma simbólica para poder entenderlo. Bourdieu (1997), en sus estudios sobre el espacio y el 'habitus' ha permitido comprender estas conexiones que los habitantes del páramo han llegado a establecer con la ecología de altura, a través de lazos de reciprocidad y correspondencia entre los mismos actores sociales.

Para contextualizar el debate en torno a los recursos naturales y la intervención, siendo éste un tema importante para las dinámicas comunitarias actuales, y especialmente por la actual realidad que vive las comunidades de páramo sobre el acceso a la fuentes de agua y las políticas externas e internas que tratan de imponerse, se ha tomado las líneas planteadas por Edward Said (1990), Arturo Escobar (1997) y Víctor Bretón (2002).

Como base dentro de la cual se asientan las interpretaciones a las que se ha llegado, se encuentra el contexto histórico, con el cual se pretende enmarcar los espacios simbólicos descritos; para este fin, los autores que más se han utilizado han sido Mark Becker y Silvia Tuttillo (2009), Emilia Ferraro (2004), Galo Ramón (2009), Raquel Rodas (2005), Luciano Martínez (1995), Neptalí Ulcuango (1993), entre muchos otros aportes que han sido de utilidad en momentos históricos específicos durante el discurso.

Para la consecución de este trabajo es necesario exponer los criterios metodológicos con los cuales se realizó esta investigación, la que principalmente tiene un carácter cualitativo.

En el trabajo de campo, como punto de partida, se ejecutaron una serie de entrevistas informales, a manera de prospección, tratando de crear un ambiente de confianza entre el investigador y los actores sociales. Se prosiguió con la realización de entrevistas programadas previamente con los informantes más representativos dentro del tema investigado (esta selección se hizo bajo criterios de selección cualitativa en base a los objetivos planteados), con lo cual se buscaba principalmente información sobre temas

específicos en relación al rol o actividad que cumplía cada persona, y sus perspectivas frente a la problemática del agua y el páramo. Se realizaron dos grupos focales, uno durante una reunión comunitaria, y otro con un grupo de jóvenes; en los dos se utilizó material audiovisual con explícita referencia a la vida en el páramo, y al conflicto por los recursos naturales. Se realizó tres historias de vida a adultos mayores: dos de ellos son líderes que participaron activamente en las movilizaciones indígenas, y el otro informante es uno de los chagras de mayor edad en el sector; todos ellos colaboraron de forma importante sobre todo en la parte histórica de la investigación. Además, se asistió frecuentemente a reuniones comunitarias lo que aportó con información valiosa sobre la organización política y económica de la comunidad.

Durante todo el tiempo de la investigación de campo, las técnicas antes señaladas se combinaron con la observación-participante, ya que durante el trabajo de campo se compartió las prácticas cotidianas de la población, además de eventos de socialización colectiva como las dinámicas en el páramo. Esta actividad, que se realizó en dos ocasiones, fue la que aportó con la mayor información sobre la relación existente entre la gente del páramo y la naturaleza, ya que en las alturas fue donde se expuso de forma explícita todo el conocimiento sobre el medio, y la importancia de este vínculo en la vida de los habitantes de las alturas. Esta información quedó registrada en grabaciones de voz, vídeos, fotografías y en el respectivo diario de campo.

El proceso de sistematización se realizó en dos etapas, una donde se registró la información teórica en las respectivas entradas analíticas que se plantearon inicialmente en la investigación; y la otra fue la clasificación en temáticas relacionadas a las entradas teóricas, de la información recogida durante el trabajo de campo en el diario, las entrevistas y los grupos focales.

Para la elaboración de este documento, se tomó las fichas teóricas y las fichas de campo, se las vinculó en relación a un índice propuesto, tratando de dar sentido a la información recogida durante el trabajo de campo; adicionalmente, se incluyó otras propuestas teóricas que viabilizaron las interpretaciones y el análisis.

Esta tesis se ha dividido en cuatro capítulos:

El primero de ellos expone de forma exhaustiva los lineamientos teóricos que han guiado el proceso analítico, siendo el eje transversal que cruza y sustenta todo la investigación.

El segundo capítulo busca ubicar espacial y socialmente el presente estudio, describiendo en primera instancia las características geográficas del cantón Cayambe, de la parroquia Olmedo y e de la comunidad La Chimba. Paralelamente se hace una descripción del contexto sociocultural que se configura en este espacio, como la educación, actividades económicas, formas de producción, conflictos étnicos y ambientales, migraciones. Después se hace un acercamiento a la ecología de páramo, describiendo su clima, la flora y fauna, características hídricas, lógica de ocupación, introducción de nuevas especies e importancia ecológica. Se concluye exponiendo las lógicas actuales de manejo del páramo y el discurso de conservación que se plantea frente al conflicto por los recursos naturales.

En el tercer capítulo se expone el contexto histórico que encuadra el tema investigado. Se comienza haciendo una breve recapitulación de la época colonial en Cayambe. Después de hace una acercamiento somero a la época hacendaria, donde se distinguen tres hechos importantes para la hacienda Pesillo, la ocupación de la orden religiosa de los mercedarios, la ocupación de la asistencia pública y la reforma agraria. Por último, se incluye algo de la memoria acerca de las luchas sociales gestadas en Cayambe durante el siglo pasado.

El cuarto capítulo, la cosmovisión en el páramo, consta de dos partes: la primera topa el simbolismo que se desarrolla sobre del nevado Cayambe, visto como un ancestro, como espacio sagrado, como origen del agua, elemento portador de una carga simbólica importante, y como entorno de una flora y fauna descritas desde el pensamiento andino. La segunda parte describe al Chagra y su estrecho vínculo con el páramo, partiendo desde su origen, las actividades que realiza, las diferentes clases sociales a las que pertenecen, además de la categorización de género que se conforma en este espacio simbólico.

Para terminar, se exponen las conclusiones a las que se ha llegado en esta investigación, cerrando el discurso a nivel teórico, temático y metodológico. Al final se encuentra la bibliografía que ha sido utilizada a lo largo de este trabajo.

## CAPÍTULO 1: Lineamientos Teóricos

Siendo el objeto de estudio la “El páramo en la construcción de una visión del mundo”, es fundamental plantear los lineamientos teóricos sobre los cuales se guiarán las interpretaciones a las que se pretende llegar con base en la información recogida durante el trabajo de campo. Principalmente se utilizará las herramientas teóricas de la Antropología Simbólica de Clifford Geertz<sup>2</sup>, como eje transversal para el desarrollo de este estudio; adicional a esta entrada se cuenta con elementos de la ecología cultural y la antropología política.

Los sistemas simbólicos que desarrolla un grupo humano están presentes en todos los contextos de influencia de los mismos. Es por esto que para analizar los datos del presente trabajo se ha tomado los aportes teóricos sobre cosmovisión e ideología realizados por Clifford Geertz. Creo pertinente acoger este lineamiento ya que en la temática planteada intervienen elementos del conocimiento como son la historia, la adaptación, la organización social y política, las prácticas religiosas, que se contextualizan a través de la capacidad de simbolizar del ser humano, creando una ‘realidad particular’ capaz de ser entendida desde los procesos de simbolización de sus integrantes con respecto a su entorno.

Geertz, después de haber incursionado en diferentes áreas de la antropología, como son la ecología cultural y antropología política, se interesa en los sistemas de simbolización del ser humano, y cómo desde la interpretación de los mismos se puede llegar a entender los sistemas culturales. Con los aportes que ha realizado, donde señala la importancia de la ubicación del investigador y las formas de representación en el proceso investigativo, Geertz es uno de los más sobresalientes teóricos en Antropología Simbólica. Sobre este tipo de estudio analítico que adopta, Reynoso señala que: “no es una metodología para la construcción de una antropología científica... sino más bien una actitud o un conjunto politético de actitudes para encarar una antropología concebida como acto interpretativo” (1997:9). Es así que ‘lo simbólico’, ya sea un rito,

---

<sup>2</sup> Geertz, Clifford, “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura” en: La Interpretación de la Culturas, Gedisa, Barcelona, 1997; “Ethos, visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados” en: “Cosmos, Hombre y Sacralidad”, Abya-Yala, Quito, 1997; “La ideología como sistema cultural” en: La Interpretación de la Culturas, Gedisa, Barcelona, 1997; “Conocimiento local ensayo sobre la interpretación de la culturas”, Paidós, Barcelona, 1983.

una novela, una ideología o una expresión artística, tiene una existencia concreta y manifiesta; las estructuras que esta entidad representa son hechos tangibles (Ibíd., 10). Esta forma de interpretación ha sido un aporte a la hermenéutica en las ciencias sociales.

En el artículo “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura” (1997), se aborda la forma de análisis cultural para lo cual es indispensable conocer el significado de cultura que toma el autor para sus estudios:

El concepto de cultura que propugno...es un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación, que él mismo ha tejido, considero que la cultura es una urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie (Geertz, 1997:20).

Es aquí donde se señala la importancia de una descripción etnográfica ‘densa’ en la que se establezca la posición del antropólogo así como la del informante, donde se pueda desentrañar la información de fondo que contiene los relatos, las estructuras de significación, y determinar su campo social y su incidencia (Ibíd., 24). Cada individuo está cargado de un mundo simbólico particular, el mismo que se plasma en su memoria.

Bajo este lineamiento, los datos que se han obtenido en el trabajo se campo, abordan diversos temas referentes al medio ambiente, a la historia, a la política local, a las actividades cotidianas, y ocupan diversos espacios en relación con los integrantes de la comunidad, en los cuales se puede llegar a encontrar ejes simbólicos entrelazados, además de su cosmovisión particular, los que cruzan todas las formas de actuación y las actividades tanto individuales como colectivas o de socialización.

Se señala la importancia de ahondar sobre las formas de simbolización, sin tomar como objeto los ‘símbolos’ específicos como agentes materiales, sino la manera en que los mismos son representados por los agentes sociales, ya que éstos transmiten la forma de aprehensión de la realidad por parte del colectivo. Para Dan Sperber (1998) el proceso de simbolización se da de manera paralela y alternativa a los procesos de conceptualización, por lo que además existe una interpretación por parte del actor de estas percepciones; es decir que más allá del símbolo independiente, está la forma de cómo se simboliza a nivel del lenguaje durante el proceso comunicativo, donde además es importante el contexto:

...el saber inclusive cuando es transmitido por la palabra, no reproduce esta palabra, sino que reconstruye al sentido proposicional de la misma, modificándolo y complementándolo... La simbolicidad no es...una propiedad ni de los objetos, ni de los actos, ni de los enunciados, sino más bien de las representaciones conceptuales que los describen y los interpretan (Ibíd., 141).

Es así que el estudio se posiciona en el análisis discursivo, y toda la capacidad creativa e imaginativa que manifiesta el ser humano en sus interpretaciones. Sin tratar de llegar a la 'verdad' aceptada socialmente, se busca que los sistemas culturales tengan un mínimo de coherencia dentro de una subjetividad expuesta. Geertz dice que la descripción etnográfica es microscópica, ya que da cuenta de un microcosmos establecido, que no pretende ser un modelo de una realidad macro, sino más bien se caracteriza por responder a un contexto dado, es específica, compleja y circunstanciada. “[sobre teoría cultural] Las generalidades a las que se logra llegar se debe a la delicadeza de sus distinciones, no a la fuerza de sus abstracciones” (1997:35). Siendo así, llegar a formular generalizaciones no se da a través de casos particulares, pero sí dentro de éstos, imposibilitando una teoría predictiva de la cultura.

La etnografía cumple una función importante ya que expresa lo que la acción de simbolizar tiene que decir sobre sí misma, es decir sobre el papel de la cultura en la vida humana. “La antropología, o por lo menos la antropología interpretativa, cuyo progreso se caracteriza menos por un perfeccionamiento del consenso que por el refinamiento del debate” (Ibíd., 39).

La conclusión a la que se llega desde esta entrada analítica, no es en ningún modo una verdad concreta<sup>3</sup>, es únicamente una puerta abierta y dispuesta a ser discutida, ya que trata problemas concretos dentro de una realidad concreta, a través de las dimensiones simbólicas de la acción social (arte, religión, ideología, ciencia, ley, moral, sentido común).

En el caso particular de esta investigación, creo que un análisis desde la perspectiva simbólica, vista como proceso interpretativo, es útil como eje que conduce a diferentes particularidades de la vida en contextos específicos, ya que las formas simbólicas de la acción social son sistemas culturales que se entrelazan unos con otros.

---

<sup>3</sup> Desde la corriente Postestructuralista se ha hecho una abundante crítica a los trabajos antropológicos que pretenden encontrar verdades absolutas. Sobre el tema revisar Derrida, Jacques. “El Monolingüismo del otro o la prótesis de origen”, Manantial, Buenos Aires, 1997.

Después de haber esbozado brevemente la base teórica a la que se adscribe este trabajo, me dispongo a exponer las categorías teóricas con las que Geertz propone analizar los diferentes sistemas culturales.

En el artículo “Ethos, visión del mundo y análisis de símbolos sagrados”, escrito en 1957, se exponen las dos categorías que conforman las dimensiones simbólicas de la acción social. El término ‘ethos’ agrupa los aspectos morales y estéticos de una cultura, los elementos evaluativos que puede tener a manera de juicio. Por otro lado, como ‘visión del mundo’ se entiende los aspectos existenciales y cognitivos:

El ethos de las personas es el tono, carácter y calidad de sus vida, su estilo y modo moral y estético; es la actitud básica hacia sí mismo y hacia su mundo que la vida refleja. Su visión del mundo es la imagen que ellos tienen de la manera en que son las cosas en la realidad, su concepto de la naturaleza, de sí misma, de la sociedad. Contiene sus ideas más incluyentes del orden (Ibíd., 92).

Dentro de las dos categorías se despliegan los símbolos que dan sentido a la acción social; éstos pueden ser símbolos religiosos, políticos, naturales, de organización, y a la vez se pueden ver enmarcados como símbolos discursivos. Desde una semiótica del símbolo, éstos tienen diferentes capacidades como su poder de inclusividad o exclusividad, pueden representar valores negativos o positivos, y son vagamente concebidos aunque intensamente sentidos por los actores sociales que los manifiestan (Ibíd., 94).

Tanto ethos como visión del mundo son caras de una misma moneda, y existe una relación entre el estilo apropiado de vida y la estructura de la realidad, de manera que éstos se complementan y se dan significado mutuamente; de forma conjunta se encuentran en los sistemas culturales que Geertz analiza. A su vez, dichos sistemas se entrelazan unos con otros, son redes tangenciales dentro de la acción social, que no pueden ser parte de un análisis sin influirse.

La aplicabilidad de estos conceptos en mi objeto de estudio se encuentra identificada en las dos dimensiones que propone Geertz: el contexto histórico, que va desde la memoria de la hacienda hasta el movimiento indígena y las formas de resistencia en sus diferentes niveles pasados y presentes, conformaría la ‘norma’, el marco social sobre el cual se desarrolla la vida en la comunidad, es decir que se entenderían al nivel del *ethos*; de la misma forma, la concepción simbólica del medio ambiente en este caso la ecología de páramo, sobre los recursos del ecosistema como el agua, la flora y la fauna, sobre la

conformación y división del espacio y el tiempo, se abordarían desde las concepciones de *visión del mundo*. Estas dos dimensiones de simbolización son recíprocas y se influyen mutuamente, por lo que dentro del análisis son inseparables.

Es aquí donde se propone tomar como punto de partida el estudio de la Ideología como un sistema cultural propuesto por Geertz. La concepción que se tiene sobre la Ideología en las ciencias sociales ha estado siempre envuelta en discusiones sobre el distanciamiento que presenta de la ciencia llamada “objetiva”, lo que se conoce como la paradoja de Mannheim<sup>4</sup>, sobre su grado de veracidad y comprobabilidad, sobre su forma idealista y subjetiva, y sobre el interés que proyecta. En las ciencias sociales, la ideología también ha sido entendida de forma negativa ya que se la asocia con un llamado “discurso ideologizante” portador de intereses falsos, pero que aparentaría tener una conciencia social para el bien común, designada desde el marxismo como *falsa conciencia* (cfr. Schaff, 1976). Tomar este concepto sería reducir el grado de aplicabilidad que puede tener el análisis ideológico en los procesos sociales, por lo que para el presente trabajo nos es útil el significado de Ideología que propone Adam Schaff, que a su vez concuerda con Geertz, quien lo aborda como un sistema cultural:

La ideología es un sistema de ideas, que sobre la base de un sistema de valores adoptados, determina actitudes y modos de conducta humanos que se orientan hacia fines aceptables del desarrollo de la sociedad o de un grupo social (Schaff, 1976:96).

En este sentido, en la ideología se encuentran las dos formas de un sistema de simbolización: ethos y visión del mundo, desde los que se puede interpretar el fondo del pensamiento ideológico, con una mayor incidencia o base en el ethos, ya que para Geertz: “...la religión basa su teoría en la revelación, la ciencia en el método, *la ideología en la pasión moral*, el sentido común...en la teoría de la vida misma” (Geertz, 1983:95). Los aspectos de la moralidad están dados para regular el comportamiento, son la norma establecida dentro de un conjunto social, que también se verán reflejados en la visión del mundo, es decir en las prácticas permitidas con relación al medio circundante.

Para abordar la problemática del entorno, bajo los conceptos de la Antropología Ecológica el ser humano mantiene una relación recíproca e indisoluble con su medio ambiente, ya que a través del mismo suple sus necesidades básicas, esta unión se da por

---

<sup>4</sup> Según Mannheim la ideología es básicamente prejuicio, y todo lo que decimos está sesgado por aquellos intereses que nos rodean y atraviesan pero no los reconocemos, en este sentido la ideología estaría también ideologizada (cfr. Geertz, 1997:172-173; Schaff, 1976:103-121).

un proceso de adaptación mutua formando un conjunto relacional dentro de un sistema ecológico (Hardesty, 1997:32). El proceso adaptativo se da través de la modificación del comportamiento cultural, que implica no solo al medio físico, sino también los procesos mentales de aprensión de dicho medio, ideologías sobre el manejo de los recursos, relaciones de poder, la socialización, los diversos contextos históricos, la cosmovisión, entre otros aspectos, lo que le convierte en un aspecto totalizador con respecto al ser humano y sus implicaciones en el mundo circundante (cfr. Ahassi, 2006).

Para Donald Hardesty, en el comportamiento se encuentran tres facetas en las que actúa la adaptación: la *tecnológica* que son los recursos útiles con lo que se asegura la subsistencia, es decir, al alimento, el cobijo y la reproducción; la *organizacional* que trata sobre la formación relacional entre individuos, como los lazos familiares, la clase social, y el poder político; y por último está lo *ideológico* "...caracterizado por los principios o valores fundamentales, normas éticas, creencias religiosas y teorías filosóficas, formación intelectual, vida afectiva, comprensión del mundo, etc." (1977:22).

Este tipo de análisis hecho desde la ecología cultural, se presenta como otra entrada analítica que cruza diversos aspectos de la vida humana; siendo así, la manera como se entiende el medio físico también es una forma de aprensión simbólica que parte del ser humano, y se la puede interpretar desde todos los grupos sociales. Bourdieu (1999) plantea cómo las personas va recreando el espacio físico en espacio social y simbólico a través de lo que llama '*habitus*', que se entiende como un posicionamiento espacial a través de las disposiciones que existen, que el hombre genera pero que tienen condiciones sociales asociadas, y a esto esta unido un conjunto determinado de bienes y propiedades que permiten el acogerse a ese espacio por parte de los grupos o individuos. En este sentido:

El habitus es ese principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionadas de una posición en un estilo de vida unitario, es decir un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas. Como las posiciones de las que son producto, los habitus se diferencian; pero así mismo son diferenciantes (Ibíd., 19).

Para el caso particular, en el nororiente de Cayambe se encontró un argumento importante con respecto a la relación del ser humano con la naturaleza que marca una especificidad frente a otros grupos. Sus habitantes, al ubicarse físicamente tan cerca de una ecología específica como es el Páramo Andino, desde tiempos milenarios

mantuvieron una correspondencia estrecha con este entorno, respecto al cual han desarrollado distintas formas de acercamiento, ya sea viéndolo como portador de los recursos necesarios para la subsistencia, o como espacio simbólico que sirve de escenario para actividades de socialización como es el caso de la vida de los *Chagras* y el reto que encuentran en dicha ecología<sup>5</sup>, también como lugar restrictivo para las mujeres, indicando los roles sociales que deben cumplir los individuos, o como espacio de trabajo en las llamadas *mingas* para el cuidado de las fuentes de agua. Esto se puede entender desde la capacidad, que a través de los diferentes sistemas culturales, desarrolla el ser humano, para dotar al medio de un significado convencionalizado, lo que para Sperber se llamó los “sistemas cognitivos” (1998:112).

En relación a la ideología, ésta sería vista desde su concepción más simple y general: “la ideología...comporta un sistema coherente de explicaciones que encierra en términos globales una concepción del mundo” (Agosti, 1979:25), pero al ser parte de todos los grupos sociales, con diferencias económicas, políticas y étnicas, es también una respuesta simbólica a intereses diversos que se imprimen en el discurso ideológico. Para el estudio de estas determinantes sociales Geertz propone la ‘teoría del interés’ y la ‘teoría de la tensión’. La primera, ha sido ampliamente tratada desde el materialismo histórico<sup>6</sup>, y aunque se hace alusión al mismo, desde la antropología interpretativa se la aborda como el desarrollo de ideas dado por la capacidad simbólica del ser humano. En este sentido, el interés es: “... una máscara y un arma... Según la teoría del interés, los pronunciamientos ideológicos han de verse sobre el fondo de una lucha universal para lograr ventajas” (Geertz, 1997:177).

El contexto histórico existente en las comunidades pertenecientes a las antiguas haciendas precapitalista, como La Chimba, marca significativamente la forma de actuación de sus individuos. Los actores sociales que ejercían el poder en las épocas pasadas portadores de una ideología diferente con respecto a la relación con la naturaleza y la explotación de sus recursos, dejaron implantadas estas costumbres. De

---

<sup>5</sup> Sobre este tema se ahondará en capítulos posteriores, especialmente en el cuarto capítulo.

<sup>6</sup> Lo que la corriente marxista plantea es la importancia inicial de la producción material y de las fuerzas productivas, sobre la cual se presenta un interés de dominio y control ideológicamente formado (superestructura). Es aquí donde se produce una ‘lucha de clases’ y la función de la ideología es tratar de encubrir el dominio. La clase que posee los medios de producción utiliza una cosmovisión cohesionadora, que se la ha denominado como ‘falsa conciencia’; es decir que a través de urdimbres ideológicas se hace creer a un grupo dominado que sus intereses son los mismos de la clase dominante evitando la confrontación social. (cfr. Agosti, Héctor. “Ideología y cultura”, Ed. Estudio, Buenos Aires, 1979, Pág. 22-23)

una forma simbólica se ve reflejado en la relación que mantienen con el medio los habitantes actuales de la comunidad y todo el rezago que dejó en la memoria colectiva estos hechos provenientes de la época colonial y hacendaria. Lo importante no es precisamente las formas de dominio, sino cómo estas dan lugar a sistemas de interpretación simbólica que se desprenden de estas relaciones de poder.

Este tipo de pensamiento ideológico se caracteriza por su ambigüedad y se expresa de forma evasiva, no se puede identificar con claridad lo que apoya, pero tiene una carga emocional fuerte, que a su vez, produce una inconformidad, y se imprime en elementos de la cosmovisión también imprecisos por su a-temporalidad como son el mito y la leyenda, o en los espacios cotidianos, aunque abiertamente podrían apoyar al orden establecido. Páez señala que la ideología tiene un carácter vago ya que:

...los sectores populares son estructuralmente ambiguos en su posición, se reproducen para el capital y contra él, así, la ideología de estos sectores está atravesada por esa ambigüedad, pues en parte defiende la situación establecida y en parte la impugna (Páez, 1987:14).

De las etapas de inconformidad surgen formas de resistencia fundamentadas en tradiciones, creencias, formas de ver el mundo por parte de los dominados. En este determinado conflicto de intereses se enmarcan el choque político, religioso y económico que sale a la luz después de una acumulación de descontento social. Los pensamientos de resistencia se forman también dentro de una ideología, que busca ser institucionalizada dentro del colectivo social para ganar más fuerza (Geertz, 1997:177), haciendo referencia a procesos históricos precisos que dan cuenta de una específica forma de dominación.

En la historia ecuatoriana se cuenta con innumerables ejemplos de sublevaciones y levantamientos desde diferentes sectores sociales, lo que se presenta con especial recurrencia en el cantón Cayambe desde la época colonial, como consta en el texto de Segundo Moreno, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito* (cfr., 1985). El proceso que se ha descrito como génesis de la resistencia habría dado lugar a la formación del movimiento indígena en el país. Este colectivo surge desde las bases populares de la hacienda, que después de largas luchas menores en contra de los terratenientes, conforman una gran resistencia en el sector de Cayambe, que posteriormente sería parte de un levantamiento nacional. Estos hechos se abordan desde la entrada que plantea Geertz sobre la teoría de la tensión, ya que surgen en

contraposición a un modelo económico injusto y explotador hacia el indígena, además de las formas precarias de tenencia de la tierra que se mantenían dentro de la hacienda.

Tomando nuevamente la teoría del interés, está devendría en una ‘tensión’ social, siendo la que busca subsanar las relaciones de desigualdad. Al aplicar estos dos preceptos dentro de la ideología se presenta como “...una salida simbólica a las agitaciones emocionales generadas por el desequilibrio social... La ideología salva la brecha emocional entre las cosas tales como son y las cosas tales como desearíamos que fueran y así asegura el desempeño de roles...” (Geertz, 1997:198-190), es decir que la tensión actúa psicológica y sociológicamente.

Desde este punto se conforma una ideología reaccionaria, que se puede fundar en ideales utópicos donde se hace un llamado a la defensa de la cultura (entendida como cosmovisiones locales) como eje transversal de los grupos subordinados, que abogan por un objetivo común. Para Foucault (1993) el poder se ejerce a través del discurso, lo que a su vez da lugar a una fuerza creativa y creadora que resiste desde lo cotidiano, produciendo un contra poder producto de la relación constante de continuos desacuerdos. Esta resistencia, para James Scott ocupa un ámbito oculto que en un momento determinado saldría a la luz de diferentes formas:

Por consiguiente, hay que encontrar otra razón –que no sea la interiorización de la ideología dominante- para explicar el consentimiento y la sumisión... Y esa razón sería el *discurso oculto* (“fuera de la escena” o “intramuros”) que oculta la resistencia aparentando conformismo y sumisión hacia afuera, pero que puede explotar en forma de *discurso público* cuando las condiciones son propicias, desencadenando la confrontación y la rebelión abierta contra los grupos dominantes (Scott, 2000:110).

Las formas de adaptación y organización que se encuentran en la comunidad, pueden resultar de las relaciones de desigualdad que originan la inconformidad, y se plasman en las formas de concepción del entorno, sobre la distribución del espacio, sobre la noción del tiempo, y sobre la apropiación de los recursos.

Los procesos históricos que han venido vinculándose durante la conformación de este pensamiento, marcan también la forma de relación que se mantiene con elementos externos, como son el poder estatal, las organizaciones políticas, organizaciones internacionales, etc. A nivel general en los Andes, donde se ha dado la intervención de agentes externos de diversos tipos, ha ingresado una última influencia desde la ideología del desarrollo, concebida desde occidente (cfr. Escobar, 1997). Su inserción en estos

contextos se relaciona, tomando a Geertz, al ‘interés’ de estos grupos externos por los recursos ecológicos en donde generalmente se encuentran las comunidades rurales, aunque estas se presentan en formas de ayuda a lugares “sub-desarrollados”. Ferguson señala al respecto que:

...‘desarrollo’ es el término que describe no sólo un valor, sino también un marco interpretativo o problemático a través del cual conocemos las regiones empobrecidas del mundo. Dentro de este marco interpretativo, adquieren sentido y se hacen inteligibles una multitud de observaciones cotidianas (Ferguson en Escobar, 1997).

Frente a esta clase de intervención han surgido detractores que señalan al Desarrollo como una forma de representación poco contextualizada, desde donde se entiende el mundo de diferente manera a como se da localmente. En esta inserción de ideas operan sistemas simbólicos que son acogidos por parte de los actores sociales, y en una suerte de adaptación se van acoplando dando como resultado un poder a nivel político, que opera a favor de estos agentes externos. Sobre el tema, Edward Said aborda la problemática de los sistemas de representación con los que se acostumbra a ver la situación social desde occidente<sup>7</sup>: “...el conocimiento es algo menos parcial que el individuo que lo produce (con sus circunstancias vitales que lo enredan y confunden); por tanto, este conocimiento no puede ser no político” (1990:31).

La aplicabilidad de estas ideas en el caso de estudio, se proyectan en la intervención de organismos de desarrollo que existe en las comunidades de Cayambe, a través de organizaciones de segundo grado y organizaciones no gubernamentales, donde se identifica el problema de la representación a nivel de la conformación política. El medio propicio para la intervención ha sido una construcción social que nace de un pasado histórico determinado por procesos de apropiación y despojo de la tierra, para lo cual Becker y Tuttillo (2009) han elaborado un amplio estudio que topa esta temática a fondo. Se hace un recuento desde el pasado colonial, hasta los procesos de reforma agraria, que dan como resultado un cambio significativo en las formas de organización<sup>8</sup> para el

---

<sup>7</sup> Sobre el tema además señala: “Creo que si no se examina el orientalismo como un discurso, posiblemente no se comprenda esta disciplina tan sistemática mediante la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular e incluso dirigir Oriente desde un punto de vista político, sociológico, ideológico, científico e imaginario durante el periodo subsiguiente a la Ilustración” (Said, 1990:28).

<sup>8</sup> En el texto de Guerrero (1990) se pone en evidencia el cambio en las autoridades locales producido después de la independencia en el sector de Otavalo, hecho que se dio a nivel de todos los pueblos de la nueva república, y como la concepción étnica en las autoridades se determina la apropiación de la tierra (cfr. Guerrero,1990).

pueblo de Cayambe, el uso de diferenciado en los discursos, evidenciando el poder de la intervención post-reformas.

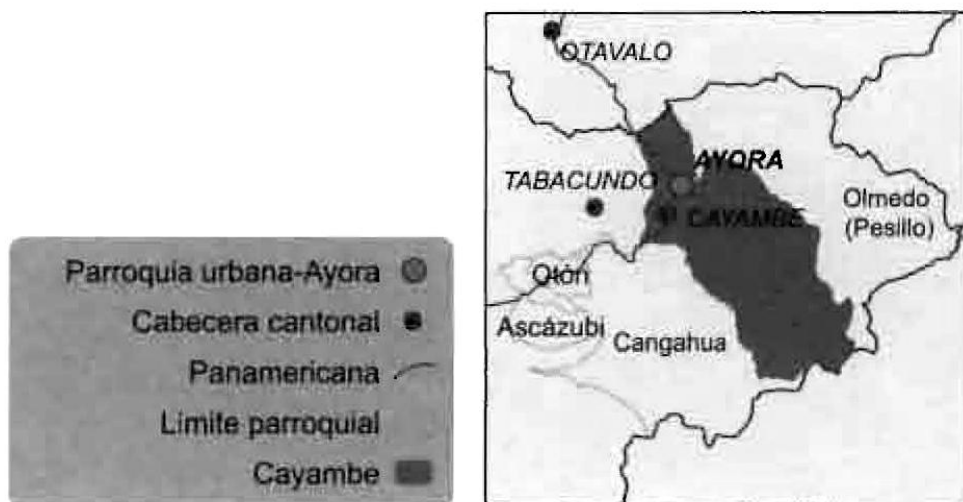
A través de la entrada teórica que se ha expuesto, se espera poder interpretar los sistemas simbólicos inmersos en la vida cotidiana y pública de los actores sociales de esta investigación después de la experiencia en el campo, la misma que da cuenta de actividades desarrolladas en el marco de un espacio y tiempo determinado. Se pretende llegar a hacerlos más inteligibles. Es importante señalar que dado el momento se utilizará aportes teóricos que no se han sugerido en este capítulo, ya que su importancia es útil únicamente como mecanismos de análisis en aspectos específicos de la investigación.

## CAPÍTULO 2: Contexto Geográfico y Sociocultural

Con este capítulo se pretende ubicar el medio físico y social donde se realizó el proceso investigativo, ya que las acciones que se describirán se desarrollaron en diferentes espacios configurados por actores específicos que cobran relevancia directa en relación al entono; los diversos escenarios irán caracterizando tanto los hechos registrados como los testimonios relatados, tratando de dar una mirada que va de lo global a lo particular en relación al objeto de estudio.

### 2.1. Cayambe:

Al nororiente de la provincia de Pichincha, inserto en medio de la Cordillera de los Andes, se encuentra el Cantón San Pedro de Cayambe. Se ubica en las faldas del colosal nevado del cual toma su nombre, y su altura media en la zona urbana es de 2830 msnm. Sus límites son, al norte el nudo del Cajas que lo separa de Otavalo, Provincia de Imbabura y parte de la provincia de Sucumbíos, al sur se encuentra el río Quinche y el cantón Quito, al lado de la cordillera oriental están los cantones Gonzalo Pizarro y el Chaco, provincia del Napo, y al occidente está el río Granobles y el cantón Pedro Moncayo. Políticamente se divide en dos parroquias urbanas que son: Ayora y Juan Montalvo, y cinco parroquias rurales que son: Ascázubi, Cusubamba, Otón, Cangahua y Olmedo.



En cuanto a las características geográficas Cayambe se encuentra enclavada en una cuenca hídrica que nace del nevado Cayambe y toma el nombre de río la Chimba, que posteriormente formará el Río Blanco. Así la zona comprendida entre 3000 y 3700 msnm., parte del Cajas y colinda con Otavalo, siguiendo hacia el noreste los páramos de Muyurco, Pesillo y La Chimba; al sur continua los páramos de Cariaco, Santo Domingo, Ancholag, Chaguarpungo, El Hato y Pisambilla. Hacia el sureste se encuentran las comunas de Larcachaca, Los Andes, Chambitola, Pitaná y Pambamarca; constituyéndose así los páramos de clima frío del cantón (Vaca, 1999:77).

Sobre su población, cuenta con el número de 69 800 habitantes, de los cuales un 56.3% reside en el área rural<sup>9</sup>, siendo determinante la presencia del sector campesino en las dinámicas productivas del cantón, lo que se refleja en un desarrollo equitativo frente al área urbana. Sin embargo hay que tomar en cuenta la existencia de empresas productoras privadas ubicadas en sectores rurales, las mismas que concentran la fuerza de trabajo de un gran número de población de las parroquias rurales, rompiendo con el trabajo agropecuario en los campos; también se ha producido la migración de mano de obra desde otras provincias<sup>10</sup>.

En el área urbana la principal actividad económica es el comercio y la construcción (cfr. INEC, 2001). La presencia de industrias privadas de procesamiento de leche y sus derivados ha generado fuentes de trabajo asalariado para los habitantes de la cabecera cantonal. Tradicionalmente, este sector ha sido reconocido por su producción agrícola a gran escala desde la época hacendaria, sin embargo esta actividad que se daba en las zonas rurales ha decaído sustancialmente desde la incursión de las empresas agroproductoras. Por otro lado, la actividad ganadera ha cobrado relevancia por el impulso y capacitación en este tipo de proyectos por parte de las organizaciones de segundo grado en la producción y comercialización de la leche, formando centros de

---

<sup>9</sup> Datos correspondientes al VI Censo Poblacional y V de Vivienda realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (Inec), 25 de noviembre del 2001.

<sup>10</sup>...antes las personas del sector migraban hacia Quito para ser parte de la población que trabajaba en construcción, principalmente en albañilería y debido al auge de las florícolas han regresado a ser parte de la mano de obra de este sector. Es importante recalcar que el promedio nacional anual del incremento poblacional es de 2,2% mientras que para esta zona es del 2,6% anual, este dato es importante ya que en varios estudios se puede observar que en las comunidades indígenas este índice en general tiene una tendencia a la baja, presentado en la zona una diferencia notable de acuerdo con la tendencia nacional (Sánchez y Silva, 2008:158).

acopio, los cuales son administrados por cada comunidad, con lo que han logrado abrirse un mercado en las industrias lácteas internas y externas al cantón; dichas organizaciones también han impulsado la formación de cooperativas dedicadas a la producción de cebolla u otros productos en zonas como Cangahua<sup>11</sup>, donde se ha generado un monocultivo agrícola, y una dependencia del mercado externo donde se comercializa el producto.

Por último, otra actividad económica importante a la cual se dedica una gran parte de los habitantes de Cayambe, es al trabajo en la producción florícola. Esta actividad surge después de la crisis del petróleo acontecida en la década de los 80'<sup>12</sup>, cuando la tecnificación del agro no resultara. Subsistió únicamente la agroindustria, que introdujo los invernaderos de flores como técnica productiva, por lo que muchas haciendas privadas se convirtieron en empresas florícolas, siendo los hacendados los únicos con el capital suficiente para invertir en esta área y exportar las flores al exterior. Esto dio origen a un gran grupo de proletarios provenientes tanto de la zona urbana como rural que se dedicaron al trabajo en esta área; se ha producido la migración de mano de obra proveniente de la costa, y en los últimos años a sido notable el ingreso de personas de nacionalidad colombiana para este trabajo. En suma, según Sánchez y Silva (2008:158) esta agroindustria emplea a 1170 trabajadores directos (13 trabajadores/90ha).

Olmedo es una de las parroquias rurales del cantón Cayambe y se ubica al nororiente del cantón. Esta cuenta con una población mayoritariamente indígena que alcanza a un 70.77% de la población<sup>13</sup>. El número de habitantes total es de 6440 personas (INEC, 2001), incluidas las comunidades campesinas de esta parroquia.

---

<sup>11</sup> Cangahua, según Iván Barreto, sociólogo de Cayambe (29 de octubre de 2008), se encuentra entre las zonas más pauperizadas del país. Por otro lado, es en una de sus comunidades donde se ha generado una de las más exitosas experiencias de educación bilingüe, en uno de los Colegios Dolores Cacuango, generando un alto nivel de organización comunitaria y política.

<sup>12</sup> El modelo desarrollista de los setenta y ochenta, preso en sus propias contradicciones, puso de manifiesto sus límites al subsidiar el desarrollo industrial y al no atender las necesidades de las parcelas agrícolas destinadas a la producción de bienes de subsistencia para el mercado interno. Esta política tuvo vigencia hasta cuando el Estado llegó al límite de sus recursos en 1982, cuando se produjo el derrumbe de los precios del petróleo y los acreedores de la deuda externa incluyeron al Ecuador entre los países de "reajuste estructural"... En suma, la política neoliberal de los ochenta y noventa significó el fomento de las exportaciones no tradicionales (como las flores, espárragos y frutas en la Sierra), pero, sobre todo, la paralización de la reforma agraria desde 1983 (Ortiz, 2009:66-67).

<sup>13</sup> INEC, Censo de Población y Vivienda, 2001. En Olmedo el 25.95% se autodenomina mestizo y el 2.75% como blanco, frente al 70.77% indígena.

La parroquia Olmedo esta conformada por las comunidades: Pesillo, La Chimba, Cariacu, San Pablo Urco y Muyurco, habiendo conformado antiguamente la gran hacienda colonial de Pesillo, incluida la que ahora es la cabecera parroquial. Considerando su extenso territorio fue subdividida con fines administrativos en 1913 (Prieto, 1980).

Olmedo<sup>14</sup> fue creado el 24 de julio de 1913, justamente cuando la Asistencia Pública inicia la administración de las haciendas expropiadas por el Estado. En esta época se crean nuevas figuras como las parroquias con el fin de descentralizar a las autoridades. Sobre la conformación étnica que pobló Olmedo Mercedes Prieto señala que:

...la formación del pueblo de Olmedo (cabecera parroquial) en terrenos de la hacienda de Pesillo (15 hás.), fue con personas que mantenían relaciones de trabajo con las haciendas (yanapería y peones libres)... fue una primera salida a la presión de este tipo de trabajadores sobre la hacienda. En su gran mayoría son yanaperos blancos que no participan en los sindicatos... (Ibíd., 110).

A diferencia de las comunidades cercanas a la cabecera parroquia, como Pesillo y La Chimba, Olmedo recibe más recursos económicos estatales a decir de sus habitantes, lo que se evidencia en sus calles y construcciones en mejor estado, además de que fueron territorios libres mucho antes que otras áreas de la misma gran hacienda de Pesillo. La mayoría de las construcciones, al menos en el centro poblado, pertenecen a los años 30'; aquí existen cinco escuelas y al menos un colegio, a diferencia de las comunidades donde únicamente cuentan con una escuela primaria uni-docente<sup>15</sup>. Esto hace que por necesidad los campesinos comuneros tengan que migrar a Olmedo o a Cayambe, si desean acceder a una educación secundaria. Siendo así, el 62% de la población rural total de Cayambe alcanza la instrucción primaria, y únicamente el 12.5% llega a una formación secundaria<sup>16</sup>.

En este contexto tanto espacial como humano, es donde se encuentra ubicada la comunidad La Chimba siendo este el lugar donde se encuentra los lugares de páramo visitados durante el trabajo de campo, la que a continuación será caracterizada para dar

---

<sup>14</sup> Como anexo al final del documento se encuentra el mapa actual de la Parroquia Olmedo (INEC, 2011)

<sup>15</sup> Hasta el momento del trabajo de campo, en la comunidad La Chimba contaba únicamente con un profesor para todas las asignaturas. Actualmente se ha producido una serie de reformas educativas a nivel nacional, prohibiendo la unidocencia incluso en las escuelas rurales.

<sup>16</sup> Los datos totales (urbano y rural) sobre niveles de educación son los siguientes: 11.7% ninguno, 0.5% centro de alfabetización, 55.9% primario, 20.2% secundario, 0.5% post bachillerato, 5.3% superior, 0.05% postgrado, 5.9% no declarado (crf. INEC, 2001).

un panorama más completo de los matices sociales que intervinieron en la investigación.

## 2.2. Una comunidad de altura: La Chimba<sup>17</sup>:

La Chimba se encuentra situada al noreste de Olmedo, justamente al pie del nevado Cayambe. La altura media que alcanza en el centro poblado de la comunidad (Sector Centro Cívico) es de 3267 msnm. Limita al norte por el Nevado Cayambe desde donde afluye el río La Chimba, importante origen de la cuenca nororiental de la Provincia de Pichincha; al sur se encuentra la quebrada Ñañoloma; al oeste colinda con Olmedo y con la Comunidad Pesillo, y al este se localiza la quebrada de San Marcos, de la cual nace la laguna que lleva el mismo nombre, y la comunidad de Caricu. Esta comunidad se encuentra en el límite nororiental del valle más grande de la provincia de Pichincha (Cayambe), justamente entre en las faldas de la cordillera nororiental.

Los sectores en los que se divide la comunidad La Chimba son Contadero, Hierba Buena, Pulisa, Chilcahucho y Centro Cívico. En cuanto al índice demográfico, actualmente cuenta con alrededor de 360 familias<sup>18</sup>, lo que equivaldría a aproximadamente 1600 habitantes; según los habitantes ha existido un crecimiento poblacional considerable en los últimos años en la comunidad, el mismo que se debe, presumiblemente, por la disminución de la migración en la comunidad, ya que la conformación de un centro de acopio de leche comunitario ha dado como resultado un cierto crecimiento económico; a esta actividad se dedica la mayoría de las familias de la zona desde la última década, siendo el principal ingreso de los chimbeños.

Según Alejandro Catucuamba<sup>19</sup> la comunidad pudo acceder a los implementos necesarios para formar el acopio a través de un crédito concedido a la cooperativa que se conformó después de la Reforma Agraria. Actualmente la producción de leche los ha convertido en abastecedores directos de una importante empresa de lácteos como es “El Ordeño”. Así se ha podido eliminar la especulación ya que anteriormente debían vender

---

<sup>17</sup> En idioma quichwa, la palabra *chimba* significa orilla de un río. Para sus habitantes, el motivo para que la comunidad se nombre así es por que se encuentra enclavada entre ríos que se trenzan entre sí, la cual es la acepción de *chimba* para referirse a la “trenza del cabello”.

<sup>18</sup> Este dato fue tomado de la página oficial del grupo ‘Pueblo Kayambi’, (cfr. [www.kayambi.org/comunidades.html](http://www.kayambi.org/comunidades.html))

<sup>19</sup> Testimonio de Alejandro Catucuamba, La Chimba, 17 de septiembre del 2008. Presidente de la Junta de agua de La Chimba y visitante asiduo del páramo. Es primo de Hernán Catucuamba, uno de los dueños del ganado de lidia que la comunidad tiene en el páramo

los lácteos a un intermediario; el precio por litro es ahora más justo, a decir de los lugareños, ya que se evita la especulación<sup>20</sup>.

A más de esta actividad, los chimbeños se dedican también a la siembra de otros productos como el maíz, papa, quinua, trigo, cebada y fréjol, característicos de esta zona; principalmente la producción es destinada para el auto consumo, ya que la escasa inversión y la poca cantidad de producto resultante no pueden competir con el precio en el mercado: "...yo todo lo que cosecho es para la casa, para darles cuando vienen mis hijos, enseguida reparto, ahora esta miseria de grano, si quiero vender mejor salgo perdiendo, mejor reparto entre las amistades... se cambia con otras cosas, un quesito, una media arroba de papas... que he de estar perdiendo el tiempo yendo a vender"<sup>21</sup>.

En La Chimba es muy reducido el número de personas que se han vinculado de forma laboral con las agro-productoras florícolas de Cayambe; esto se debe a dos factores: el primero es la distancia, ya que esta producción se da en zonas más bajas, como son las comunidades sur orientales del cantón; el segundo factor ha sido la producción de leche comunitaria que ha ayudado a incrementar los ingresos locales, evitando la salida de mano de obra.

La producción ganadera es una actividad característica de las comunidades de altura desde tiempos de la hacienda; a más de la cría de ganado de leche, también tienen ganado bravo que vive de forma libre en los páramos comunitarios. Fue en 1971 cuando se terminó de pagar las tierras a través de la cooperativa, y los ahora propietarios comenzaron a dividir las parcelas para convertirlas en pequeños territorios privados, sin embargo el páramo continuó siendo de propiedad comunal. Una parte de éste fue ocupado a la fuerza el 1986, por familias de apegados sin tierra, que reclamaban su derecho a la misma (Martínez, 1995).

Para comercializar sus productos como los cereales, tubérculos, o el ganado ovino, vacuno, etc., los habitantes de La Chimba necesitan acudir a centros poblados más grandes, ya que en Olmedo no existe un mercado o feria de comercialización, es así que obligadamente deben acudir a Juan Montalvo, Cayambe o incluso Otavalo. El día usual de mercado es el lunes cada dos semanas, ya que además es el

---

<sup>20</sup> Casi la totalidad de la gente de la comunidad se dedica a la cría de ganado de leche, ya que les pagan cumplidamente, además de que, al estar administrada por gente de la misma comunidad, pueden acceder a créditos de la Casa Campesina.

<sup>21</sup> Testimonio de Alberto Landeta, Olmedo, 19 de octubre de 2008. A sus 75 años es uno de los chagras más antiguos del sector nororiental de Cayambe, originario de Olmedo, fue parte de la hacienda Pesillo antes de su abolición, en la que prestaba su mano de obra junto a su familia proveniente de Zuleta.

día de pago a todos los cooperados en el acopio de leche. Esta actividad dirige las reglas de consumo de los campesinos de esta comunidad, ya que por lo complicado en salir a comerciar los productos y el difícil acceso a los centros de comercialización, se ha generado una mono-actividad como es la producción de leche, dejando de lado la agricultura (que únicamente ha subsistido para autoconsumo), generando una dependencia del mercado mayor para abastecerse de otros productos<sup>22</sup>. Esta realidad es parecida en la mayoría de comunidades de páramo de Cayambe, ya que la intervención para el desarrollo en este sector por un lado ha contribuido para generar actividades productivas medianamente rentables, pero a la vez a causado una dependencia de un solo tipo de cultivo o producto como es la leche, lo que se ha observado desde los últimos 30 años.

### 2.3. Una Ecología de Páramo:

El criterio básico para identificar un ecosistema de Páramo se puede resumir en tierras de altura superior a 3000 msnm., siendo está una de las formas más simples de caracterización. Sin embargo, no siempre se cumple esta premisa, ya que los páramos son sistemas naturales complejos que se ubican en diferentes partes de cordillera andina, y por ende tienen diferentes especificidades: “Los páramos son aquellos ecosistemas tropicales de altura propios de los Andes del norte y centrales, pero también presentes en otras partes del mundo, presentan características biofísicas y socioeconómicas particulares” (Mena, 2009:23). Son tropicales por encontrarse en la zona de los trópicos del planeta. En América del Sur se aprecia este tipo de ecología en países como Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia y Venezuela, aunque la clasificación de los tipos de páramo se distingue por sus diferencias con respecto a la flora y fauna, la precipitación de agua desde las montañas y por la variedad en la altura con respecto a su ubicación, independientemente del país donde se encuentra (Ibíd.)

El clima del páramo se diferencia por presentar un frío intenso especialmente a horas de la noche y madrugada, y una alta irradiación ultravioleta por la delgada capa atmosférica en estas altitudes durante el día. Para Hedberg (1979) el clima durante el año no varía, pero se lo puede resumir en ‘verano todos los días, e invierno todas las noches’. Ramón señala sobre el páramo:

Los Andes norteños, septentrionales o de Páramo como indistintamente han sido designados, a diferencia de los Andes de Puna, se caracterizarían por su mayor

---

<sup>22</sup> Testimonio de Hernán Catucuamba, La Chimba, 19 de octubre de 2008. Hernán Catucuamba es el tesorero del acopio de leche de La Chimba, además trabaja como conserje en la escuela de la comunidad en donde habita con su familia. Ha sido un chagra toda su vida ya que heredó el ganado de lidia de sus padres y es el encargado de su cuidado en las alturas, actividad a la que se dedica desde la edad de 5 años, ahora tiene 42 años.

humedad, al ser doblemente influidos por dos dominios lluviosos, del Pacífico y la Amazonía. Humedad salpicada de pequeñas islas de sequedad en las profundidades de algunos de sus encañonados valles, explicables más bien por la orientación topográfica de las cumbres y la circulación de los vientos (Ramón, 1990:29).

El páramo es rico en biodiversidad, es el espacio de vida de muchas plantas adaptadas a este medio hostil y tiene una gran diversidad de paisajes. Aquí podemos ubicar pajonales típicos, diferentes especies de pastos, árboles, arbustos, pantanos, bosques y bosquetas, que se encuentra comúnmente entre los bosques continuos y las nieves perpetuas (Mena y Hofstede, 2002). Las plantas y animales endémicos de esta ecología presentan adaptaciones especiales a la altura, aunque por los cambios climáticos, la inserción de otras especies y la erosión, han disminuido en algunas zonas, y en otras han desaparecido totalmente.

Aquí se alberga a muchas comunidades, las cuales lo utilizan como espacio de vida, para actividades productivas de tipo agropecuario, y como generador de agua de la cual dependen las poblaciones tanto para el consumo como para el riego. Cuando hablamos de páramo, éste se encuentra directamente asociado a la captación y las fuentes de agua, alrededor de las cuales se genera diferentes tipos de relaciones entre el hombre y la naturaleza (Lasso, 2008).

Los páramos en el Ecuador han sido clasificados de acuerdo a elementos biogeográficos, climáticos y de vegetación. La diversidad es amplia y muy discutida entre los expertos, sin embargo la propuesta de zonificación de Mena y Hofstede (2002), es la más generalizada y se expone a continuación.

- Páramos de frailejones dominados por *Espeletia pyonophyllia* en las provincias limítrofes con Colombia y en una población aberrante en el centro del país (Llanganates);
- Páramos húmedos con ciénegas, humedales, lagunas, pajonales y almohadillas y con una precipitación entre 2000 – 3000 mm;
- Páramos semi-húmedos con humedales y una precipitación entre 800 – 1000 mm;
- Páramos secos sobre arenales, o rocas donde la paja más común (*Calamagrostis intermedia*) es reemplazada en gran parte por *Stipa ichu*;
- Superpáramo en las montañas más altas, donde pocas especies vegetales pueden sobrevivir a las condiciones edáficas y climáticas sobre los 4200 msnm;
- Páramos de altura ubicados entre 3600 – 4000 msnm, con una precipitación promedio entre 600 – 1000 mm;
- Páramos secos de altura media ubicados entre 2800 – 3500 msnm con una precipitación promedio de 500 – 700 mm. (Ibíd., 93-94).

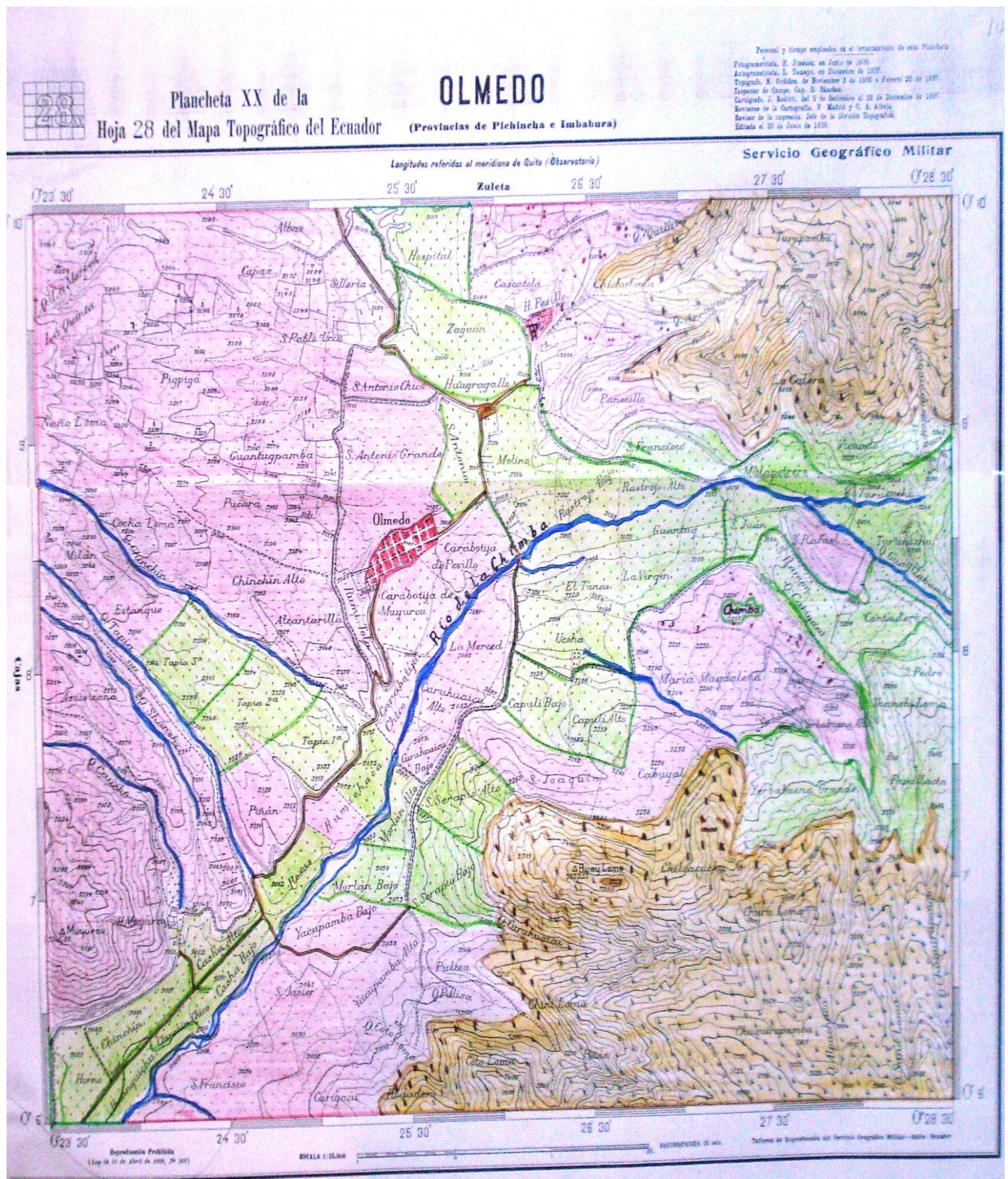
Al oriente del nevado Cayambe y superior a 3800 msnm, existen los arenales que son “páramos secos”, aunque bajando por una de las quebradas existe una mezcla de ecosistemas en la ceja de montaña oriental donde se observa una vegetación tropical enclavada en arena muy suave y húmeda; en la zona occidental encontramos una relación con los “páramos de altura” o “páramos de pajonal”, considerando que la precipitación de agua promedio sobrepasa los 800 mm. Esto tomando en cuenta dos de las clasificaciones que Mena y Hofstede han propuesto.

Los páramos de Cayambe, al igual que la mayoría de páramos en el Ecuador, han pasado en el transcurso de los años por diferentes procesos de relación y apropiación de los espacios por parte de sus habitantes, quienes a través de diferentes usos del suelo paramero, han modificado el paisaje desde tiempos remotos. Es así que para los habitantes de las alturas este espacio tiene una importancia social generadora de vida, ya que en ella se origina el líquido vital, además de ser el medio para actividades agrícolas y ganaderas de importancia en la economía local. A más de esto, las zonas de altura les proveen de leña, hierba y plantas medicinales; se encuentran conejos, venados, zorros, osos, tórtolas, cóndores, que configuran un espacio simbólico muy impórtate en el imaginario espacial de la gente que habita el páramo.

En el uso del páramo se pueden destacar diferentes etapas históricas, que según Renata Lasso se resumirían así:

Las concepciones y visiones de este espacio han evolucionado, si se considera que para algunas culturas pre-incaicas como en el caso de los Cañaris este fue un espacio de culto, rodeado de montañas y generador de agua. En cambio para los Incas, se consideraba como un espacio agrícola más, en el que se podía producir productos diferentes. Durante la Colonia, este espacio fue sobre-explotado, debido a la falta de conocimiento de la zona, a una visión cultural diferente del hábitat, y a la introducción de prácticas agrícolas nuevas y poco adaptadas (Lasso, 2008:19).

En el siguiente mapa de Olmedo, se distingue los diferentes usos que se daba a la tierra en 1937. Con café se aprecian las tierras de páramo, con verde los pastizales, y con rosado los cultivos de cereales. Hasta esa fecha, se ve poca ocupación humana en La Chimba. También se nota con celeste el río la Chimba y las diferentes quebradas. Posteriormente, este paisaje se fue transformando por el cambio en el uso y ocupación de la tierra.



Fuente: Ministerio de Relaciones Exteriores, Archivo 'Mapas de Parroquias de Pichincha', 1937.

El páramo se encuentra directamente relacionado con el problema del cuidado y acceso a las fuentes de agua, ya que por su vegetación y características físicas es capaz de mantener en su suelo la suficiente humedad que permita mantener los ríos y cuencas con un caudal considerable. Durante la investigación, y hasta la actualidad, la

comunidad La Chimba se encuentra en un conflicto por la toma de agua de la quebrada Chuquirahuache, desde donde nace el río la Chimba, con comunidades de tierras abajo, y principalmente con Tabacundo por el control de este importante recurso<sup>23</sup>. El agua para la gente dedicada a la labor agrícola, representa la vida de sus cultivos y la de sí mismos, y por esto se han realizado mingas para adecuar el canal de riego que abastece a la comunidad, siendo la principal problemática interna de esta comunidad.

Al hablar de la Ecología de Páramo necesariamente se encuentran involucrados temas de conservación, que en las últimas décadas han regido toda la discusión que involucra a comunidades de altura. El crecimiento en la frontera agrícola debido a factores históricos en relación a los usos y cambios en la tenencia de la tierra, por la inserción de cultivos no nativos como los árboles de pino, o costumbres dañinas como la quema del pajonal, han dejado como resultado tierras erosionadas, afectando principalmente a las fuentes de agua. La actividad ganadera en el páramo también ha sido cuestionada, por considerarse perjudicial para la vegetación endémica, la que opera a manera de colchón o esponja reteniendo el agua en humedales, y aumentando el caudal de las vertientes. Para la conservación se han implementado innumerables proyectos en la zona (Sánchez y Silva y Silva, 2008), que han generado mejoras considerables, aunque se encuentren en contra posición con costumbres agrícolas y ganaderas enraizadas en la cultura local.

Todas las características físicas del páramo se encuentran configuradas en la percepción que sus habitantes tienen del mismo, y lo conceptualizan de diversas formas, así lo expone Gabriel Churuchumbi:

Bueno primero que el páramo para mí, para las comunidades, o para los pueblos indígenas es un patrimonio natural y cultural. Natural bueno porque hay una serie de... de elementos de gran valor, ahí están las plantas medicinales, ahí están los animales o la fauna digamos, y desde el páramo genera lo más importante el recurso agua, el recurso hídrico<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> El problema del agua ha sido desde siempre uno de los conflictos más importantes de todas las comunidades de la zona. Aún se encuentran en esta lucha, y ahora con más auge por las nuevas leyes que sobre el recurso hídrico se están planteando. El conflicto a nivel nacional se centra en la poca protección que se da al recurso por parte del Estado, siendo muy permisivo para intereses de mineras, petroleras, florícolas, y otras industrias que eventualmente contaminan las cuencas y vertientes.

<sup>24</sup> Entrevista a Gabriel Churuchumbi, Cayambe, 13 de noviembre de 2008. Es el responsable del Área de Recursos Naturales de la COINOA (Corporación de Organizaciones Indígenas de Olmedo y Ayora). Desde este cargo, dirige un centro de gestión empresarial del gobierno municipal. Además en su Comunidad Cariaco dirige un grupo de jóvenes que trabajan en la conservación de los recursos naturales.

## 2.4. El manejo del páramo y el discurso de conservación:

En las comunidades de páramo el cuidado de las fuentes de agua es de vital importancia para sus habitantes, ya que en las alturas se originan las vertientes, siendo la frágil ecología que allí se forma la responsable del caudal acuífero tierras abajo. En la última década, siendo evidente la disminución del caudal para riego y consumo<sup>25</sup>, se ha puesto en discusión el tema del cuidado del área paramera y las vertientes de agua desde una perspectiva de conservación, impulsada principalmente por la intervención de las organizaciones comunitarias (OSGs<sup>26</sup>) como UNOPAC<sup>27</sup> y COINOA<sup>28</sup>, a las cuales se afilian las diferentes comunidades de Cayambe para gestionar los proyectos sociales que a través de estas instancias se viabilizan.

... a partir del 85' más o menos empezamos como que la nueva generación a tomar un poco rienda sobre el asunto. No recuerdo en que época era fuertemente el verano...el verano casi dos años sin llover, entonces ahí empezó a secarse las remanentes de agua que hay como fuentes para las comunidades, entonces no hubo agua. Entonces qué hacíamos? Ahí empezamos a reflexionar, a buscar ehh... bueno con el apoyo de la organización que se hizo un proyecto bueno, para capacitación a todas las comunidades sobre cómo cuidar, qué sembrar y qué no<sup>29</sup>.

Después de las reformas agrarias del 64' y el 72', y la respectiva distribución de tierras a los campesinos, se comenzó más intensamente a cultivar las zonas altas de Cayambe, produciéndose un decrecimiento significativo de la frontera agrícola. El área paramera se fue convirtiendo en tierra de cultivo, vivienda y pastoreo por la incursión permanente del hombre.

Entre otras comunidades de Cayambe, La Chimba durante el trabajo de campo se encontraba en un conflicto en lo referente a la construcción de un nuevo canal de agua de la vertiente que cruza por esta comunidad como primer punto habitado. Ellos estaban organizados en mingas para apoyar en la reconstrucción de este canal, para lo cual cada

---

<sup>25</sup> Asumiendo que esto se produjo por fenómenos como el cambio climático, además de la contaminación de las fuentes, por parte de las agroindustrias como las florícolas (Sánchez y Silva, 2008).

<sup>26</sup> Detrás de la OSGs existe la vinculación con ONGs nacionales e internacionales, que viabilizan los recursos para el desarrollo a través de las Organizaciones de segundo grado.

<sup>27</sup> La Unión de Organizaciones populares de Ayora es una organización de segundo grado creada en 1987, que trabaja en política social y abarca a 11 comunidades campesinas de Ayora, se dedican a la producción socio-organizativa y a la defensa de los recursos naturales, trabajan con financiamiento externo y buscan mejorar la producción, realizar obras públicas con ayuda de las mismas comunidades ya que el gobierno no les atiende. A esta organización están vinculadas comunidades de Olmedo también a través de la COINOA (Ernesto Andrango, Ayora, 17 de octubre de 2008).

<sup>28</sup> Corporación de Organizaciones Indígenas de Olmedo y Ayora

<sup>29</sup> Entrevista a Luis Achigña, Muyurco, 30 de octubre de 2008. Es el encargado del área de Recursos Naturales de UNOPAC (Unión de Organizaciones populares de Ayora). Vive en Santa Ana, que antiguamente fue parte de la Hacienda La Compañía.

comunero debía cumplir con trabajo no remunerado, junto con el contratista enviado por el Estado. Esto motivó a una serie de conflictos internos y entre las comunidades, ya que no todos los beneficiarios estaban involucrados en el proceso, lo que evidenció la diferencia que existe en vivir en tierras altas y tierras bajas, causado por la inequitativa distribución de tierras durante las reformas agrarias. En el caso del páramo de La Chimba, éste se comenzó a poblar por la toma de tierras a la fuerza después de que algunas familias no pudieran acceder a ellas en los procesos reformistas (Martínez, 2005). Esta premisa histórica de acceso a la tierra ha resultado actualmente en una forma de reivindicación, dando un giro positivo a la idea de que los más pobres y marginales habitan el páramo. Ahora el agua y la tierra significa reconocimiento y poder:

Es decir, la actual presión sobre los recursos naturales, especialmente el agua y la tierra, y con ellos los páramos y bosques, logra en segunda instancia, el reconocimiento en positivo y la afirmación política del lugar de explotación y marginación al que son sometidos los campesinos e indígenas: “ahora somos los que tenemos el agua”, “el recurso páramo también ha sido importante” (Herrera, 2007:74).

Esto originó que organismos de conservación se interesen en promover un manejo apropiado de este ecosistema, por la importancia al respecto de las formaciones acuíferas.

...lo bueno es que en el sector de Ayora desde antes, no sé desde que fecha será, más o menos yo no puedo decir, pero hay una delimitación de la frontera agrícola y el páramo, ya hay un límite, entonces a partir de ahí no hemos subido nadie a laborar en el páramo, de ahí para abajo es los terrenos cultivables... Entonces como decía nuestros papaces tenían como una alcancía [*refiriéndose a la manutención de animales en el páramo*] que tenían ahí un animalito, cuando necesitaban vendían y de ahí ya tenían dinero<sup>30</sup>.

Un ejemplo evidente del cambio de pensamiento en cuanto a las formas de explotación de la tierra se presenta en la incriminación de acciones como la quema de la paja de páramo, que hasta hace poco tiempo atrás se practicaba como una forma de mineralizar las tierras altas para que vuelva a crecer la paja para pastoreo, siendo una de las principales causas de deforestación. Actualmente, en la zona de Cayambe esta práctica es criminalizada y sancionada, siendo atribuida como una costumbre dañina impuesta por los terratenientes en el largo pasado de subyugación indígena. A través de las

---

<sup>30</sup> *Ibíd.*

organizaciones se capacita a las comunidades sobre el cuidado sustentable del páramo y las fuentes, como lo señala uno de los dirigentes de Pueblo Kayambi<sup>31</sup>:

Entonces eso es lo estamos procurando de que se haga ese plan de manejos, y también, gracias a las organizaciones, al menos de acá de Pueblo Kayambi estamos impulsando con los compañeros dirigentes en cada organización, más que todo en cada parroquia y cada comunidad que tiene sus páramos están concientizándose de alguna manera con nosotros tratando de razonar esos temas, y estamos también dando, compartiendo talleres de capacitación sobre ese tema, para que con el... razonen y tengan esa conciencia misma de lo que no se debe destruir, así mismo a lo que es el ingreso como personas, personas también a lo que es el páramo, no se puede hacer<sup>32</sup>.

Otro tema que entra en discusión con respecto al manejo del páramo es el pastoreo que se realiza en la zona, en el caso de las laderas del Cayambe, con ganado vacuno de lidia. La fauna introducida (vacunos, ovinos y caballar) desde épocas previas a la hacienda, ha sido otra de las causas para el deterioro del páramo, ya que sus cascos erosionan la tierra al no estar adaptados a este tipo de suelo. Pese a esto, en comunidades como La Chimba, Pesillo, Paquiestancia, etc., se sigue manteniendo ganado en los páramos, y la actividad chacarera, herencia directa de la hacienda, sigue reproduciéndose en clara contradicción con el discurso conservacionista que en la misma comunidad se difunde.

En la lógica de conservación que se ha adoptado en las comunidades indígenas, se apela a la aparente unión simbólico-mística que deben tener las personas que habitan el páramo ya que se encontrarían más ligados a los recursos naturales, por ser herederos de un pasado sagrado, sano, previo al neoliberalismo, e incluso previo a la colonización (siendo esta la etapa de explotación desmedida de la naturaleza). Los indígenas entonces serían los cuidadores, los llamados a proteger el medio, y por eso las leyes al respecto de las fuentes de agua deberían ser consultadas principalmente a ellos. En las reuniones municipales y partidistas<sup>33</sup> se planteó como tema principal el destinar un presupuesto para fomentar el cuidado del páramo, a través de comités que se encarguen de regular el pastoreo, el turismo y delimitar linderos entre las comunidades.

---

<sup>31</sup> El Pueblo Kayambi es una organización sin fines de lucro, que propone recuperar la cultura kayambi, reuniendo a todas las comunidades norte andinas que se adscriben étnicamente como kayambis. Es así que abarcan a 168 comunidades de Pichincha, Imbabura y Napo. Cfr. <http://www.kayambi.org/index.html>

<sup>32</sup> Entrevista a José Manuel Andrango, Cayambe, 06 de noviembre de 2008. Es presidente de Pueblo Kayambi que trabaja directamente con el municipio del cantón, además es vicepresidente de UNOPAC, aunque pertenece a la comunidad San Pablo de Imbabura.

<sup>33</sup> Asamblea general de Cayambe (29 de octubre de 2008), Congreso ECUARUNARI a propósito de la nueva ley de aguas (07 de noviembre de 2008).

Entre las diferentes versiones donde se aprecia la misión que las comunidades tienen con la naturaleza, como parte de este discurso reivindicativo y de conservación, existen los que se dedican a la chacarería y, quienes no lo hacen y no están de acuerdo con esta práctica. De cualquier manera, ellos se consideran protectores del páramo y de las fuentes, y su discurso responde a la lógica de conservación de los organismos ecologistas que han intervenido en la zona de Cayambe y han sido acogidos por las organizaciones comunitarias:

Sabiendo que al momento estamos en deterioro de los que son nuestros páramos, nuestra biodiversidad, debemos tener un control, no se como, pero sectorizar, no sé, hacer un control de manejo de lo que es el páramo, y dividir por etapas para yo que sé, manejar ese tipo de animales, tanto como lo que son los ganados, inclusive tienen ganados bravos, yo por ahí he visto que están con los chivos, con las vacas, en fin de cosas, siempre sectorizar<sup>34</sup>.

...el páramo es una de las naturalezas que no debe ser destruida, debe ser mejor protegida, debemos cuidarle, porque ahí está la vida, sea para la persona, sea los animales y las plantas, y ahí está el agua. Entendiéndole bien, científicamente el agua no sale de abajo, se escurre de los páramos y va formándose las cuencas, las subcuencas y así sucesivamente... de mi pensar digo que el páramo es la vida, en sí la naturaleza que está dando vida, y ahí está nuestro padre dios, la *pacha mama*, es lo que nos da vida<sup>35</sup>.

Así mismo, se presenta la versión de un antiguo chagra de la comunidad de Paquiestancia, sobre el cuidado del páramo:

Entonces la misión de nosotros es cuidar el páramo también, que no le quemem que no le destruyan los pastos del páramo, la paja, no hay pastizales ni nada, si no que es una paja, que con eso se mantiene los animales del páramo, y nosotros manejamos todo esos páramos. Y después de esto nosotros formamos un grupo, se le mantiene el ganado en el páramo, entonces eso es la misión de los chagras que tienen nombrado todo, porque mantenemos ese número de ganado y somos puramente asociados para ese trabajo<sup>36</sup>.

Se trata de retomar los “conocimientos milenarios” sobre el agua, la tierra, la montaña, siendo esta parte la que justifica el hecho de que ellos sean los llamados a proteger estos espacios y por su evidente cercanía a los mismos, tanto física como espiritualmente. El trasfondo de la lucha, si bien no es evidente en el discurso, tiene la esencia de la misma lucha social que se ha venido gestando desde el siglo pasado: la reivindicación étnica, que toma luchas comunes para los pueblos campesinos para poder resistir y reafirmarse socialmente frente a la sociedad mayor:

---

<sup>34</sup> Entrevista a José Manuel Andrango, Cayambe, 06 de noviembre de 2008.

<sup>35</sup> Entrevista a Luís Achigña, Santa Ana, 30 de octubre de 2008.

<sup>36</sup> Entrevista a Alfonso Catucuamba, Paquiestancia, 14 de noviembre de 2008. Es un chagra originario de Pesillo y tiene 78 años. Se ha dedicado a la cría y cuidado de ganado en el páramo desde su niñez en la Hacienda Pesillo y ahora lidera la Organización de Chagras de Paquiestancia, comunidad donde habita actualmente.

Todo eso es una fuente de que unos al momento tenga esa vitalidad, y tenga esa fuerza y esa energía, y es una forma linda de poder adquirir esos conocimientos y un poco también recuperar lo que nuestros padres fueron... porque el agua para los pueblos en sí como tal era un dios el agua, tanto como viento el agua, el sol la luna, la misma tierra, los ríos, en este caso las grandes cascadas eran un dios para los indígenas para los pueblos ancestrales<sup>37</sup>.

Simbología del tema del agua, bueno hasta donde yo se, el símbolo significado o concepto más bien, más que símbolo, podríamos decir es sangre de la naturaleza, es sangre de la pacha mama, es vida de las plantas, es la vida de los animales, es la vida de los seres humanos. Ahí estamos las comunidades más valientes, los comuneros más resistentes, luchando contra la adversidad del clima, contra el frío, contra el viento, el rayo del sol que pega drásticamente no, podríamos decirlo o sea de esta forma no, que estamos los valientes. Pero también para el mundo mestizo, para el mundo occidental en el páramo están los longos, los indios, los runas, los que no saben nada, los analfabetos, los que sirven para trabajar, o sea nos dicen así no<sup>38</sup>.

Justamente, durante la realización del trabajo de campo para esta investigación, se encontraba en efervescencia la discusión con respecto al control de las fuentes de agua y el conflicto que ha causado a nivel nacional las nuevas políticas sobre este recurso que se pensaban implementar. Dentro del movimiento indígena a nivel nacional, las voces de rechazo se hicieron presentes en reuniones y marchas sociales.

La lucha por el agua es actualmente uno de los temas más discutidos a nivel mundial, y los matices que se presentan en el Ecuador (en este caso tiene un trasfondo étnico y de clase) son claramente promovidos por el movimiento indígena. Este trasfondo se visibiliza en las diferentes entradas que se da al problema del agua:

En el 90' el Levantamiento Indígena era un problema que atentaba contra la estructura social del Ecuador, pudimos terminar con la seguridad alimentaria. No se ha perdido el pensamiento de los mayores, ahora eso ha servido para que los terratenientes ya no nos discriminen, ahora se necesita una propuesta bien pensada para la Ley de Aguas<sup>39</sup>.

Es aquí donde interviene el elemento principal de las luchas del movimiento, siendo éstas demandas visibilizadas a través de la disputa por los recursos naturales. La inequidad en el acceso a estos recursos responde a procesos históricos y lógicas neoliberales impuestas por los grupos de poder durante el siglo pasado, siendo las comunidades rurales, campesinas e indígenas las que se han encontrado afectadas por este tipo de políticas, ya que las mismas toman en cuenta las necesidades de los grupos de poder, y prima la comodidad de los usuarios de la ciudad:

---

<sup>37</sup> Entrevista a José Manuel Andrango, Cayambe, 06 de noviembre de 2008.

<sup>38</sup> Entrevista a Gabriel Churuchumbi, Cayambe, 13 de noviembre de 2008.

<sup>39</sup> Intervención de Silverio Cocha (Presidente de la Ecuarrunari), durante el Congreso por el agua, Otavalo, 07 de noviembre de 2008.

Las Comunidades dedican mucho tiempo a la crianza del páramo, agua, etc., y esto representa un aporte de 359 dólares por familia; la ciudad apenas porta 120 dólares. Lo que se busca es involucrar a la comunidad en las mingas pero sobre todo a la ciudad. Cómo hacerles participar en la crianza del páramo? Prohibir la contaminación de las aguas servidas, con métodos alternativos de purificación de aguas y procesos de eliminación de desechos. El agua sale del páramo por eso hay que hacer esta ley para que impulse la inclusión de la ciudad. Esto no se traspasa a lo económico, por qué se puede comenzar a vender el páramo? Es una responsabilidad económica y también de trabajo adicional. Si se comienza a cobrar, se desalojará a la gente de las comunidades y se les quitará la tierra. Se eliminará el concepto comunitario de la “propiedad de la tierra”. No a la venta de “servicios ambientales”. Se romperían los valores y principios de vida de los pueblos originarios. Son incompatibles con la economización de los servicios<sup>40</sup>.

La lucha social por el agua presenta diversas vías en el caso específico de la comunidad La Chimba, se distingue superficialmente dos de ellas (de las muchas que pueden existir): la primera es el discurso interno u oculto (Scott, 2000) con respecto al conflicto por las fuentes de agua, en donde se espera renovar el canal, proteger los espacios de la contaminación por el ganado y pretender delimitar las áreas de pastoreo, además de una escueta reforestación con flora endémica. Esto no contempla en ningún momento sacar el ganado de las alturas aunque sea casi imposible la delimitación de los espacios para pastar. La segunda etapa es la del discurso hacia fuera o público, que retoma las ideas conservacionistas – simbólicas – místicas (con trasfondo de reivindicaciones étnicas y políticas) para el reclamo, a través de las organizaciones, frente al Estado y a organismos internacionales quienes financian los proyectos de conservación, cayendo muchas veces en prácticas clientelares bien aprendidas en el pasado de intervención que ha tenido la zona de Cayambe.

La lógica del discurso que se manifiesta entre los testimonios recogidos presenta claramente contradicciones en su contenido. Al reconocer las fuerzas de poder que se aglutinan en torno los recursos naturales y su dominio, las comunidades campesinas e indígenas acogen y modifican los discursos aceptados socialmente de conservación para resistir como un “contra poder” (Foucault, 1993) frente al inminente despojo de estos recursos, siendo el páramo el que conjuga las tres luchas más importantes de la comunidad indígena: lucha por la tierra, lucha por el agua y lucha étnica.

---

<sup>40</sup> Intervención de Ivonne Ramos (socióloga invitada), quien argumenta la oposición que existe entre los conceptos del mercado y la comunidad: resistencia a que se intervenga de esta manera en el páramo. Señala que las Fundaciones Gertz y Antisana podrían tener un interés de dominio del páramo, para las ONGs este es el recurso más codiciado.

## CAPÍTULO 3: Contexto Histórico

El contexto histórico que enmarca la problemática investigada es relevante considerando a estos hechos como elementos de demarcación social en los que se cimienta la forma de pensamiento de los habitantes de las comunidades del nororiente de Cayambe cercanas al páramo. En este acápite se expone un resumen de la historia considerada oficial junto a testimonios de historia oral, para poder formar una clara idea de la zona donde se ha trabajado y los elementos importantes que conforman el imaginario de este grupo social.

### 3.1. Cayambe en la Colonia:

Los españoles llegaron a los andes norteños en 1534, justamente cuando la población local del actual Cantón Cayambe se encontraba en un proceso de asimilación al orden de la reciente conquista inca. El grupo étnico que habitaba estas tierras eran Kayambi-Caranqui. Sin embargo, la inserción incásica (1515)<sup>41</sup> habría traído a un número considerable de *mitmaes*<sup>42</sup> desde el Cuzco hasta esta zona, así como se habría movilizó un número igualmente grande de indígenas caranquis hacia los dominios del pueblo inca. Esto habría conformado una singular composición étnica, con la cual los conquistadores españoles se encontraron de cara a la imposición su poder colonial (cfr. Becker y Tutillo, 2009).

Es conocida la historia de Nasacota Puento, cacique indígena que habría dirigido la batalla en contra de los Incas (Pérez Tamayo, 1978), y que habría sido padre de Quimbia Puento, quien a la llegada de los españoles rápidamente se habría aliado con ellos para diezmar otros grupos indígenas como los Quixos (Ramón, 1987). La etapa inicial de adhesión a los colonizadores habría sido una forma de liberarse del yugo inca, a través de una estrategia de alianzas pacíficas, que se planteaban a nivel político con los caciques locales.

---

<sup>41</sup>La subyugación de los Kayambis-Caranquis se habría dado después de 17 años de constante lucha y resistencia hacia los Incas, que habría concluido con la Batalla de Yawar Cocha, y posteriormente con la alianza entre Huayna Cápac y una mujer caranqui llamada Quilago Túpac Palla, relación de la cual habría nacido Atahualpa Inca (cfr. Becker y Tutillo, 2009).

<sup>42</sup>Se designaba ‘mitmaes’ a las personas que se dedican al trabajo en la ‘mita’, institución incásica de trabajo para el Estado.

En 1576 se instaura la legislación española de las Reducciones, que consistían en una movilización masiva de población de diferentes lugares, con el fin de agrupar a la gente y formar pueblos con fines administrativos: “Los nuevos asentamientos fueron escogidos en función de las variables topográficas y ecológicas, en sitios que permitieran el desarrollo futuro de esas aglomeraciones; no hay que descartar un disimulado intento por propiciar un rotundo golpe a los centros rituales antiguos” (Ramón, 1987:131). La estrategia productiva de la corona era reunir las fuerzas de trabajo para las posteriores empresas de la mita y el obraje, produciendo una desunión de la población indígena con su tierra, en tanto espacio sagrado de reproducción social.

Fue hasta 1563 que Cayambe se incorporó al corregimiento del Otavalo, y se institucionalizaron las formas de trabajo obligatorio y de explotación de la mano de obra indígena. Se asignó a las personas a diferentes áreas de producción como fueron las minas o *mitas* (institución inca que fue acogida por la política española) o a los *obrajes* dedicados a la producción textil, trabajo con el cual se pagaría el tributo a la corona y los diezmos a la iglesia. Sin embargo, se mantuvo la producción agrícola, ya que era una actividad básica y ampliamente desarrollada en la cultura andina; aunque se introdujeron nuevos cultivos como el trigo y la cebada, también se mantuvo la siembra de maíz y papa nativos, como una forma de aprovechamiento funcional para la demografía andina, lo que Oberem llamó ‘microverticalidad’<sup>43</sup>, que sería posteriormente transformada, o en muchos casos anulada, ya que no respondía a las lógicas de extracción y usufructo de los colonizadores.

Esta etapa se caracteriza por la implantación de un sistema económico feudal, conocido como la ‘encomienda’, en la cual la corona designaba un encomendero<sup>44</sup> para que sea él quien cobrase el tributo de las diferentes empresas de la corona. Cada familia estaba obligada a retribuir a la corona con trabajo obligatorio en los obrajes o en la mita, y además debían pagar el tributo en especies ya sean éstas animales, textiles o productos agrícolas como se hacía en la previa época incásica:

---

<sup>43</sup> Este tipo de aprovechamiento de la tierra implica un control de recursos a distancias que se podrían alcanzar en un mismo día y que pertenecen a diferentes pisos ecológicos (cfr. Oberem, 1981).

<sup>44</sup> Los encomenderos eran principalmente, personas de origen español que habían participado en la colonización de América, a quienes se les retribuía su servicios a la corona, asignándoles una encomienda que reunía a algunos pueblos. Él, a su vez, se servía de los caciques o gobernadores de indios (en su mayoría pertenecían a la élite indígena) que vivían en los pueblos para que medien en la labor de cobranza.

La peculiaridad de las encomiendas del norte consistía en que estas no creaban un espacio productivo diferente de producción (como la creación del obraje en los Andes centrales). Por el contrario, la producción ya existente se reforzó de acuerdo a la demanda y al aparato interno reordenado (Ferraro, 2004:73).

En estos espacios reordenados, Galo Ramón sostiene que se fue reconstruyendo la identidad indígena, a través de las alianzas y el parentesco ritual<sup>45</sup>, ya que en los obrajes o en la mita del corregimiento de Otavalo se conjugaban actores sociales provenientes de lejanos lugares, abarcando la distancia entre Pasto y Riobamba, esto se pudo determinar por un estudio de los apellidos en dicha zona y su desplazamiento (Ramón, 1987).

El pueblo andino, a pesar de sus diferencias regionales, logró reconstruir su unidad étnica, al menos en los marcos de los predios hacendarios, apelando a dos recursos: la reconstrucción del parentesco y a la rearticulación de las formas organizativas, adaptándolas a la nueva realidad distinta al ayllu (Ibíd., 135).

Sin embargo, durante este período, pocos fueron los intentos de sublevación que hayan resultado en movilizaciones a gran escala, ya que el reclamo indígena no llegaba a los espacios públicos, tanto por las barreras sociales como lingüísticas que condicionaban al pueblo encomendado. Según la tipología de sublevaciones que realiza Segundo Moreno (1985), éstas se producirían primero como resistencia a la numeración o censo de indios, por los cambios en el orden acostumbrado de cobro del diezmo o el tributo, por las reformas en el sistema de impuestos y, por último, a causa de los maltratos sufridos (Ibíd., 75).

Ramón (1987) hace referencia al levantamiento de 1777, producido en el corregimiento de Otavalo, como una negativa al censo de tierras y población de la Cédula Real de 1776. El levantamiento se propagó a San Pablo y a Cayambe donde los rumores decían que las autoridades impondrían la numeración con el objeto de establecer la aduana, herrar a los indios, y construir en cada pueblo un obraje para el rey, donde todos trabajarían en turnos obligados. Para que se haya producido este proceso, dice Galo Ramón, que se debe haber formado una consolidación tal entre los pueblos indígenas (después del desmembramiento causado por las reducciones), que habría sido capaz de conformar una fuerza que puso a prueba la capacidad de cohesión en la región, produciéndose este levantamiento de gran relevancia. Participaron de forma activa para

---

<sup>45</sup> Sobre el parentesco ritual y compadrazgo, sobre la reciprocidad andina ver: Mintz y Wolf, “Análisis del parentesco ritual (compadrazgo)” en: “Cosmos, Hombre y Sacralidad”, PUCE - Abya Yala, Quito, 1997; Ferraro, Emilia. “Reciprocidad, Don y Deuda”, Abya-yala, Quito, 2004.

la destrucción de obrajes y casas los indígenas de las inmediaciones, agrupándose en secciones anan y urin<sup>46</sup> según su ubicación geográfica (Ibíd., 146).

Es importante señalar cómo desde la apropiación de los espacios, se va conformando una conciencia social que posteriormente daría lugar a más sublevaciones, acogándose a la relación que los indígenas tienen con la tierra en tanto espacio productivo y simbólico. En estos momentos, el poder político indígena es todavía insipiente, sin embargo se inicia una conciencia étnica y de clase subyugada, aunque es rápidamente reprimida por el poder colonial:

La represión efectuada por el grupo de poder, aunque disolvió los núcleos y liquidó los movimientos concretos, no destruyó, sin embargo, la espera de un nuevo desquite. La frustración resultante no se convirtió en la base de una conciencia política, pero sí en el reconocimiento colectivo de su potencial, de intranquilidad y lucha. De este modo, los “alzamientos” se convirtieron para los indígenas en la forma más importante de protesta (Moreno, 2006:80).

Estos hechos se reproducen cada vez en el imaginario de los pesillanos que hacen referencia a las iniciales formas de resistencia hacia los españoles, para reivindicar su fuerza e iniciativa para posteriores levantamientos, aduciendo que provienen de una tradición de *Jarrillas*<sup>47</sup> (Miño, 2006).

El desmembramiento producido por las movilizaciones humanas, pese a que desarticuló de alguna manera la forma de vida de los indígenas, y cambió el imaginario que tenían de su entorno, acerca de los cerros, ríos y fauna local, también fue parte de la formación de nuevas adhesiones, nuevas historias, nuevas leyendas y nuevos mitos.

### 3.2. La Hacienda:

La época hacendataria en la historia agraria ecuatoriana conforma para los habitantes de los Andes, una sucesión de hechos representados por los diferentes patrones y administradores que pasaron por la hacienda hasta la época contemporánea. Esta institución de producción económica tiene su origen en la colonia, pero no fue sino hasta mediados del siglo XVII cuando realmente se llegó a expropiar ‘legalmente’ las tierras indígenas y se convirtió en un sistema regido por un dueño o institución particular, propietarios del suelo y de todo lo que existía sobre él. Rodas señala que:

---

<sup>46</sup> Se hace referencia a esta división espacial proveniente de la dualidad andina, que no precisamente se convierte en opuesta antagónica, ya que en esta alianza para la sublevación son fuerzas complementarias.

<sup>47</sup> Palabra kichwa que significa ‘valientes’

Los archivos históricos pertenecientes a la época colonial dan cuenta de los cambios sucesivos que se producen en el uso y propiedad del suelo. Gracias a esos documentos sabemos que hasta el siglo XVII caciques y cacicas aún podían disponer de sus campos, de los productos que cultivaban y que todavía mantenían el rango de señores y señoras de esas tierras (*Aunque debían aportar con el tributo a la corona*).

...Al producirse la expropiación territorial, simultáneamente, la administración colonial agredió los patrones culturales, desequilibró los esquemas vitales de las comunidades indígenas; rompió la relación ancestral de los pueblos andinos unidos con la madre tierra por vínculos de respeto y de protección mutua (Rodas, 2005:17-18).

La hacienda, mas allá de ser un espacio físico, se convierte en una institución superior que rigió la vida del pueblo y de la insipiente república de 1810. Los hacendados, ya sean instituciones religiosas o terratenientes particulares comienzan a ejercer presión sobre el páramo para incluir a estas tierras como un espacio fértil para el cultivo o para pastoreo intensivo. Para el control de la mano de obra se crean nuevas instancias como el huasipungo (después de la abolición de las encomiendas) con el fin de mantener la producción a costa del trabajo obligado de los huasipungueros. La hacienda controlaba todos y cada uno los recursos necesarios para la vida, como son el agua, la leña y la tierra, y de esta forma se estableció una relación de dependencia que controló a generaciones enteras de familias indígenas (Sánchez y Silva, 2007:21).

En el nororiente de Cayambe se estableció la antigua hacienda Pesillo, en la que se reconocen las siguientes etapas históricas marcadas por los diferentes propietarios o formas administrativas: primero la época de los Mercedarios, segundo la época de la Asistencia Pública, y por último, la época de la Reforma Agraria.

### *3.2.1. La época de los Mercedarios:*

La orden religiosa de la Merced llegó con los colonizadores a tierras andinas, como instrumento de la corona, pretendiendo cristianizar a los “nativos salvajes” de estas lejanas tierras, a través del sacramento bautismal. Los pueblos indígenas, después de ser reordenados de acuerdo a las divisiones territoriales y administrativas españolas, en corregimientos y encomiendas, son cedidos por parte de las autoridades a los frailes Mercedarios de la Redención de los Cautivos en 1560 (Crespi en Becker y Tuttilo, 1968). Institucionalizan su poder a través de la iglesia y el cobro de los diezmos, y aunque no son todavía dueños de la tierra, dice Ferraro (2005) que la van adquiriendo por regalos particulares de gente de “buena voluntad”, y también por compras hechas por la misma orden, las que incluyen a los nativos como fuerza de trabajo inserta en la

venta. A la llegada de los curas, se produce una asimilación especial de las normas impuestas por la religión:

Cuentan los lugareños que llegaron los padres mercedarios a los campos indios, bendijeron tierras y personas, y al jefe Andón Guatemala bautizaron y le entregaron el crucifijo cristiano. Inmediatamente se hicieron sus amigos, jugaron con él a la pelota... Los padres que llegaron a Pesillo fueron ecuatorianos, algunos, y otros españoles. Hicieron una choza del mismo estilo que la viviendas ancestrales y se instalaron en ella, pero su labor evangélica debía pagarse y así se lo advirtieron al prójimo: “Bueno, paguen terreno, y así... primero misa, después bendición y otra vez misa, y como pago la tierra del natural”... (Miño, 2006:42).

Los Mercedarios, aunque aún no administraban la hacienda, cumplen un papel muy importante al interior de la misma, ya que a través de la religión justifican las reglas impuestas por los colonizadores, y se les implanta el sentido de la culpa y el pecado, para obligarlos a trabajar y cumplir con los pagos económicos a la corona y a la orden religiosa, tomándose además las celebraciones rituales prehispánicas y trasponiéndolas a las fiestas hispanas, para ejercer un mayor control desde un nivel ideológico<sup>48</sup>.

Posteriormente, a mediados del siglo XVII, se llega a consolidar de forma definitiva la propiedad hacendataria en manos de los mercedarios, ya que pudieron adquirir suficiente cantidad de territorio, y así se modificó el sistema económico consistente en los tributos a la corona. Con el advenimiento de la ilustración europea se comienza a cuestionar el poder real, además de las reformas borbónicas y la expulsión de los jesuitas de tierras hispanas<sup>49</sup>, se forma un espacio de conflicto en la creación del nuevo Estado independiente de España, que de una forma se constituyó en algo favorable para la orden de la Merced (Ferraro, 2000).

Mas tarde a mediados del siglo XVII la producción agrícola sufre una crisis, por lo que la tierra fue vendida a instituciones religiosas. La alianza entre terratenientes facilitó la independencia de la corona española, pero en cambio, los terratenientes adquirieron poder frente a los siervos y campesinos (Puga, 1993:133).

---

<sup>48</sup> Sobre la religiosidad popular de las fiestas andinas ver: Rueda, Marco Vinicio. “La fiesta religiosa campesina”, ed. PUCE, 1982; Ferraro, Emilia “Reciprocidad... op. Cit

<sup>49</sup> Estas reformas de la dinastía borbónica estaban inspiradas en la Ilustración y, sobre todo, se enmarcan dentro del nuevo poder de las elites locales y aumentar el control directo de la burocracia imperial sobre la vida económica. Las reformas intentaron redefinir la relación entre España y sus colonias en beneficio de la península. Aunque la tributación aumentó, el éxito de las reformas fue limitado; es más, el descontento generado entre las elites criollas locales aceleró el proceso de emancipación por el que España perdió la mayor parte de sus posesiones americanas en las primeras décadas del siglo XIX (cfr. Borchart de Moreno, 2006). Se expulsa a los jesuitas de territorio español, porque en estas nuevas leyes pierden poder en las colonias.

Aunque a nivel nacional ocurrieron levantamientos en las haciendas frente a las nuevas imposiciones estatales, nuevos censos y la ley de las aduanas (Ramón, 1987:148), estas no impidieron que se establezcan nuevas formas de tenencia de la tierra y de aprovechamiento de la mano de obra por parte de los terratenientes.

Después de la independencia en 1830, poco o nada cambió la situación de los campesinos en el espacio de las haciendas, se dio más bien una especie de autonomía legal dentro de ellas para controlar todo lo que allí ocurría, muy al margen del poder estatal. Becker y Tuttilo (2009:31) señalan que en las grandes haciendas, como Pesillo o Guachalá, se conformó una estructura administrativa para la extracción forzosa de trabajo e impuestos, imponiendo esta ideología en la vida económica, civil y religiosa de los campesinos.

En 1864, los Mercedarios contaban a su haber con ocho haciendas: Pesillo<sup>50</sup>, San Pablourco, Pucará, Santa Ana, El Molino, Los Potreros, Pisulí y Chanchalito. Rodas señala que: "...la hacienda más grande que poseían era la de Pesillo, conocida entre los indígenas como la *mama hacienda*, además era el centro administrativo, financiero y el centro ceremonial, y se ponía en evidencia la relación asimétrica entre los monjes, dueños de la tierra, y los indígenas" (Rodas, 2005:20).

En la época republicana se crean nuevas formas de autoridad civil como son los alcaldes y los tenientes políticos; lo que antes fue un corregimiento colonial que reunía tributarios<sup>51</sup>, ahora se subdividió en parroquias y municipios en relación a un nuevo orden territorial al que se debía pagar los impuestos (éstos se mantuvieron con la misma lógica del tributo colonial). Las nuevas autoridades se encargaban de organizar mingas y trabajos comunitarios obligatorios, para abrir caminos y construir canales de riego para las haciendas (Becker y Tuttilo, 2009:32-33). Es así que se conforma un triángulo de opresión al campesino indígena integrado por la iglesia, los terratenientes y el

---

<sup>50</sup> La gran Hacienda Pesillo posteriormente fue subdividida en cinco territorios más pequeños: Pesillo, La Chimba, San Pablo Urco, Chaupi y Muyurco. Esto ocurrió después de la expropiación de tierras en la Revolución Liberal en 1895 (Ferraro, 2004:73)

<sup>51</sup> La obligación de aportar con tributos fue abolida por las leyes de la nueva república, pero los diezmos a la iglesia y las obligaciones laborales para la misma se mantuvieron por una manipulación religiosa en donde se compraba 'el pan del cielo', en contra del castigo por no hacerlo conocido como 'el palo del infierno' (cfr. Becker y Tuttilo, 2009:34)

gobierno, eliminándose totalmente las autoridades étnicas que se mantuvieron como mediadoras en la colonia<sup>52</sup>.

Al no ser más los indígenas propietarios de sus tierras, entran en un supuesto acuerdo de trabajo con los curas mercedarios, sistema de mano de obra conocido como Concertaje. Este sistema se basaba en un *peonaje* por deuda en que se agrupaban diferentes tipos de deberes con la hacienda, a cambio los mitayos o peones (que ahora son reconocidos como *conciertos*) recibían un lote de terrero sobre el cual tenían el derecho de uso, pero nunca de propiedad.

El concierto, que era el hombre jefe de familia, pagaba este préstamo de terreno con su mano de obra en las tierras de la hacienda, labor que era contabilizada en el cuaderno de las 'rayas', cada raya representaba un día de trabajo y el horario era de seis de la mañana a seis de la tarde, impidiéndole que trabaje las tierras de su propio huasipungo. Además, en el mismo sistema de producción operaban otros mecanismos que incrementaban las deudas de las familias: el primero era el *suplido*, que se otorgaba como adelanto económico al campesino indígena para que se integre a la hacienda; el segundo mecanismo eran los *socorros* que funcionaban como préstamos en bienes como productos agrícolas, animales o ropa. La deuda en la que incurrían las familias podía llegar a ser de tal magnitud que no se podía pagar durante toda la vida de un concierto, por lo que se estableció como un compromiso económico que sea heredada de padres a hijos (cfr. Ferraro, 2004; Guerrero, 1991).

Los mercedarios mantuvieron esta forma de producción y de aprovechamiento de mano de obra hasta la llegada de la Revolución Liberal, sin embargo los recuerdos sobre la época de los curas se mantienen en la memoria de los actuales habitantes hasta el día de hoy por relatos contados de sus padres y abuelos: "...ellos eran los más terribles esos curitas... todos los domingos tenían que ir a misa a Pesillo. Los curas tomaban lista y si no contestaban les ponían puntos, los corregidores les cuereaban, si tenían los puntos por no asistir"<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> Sobre las nuevas autoridades de la época republicana escribe ampliamente Andrés Guerrero en el libro: cfr. "Curagas y Tenientes Políticos: la ley de la costumbre y la ley del Estado", El Conejo, Quito, 1990.

<sup>53</sup> Testimonio de Luís Albacura, Pesillo, 14 de noviembre del 2008. Perteneciente a Pesillo, es dueño de unos de los buses que hace el recorrido a la comunidad desde Cayambe.

Los curas tenían la labor de proteger a los indígenas y encargarse de su educación religiosa, pero esta consigna se cumplía siempre y cuando representase un beneficio para su labor administrativa en las labores productivas de la hacienda. Es así que el asistir a la misa se convirtió en una obligación dentro de la hacienda, y todos los domingos los campesinos debían acudir a la iglesia en el centro de Pesillo; los curas tomaban lista y la inasistencia era sancionada con puntos que aumentarían las tareas en el trabajo o con castigo físico<sup>54</sup>. Al encontrarse las haciendas incomunicadas de las ciudades más cercanas, toda la reproducción social giraba en el interior de la misma y así era más fácil que se mantenga un control hacia los indígenas, que no podían comerciar sus propios productos fuera de este espacio. Además, desde la época en que inició el trabajo en el huasipungo se marca una distribución de las tierras que delimitará hasta hoy la apropiación espacial de las comunidades indígenas, produciéndose formas de adaptación a contextos ecológicos como el páramo. Al respecto Becker y Tuttillo señalan que:

...la hacienda fue la fuerza primaria que marco las relaciones sociales y económicas en buena parte del país: la hacienda poseyó las mejores tierras agrícolas en los valles, desplazando a los poblados indígenas a las tierras altas, las escarpadas laderas de las colinas y los suelos empobrecidos (Becker y Tuttillo, 2009:47).

Estas divisiones espaciales configuraron la forma de vida de los campesinos indígenas, y la hacienda se convirtió en la piedra angular sobre la cual se van formando maneras diferentes de relacionarse con la tierra, en base a la explotación de recursos y la producción. Además se va formando un pensamiento que se plasmaría posteriormente en la memoria colectiva, basado en la inconformidad, en los abusos y en la explotación, imprimiendo una forma particular de percibir a los agentes del poder, causando desconfianza a lo externo, a la iglesia y al gobierno, aspectos que los caracterizan hasta hoy.

En la época de los mercedarios se logra institucionalizar las reglas y formas de convivencia en el interior de la hacienda, las que posteriormente seguirían funcionando en las siguientes administraciones. Además, los espacios de las diferentes actividades productivas quedan delimitados para el funcionamiento de esta institución, los lugares donde se reunía el ganado para ser contado y marcado, también los corrales y potreros

---

<sup>54</sup> Desde una apreciación colonizadora y etnocéntrica, la cultura de los indígenas tenía un desarrollo intelectual comparable a la de un niño y la forma de castigarlos era la acostumbrada para un menor, los golpes que debían escarmentarlo: “Nos cuereaban con el axial... una inasistencia era 10 correazos” (Luis Catucuamba, Santa Ana, 31 octubre 2010).

para pastar, o el terreno para la siembra va de alguna forma territorializando la ubicación de los campesinos indígenas en las actuales comunidades de altura, lo que configura un paisaje de ocupación particular en los andes ecuatoriales.

### *3.2.2. La época de la Asistencia Pública:*

En 1895 llegó al poder del Estado el Partido Liberal precedido por Eloy Alfaro. Esta época es de gran importancia para la historia de la hacienda en el Ecuador ya que se producen una serie de reformas en cuanto a la tenencia de la tierra, aunque las condiciones de vida en el campo no se modificaron en mayor medida.

El gobierno se declaró laico y se originó una lucha para abolir o expropiar las extensas propiedades de las órdenes religiosas, impulsando la conformación de un proletariado rural que pudiera ser asimilado dentro de la cultura nacional mestiza a través del trabajo asalariado. Se intentó regular el sistema de concertaje para convertirlos en contratos de trabajo entre los campesinos y la hacienda, con un salario mínimo individual. Los terratenientes, por el usufructo de los huasipungos, a más del trabajo del jefe de familia, exigían el trabajo de la esposa e hijos en diferentes actividades, sin remuneración alguna; esto también quedó abolido en la nueva legislación. Sin embargo, la situación de explotación instituida en los años previos a la revolución liberal se mantuvo igual por mucho más tiempo (Ibíd., 69).

En 1908, a través de la llamada ‘ley de manos muertas’, se declaró que todas las propiedades de las comunidades religiosas ahora pertenecían al Estado. Se esperaba poder emplear la producción de las haciendas en beneficio del sector público como en hospitales, orfanatos y asilos; es por esto que se creó un organismo administrativo, las llamadas Juntas de Beneficencia. Pero ante la inoperancia de su administración, los réditos económicos no alcanzaron a solventar las obras sociales que impulsaban, por lo que se dio en arriendo las tierras a miembros de la élite nacional, criollos con el suficiente poder y conocimiento para controlar el sistema de la hacienda.

Los arrendatarios por lo general fueron los propietarios de haciendas vecinas y continuaron con el mismo tipo de sistema de trabajo que manejaban los curas, aunque la novedad fue la instauración del Huasipungo<sup>55</sup>, se impuso la obligación de remunerar el

---

<sup>55</sup> ‘Huasipungo’ es una palabra kichwa que significa literalmente ‘puerta de casa’, pero en la historia de la hacienda representa un sistema de tenencia compartida de la tierra que consistía en que el indígena

trabajo en las haciendas para los campesinos, pero la modalidad de peonaje por deuda anulaba el derecho a remuneración, ya que el campesino se endeudaba con el patrón sin poder pagar con su reducido salario, esta deuda se heredaba de padres a hijos. Así se aseguraba la mano de obra para las hacienda, por cumplir estas obligaciones económicas, continuando la posición marginal de los campesinos, indígenas y huasipungueros. De la misma forma, se mantuvo la pirámide de poder, en donde la base estaba conformado por los campesinos indígenas o mestizos, sobre ellos se ubicaban los mayores o mayordomos (podían ser indígenas o mestizos) quienes supervisaban las faenas agrícolas con la colaboración de ayudantes; también estaba el escribiente quien era el responsable de llevar la contabilidad, las compras, ventas y pagos de los empleados registrados en los ‘libros de hacienda’. La punta de la pirámide la ocupaban los administradores responsables del funcionamiento y de poner en práctica las decisiones del terrateniente arrendatario, quienes por lo general no habitaban en la hacienda<sup>56</sup>.

Existían también otros sistemas de trabajo que como huasipunguero, entre otras labores, se debía cumplir de forma no remunerada para las familias campesinas. Estos son la *huasicamía*, que consistía en servicios personales prestados en la casa de hacienda o en la casa del terrateniente en la ciudad, donde se trasladaba un miembro femenino de la familia por un período de tiempo para servir a los amos en labores domésticas. También existían los *chagracamas* quienes eran responsables de cuidar la cosecha de los pájaros y otros depredadores de la *chacra*<sup>57</sup>, y por último existía el *cuentayo o huagracama*, Luís Catucuamba describe este trabajo de la siguiente manera:

Por los años 1920 por ahí... entonces trabajaban cuentayos también, entre boyadas, repelo, rejo... entonces cuando no hay hierba en los potreros, montaban los ganados allá, al pie del Cayambe, a los breñales del Cayambe, por ahí iban a cuidar los pobres un mes, dos meses y no bajaban ahí tenían que seguir cuidando... el cuentayo tiene que completar dos meses, terminado los dos meses nombran otro cuentayo, y así era alternadamente, el ganado que había ahí eran entre bravos y mansos por ahí por el oriente por el pajonal...<sup>58</sup>

---

campesino accedía al usufructo de la tierra, inmerso en una relación laboral de peonaje por deuda. Este término es exclusivo para la zona norte de los Andes (Ferraro, 2004).

<sup>56</sup> Testimonio de Luís Achigña, Muyurco, 30 de octubre de 2008.

<sup>57</sup> Palabra en kichwa que se utiliza para referirse a la parcela o área de terreno utilizada para la siembra.

<sup>58</sup> Testimonio de Luís Catucuamba Cacuango, Santa Ana, 09 de noviembre de 2008. Con 84 años de edad, y siendo hijo de una de las más importantes lideresas indígenas Dolores Cacuango, ha sido un representante importante en el movimiento indígena de Cayambe, además de haber promovido la educación intercultural bilingüe desde sus inicios, como maestro y líder.

Existía un *cuentayok* principal que se encargaba de cuidar la casa de hacienda y todo lo que se encontraba al interior de la misma, incluidas las bodegas de cereales y los escondites del dinero y objetos de valor. El padre de Luis Achigña cumplía esta labor y así lo describe:

Si, indígena [*refiriéndose a que el cargo era llevado por un indígena*] en ese caso era mi papá, entonces pero le tenían a él sí, ni que se separe a otros lados, y si es que estaba en la hacienda que tenía que estar juntos con el patrón, porque si se separa o que él entre... que mi papá entre solito a la hacienda no le permitían porque tenían miedo de que... ya dudaban de que puede robarse la plata lo que tienen ahí dentro... El *cuentayok* mi papacito, cuidaba todo lo que es el jardín de la hacienda, mi mamá era la que barría toditos los cuartos, trapeaba los pisos, todo todo, tremenda esa hacienda. Entonces ahí empezaba y decía, o sea y eso si me parece que es la plata a veces demonio también, entonces empezaba a ser ruidoso ese cuarto ahí dentro; no era posible de poder estar...eso cuidaba no más, otro era el que llevaba el registro. O sea el mayordomo, el sirviente, ellos eran parte del ganado, pero todo eso estaba guardado en... el que cuidaba era mi papá<sup>59</sup>.

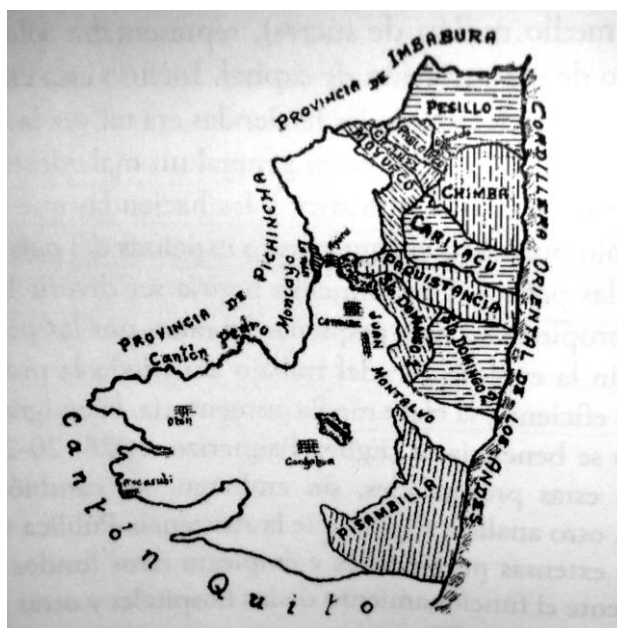
El sistema que se maneja en las haciendas producía una dependencia de los trabajadores con respecto a sus amos, ya que no existían los medios para que los peones tengan contacto con el mundo exterior, y mucho menos podían ser beneficiarios de las nuevas leyes liberales. Los arrendatarios accedían a las tierras por ocho años, tiempo en el cual trataban de sacar el máximo beneficio económico, sin importar la inversión, sino simplemente la explotación desmedida del terreno, lo que produjo el desgaste y la erosión de las tierras por el cultivo extensivo que se practicaba, sin la menor mejora o tecnificación de las condiciones productivas (Becker y Tuttilo, 2009:55).

En la época de la hacienda cada huasipungo tenía que enviar a una persona de su núcleo familiar por turnos al páramo a cuidar los animales, rebaños de borregos de más de 400 ejemplares, ellos subían a Purunta, Punguchuta, Anguchaguta. Cada mes se dividían las tareas de cuidado y tenían que ir a vivir en las alturas por una semana. “La hacienda de Pesillo daba la vuelta, desde Zuleta, desde el Imbabura hasta llegar a La Chimba”<sup>60</sup>. Debido a su gran extensión Pesillo fue subdividida en cinco partes más pequeñas que son La Chimba, San Pablo Urco, Chaupi-Pucará, Muyurco y Pesillo para facilitar el arriendo de extensiones inferiores y por ende más asequibles. En el siguiente gráfico se aprecia esta división del hacienda:

---

<sup>59</sup> Testimonio de Luis Achigña, Muyurco 30 de octubre de 2008.

<sup>60</sup> Esta forma de trabajo, si no se cumplía, se acumulaba a manera de deuda con la hacienda. Testimonio de Virgilio Alba, Pesillo, 12 de septiembre de 2008.



Fuente: Becker y Tutillo. *Historia Agraria y Social de Cayambe*, Abya-Yala, Quito, 2009, 74.

Es así que José Rafael Delgado fue arrendatario de tres haciendas desde 1914 hasta 1937 (Pesillo, Pucará y la Chimba en diferentes períodos) (Becker y Tutillo, 2009:78), y todavía se lo recuerda por la actuales generaciones que habitan estas zonas, ya que sus maltratos y dureza hacia los indígenas motivaron la formación de los sindicatos y la movilización indígena posterior, de esta forma surgieron las primeras organizaciones campesinas en el mandato de Delgado:

En 1919 se dio una de las primeras sublevaciones, contra uno de los arrendatarios de las haciendas, que era muy violento contra los campesinos. Las represalias por parte de los militares contra los indígenas fueron tan fuertes que mucha gente murió y salió herida (Rodas, 2005:62).

El programa de Asistencia Pública fracasó ya que el sistema de arrendatarios no incentivaba a la inversión y mejoramiento de la hacienda, lo que impulsaba era un proceso extractivo más que productivo, que causó el agotamiento de la tierra, la producción era totalmente decadente e incluso el ganado vacuno no generaba la cantidad de leche que se esperaba (Basile y Paredes, 1953:15-29). Adicionalmente, los campesinos se encontraban extenuados y poco dispuestos al trabajo por toda la explotación y abuso de la que fueron víctimas. Los arrendatarios no emplearon formas de producción sustentable con el medio y la tecnificación del agro tampoco se llegó a concretar. Las prácticas que se hacían, como la quema del pajonal para mineralizar la tierra, se han mantenido hasta el día de hoy entre los actuales propietarios y

comunidades de la zona, adjudicando la culpa de la erosión a esta costumbre introducida por los arrendatarios en la época hacendaria.

A partir de 1940 se elimina la figura del arrendatario para las haciendas y la Asistencia Pública comienza una administración directa de sus tierras, nombrando administradores que se encargarían de traer la tecnología a las haciendas. Becker y Tutillo señalan las condiciones en la que encontraron la hacienda La Chimba:

La destrucción era total...las haciendas del Estado entonces solo tenían edificios ruinosos, bosques talados, chatarra como herramientas, ganado extenuado, tierras erosionadas y pastizales devastados. Después de arrendar La Chimba durante años, Delgado dejó la hacienda en muy mal estado, con pastos que se hallaban transformados en sitios estériles, sin hierba y con plantas espinosas (2009:85).

A partir de estas condiciones comienzan a sonar rumores de la necesidad de una Reforma Agraria, como se había dado en otros países de América, mientras que los campesinos indígenas siguen conformando una fuerza subversiva a través de los sindicatos (teniendo su fuerte aliado en los partidos de izquierda del Ecuador) que posteriormente impulsarán el movimiento político indígena más importante del país, el que se originó en la zona de Olmedo. Esta época se caracteriza por una toma de conciencia política por parte de los indígenas, resultado de una continua explotación de clase.

### 3.2.3. *La Reforma Agraria:*

A inicios de la década de 1960, los grandes latifundios en la sierra ecuatoriana todavía se mantenían, además los huasipungos<sup>61</sup> o pequeñas extensiones de terreno sobre las cuales se tenía derecho de usufructo por parte de los indígenas campesinos, se constituyeron como el motivo de lucha por la tierra, por su espacio. Se produjeron movilizaciones que reclamaban el derecho a la propiedad y la eliminación de las formas precarias de tenencia de la tierra (Barsky, 1980:137).

Esta tremenda contradicción en la distribución de la tierra en Ecuador, fue esa época de las más desiguales en América Latina, que no solo se constituyó en injusticia y desigualdad entre la gente, sino que este monopolio fue la base del control ideológico y de la represión. Además es la que causa la desigualdad en los ingresos, la educación, alimentación, vivienda, posición social, etc. (Puga, 1993:142).

---

<sup>61</sup> Esta modalidad de tenencia de la tierra legalmente fue abolido años antes, aunque en la práctica persistieron hasta 1964, con la primera ley de reforma agraria.

La inconformidad de la clase campesina y adicionalmente la escasa modernización del agro, comenzó a poner sobre el escenario la necesidad de una Reforma Agraria<sup>62</sup>, además de la intervención internacional que presionaba por una modernización para la incursión capitalista, a través de la Alianza para el Progreso (Velasco, 1979:85). En 1964, y después de largos debates políticos, se aprobó la legislación para dicho propósito y se creó un ente para ponerla en práctica: el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC). De esta forma se repartió las tierras entre los indígenas vinculados a la hacienda como huasipungueros; se les adjudicaron extensiones de tierra para cada núcleo familiar: "...de ahí lo que quedaron es los huasipungueros, nuestros mayores, en este caso a mis abuelitos, 5 hectáreas les habían dado, 5 h. de terreno, pero ahorita esas 5 h. ya no alcanzan ni a 400, a 300 m<sup>2</sup>. Entonces ya estamos cuatro generaciones creo estamos de ahí hablando, desde que mi abuelito ha cogido, y así ha ido cambiando, y el terreno ya solo parcela, cuadras ha quedado"<sup>63</sup>.

Las haciendas de Cayambe constituían un 10% de todas las haciendas de propiedad estatal, y la intervención de organismos externos que estudiaron la tenencia de la tierra, como las Naciones Unidas (FAO), concluyeron que el sistema en el cual se las manejaba no era útil "...para mejorar los aspectos técnicos del cultivo, conservar los recursos naturales o mejorar la condición social de los trabajadores" (FAO en Becker y Tuttillo, 2009:88).

A través de la intervención de la Alianza para el Progreso y la Organización de Estados Americanos se impulsó la industrialización del agro, etapa conocida como la revolución verde, pero esto solamente llegó a los grandes y medianos propietarios, que tenían el capital necesario para poner en práctica esta tecnificación, mientras que las comunidades conformadas por pequeños propietarios, no pudieron participar en este

---

<sup>62</sup> Previamente, algunos terratenientes comenzaron a ceder las tierras de los huasipungos de forma legal porque querían entrar en un proceso de modernización y en un mercado capitalista. Dieron en escritura las tierras que más les convenía a los indígenas, las menos productivas y las de mayor altura. "Así la familia Bonifaz inició hacia 1959 el proceso de entregas de huasipungos en sus haciendas (ex hacienda Guachalá). Quizás lo hicieron antes que los más modernos (los Plaza recién lo hicieron hacia 1962), porque el número más reducido de los precaristas existentes en sus tierras, les permitía realizarlo con mecanismos más simples, sin que ello pusiera en peligro la supervivencia de las explotaciones" (Barkey, 1980:140).

Al respecto Luis Achigña (Muyurco, 30 de octubre de 2008) señala: "La reforma agraria favoreció al principio más a los hacendados. A los indígenas les daban las peores tierras, las de arriba, y seguían trabajando para la hacienda; no había tiempo para trabajar las propias. Desplazan al indio al páramo".

<sup>63</sup> Entrevista a Luis Achigña, Muyurco, 30 de octubre de 2008.

proceso a falta de recursos para invertir, además de que no era rentable ni competitivo si se considera que no poseían grandes extensiones de terreno (Ibíd.).

A partir de la reforma agraria se formaron las cooperativas campesinas, que a través de financiamiento del Banco Nacional de Fomento, pudieron comprar las tierras restantes de las haciendas. Los afiliados eran los campesinos desvinculados de la hacienda o antiguos yanaperos<sup>64</sup>, que querían adquirir tierras bajo las modalidades de cooperados.

A los indígenas a los trabajadores, entonces nosotros indígenas hicimos ya formamos lo de cooperativa. En cooperativa ya estuvimos trabajando hecho cooperativa, después ya nos siguieron dividiendo la hacienda, ya cogimos lotecitos, lotecitos, lotecitos. Eso ahorita estamos ya 16 años ya dividido, estamos ahora cada cual<sup>65</sup>.

En los años ochenta, las cooperativas terminaron de pagar la deuda que mantenían con el Banco Nacional de Fomento (BNF), y comenzaron a privatizar la propiedad cooperativa, dividiéndola entre los miembros a través de escrituras públicas (Ferraro, 2004:56), es así que los únicos terrenos que se mantienen actualmente como propiedades comunitarias son los Páramos. Hernán Catucuamba dice que él únicamente recuerda cuando ya se había repartido la hacienda de La Chimba a los comuneros, había los sectores de Contadero, Hierba Buena, Pulisa, Chilcajucho y Centro Cívico. El páramo pertenecía a la comunidad, y él con su familia, desde ese tiempo han tenido ganado allá, desde el tiempo de su padre, quien les dejó como herencia los animales<sup>66</sup>.

Después de ser eliminada la hacienda tradicional, la dinámica interna en las tierras comunitarias se modificó radicalmente, surgiendo nuevos actores de poder vinculados a la nueva organización comunitaria. Siendo el páramo uno de los pocos espacios comunitarios, este se ha convertido en el lugar donde se reproducen tradiciones y prácticas asociadas a la hacienda precapitalista, que siguen presentes como una forma de reproducción social para el colectivo indígena.

- 1972: Segunda ley de Reforma Agraria

Por otra parte, después de la segunda ley de reforma agraria, que fue en 1972 durante el gobierno militar de Rodríguez Lara, se impulsa la legalización de tierras ya ocupadas

---

<sup>64</sup> Los *yanaperos* eran campesinos indígenas o mestizos libres que “vivían en calidad de apegados en terrenos marginales de la hacienda en una superficie que solo les permitía construir una casa. A cambio debían trabajar 2 o 3 días en forma gratuita para la hacienda, en las épocas de gran demanda de trabajo” (Prieto, 1980:106).

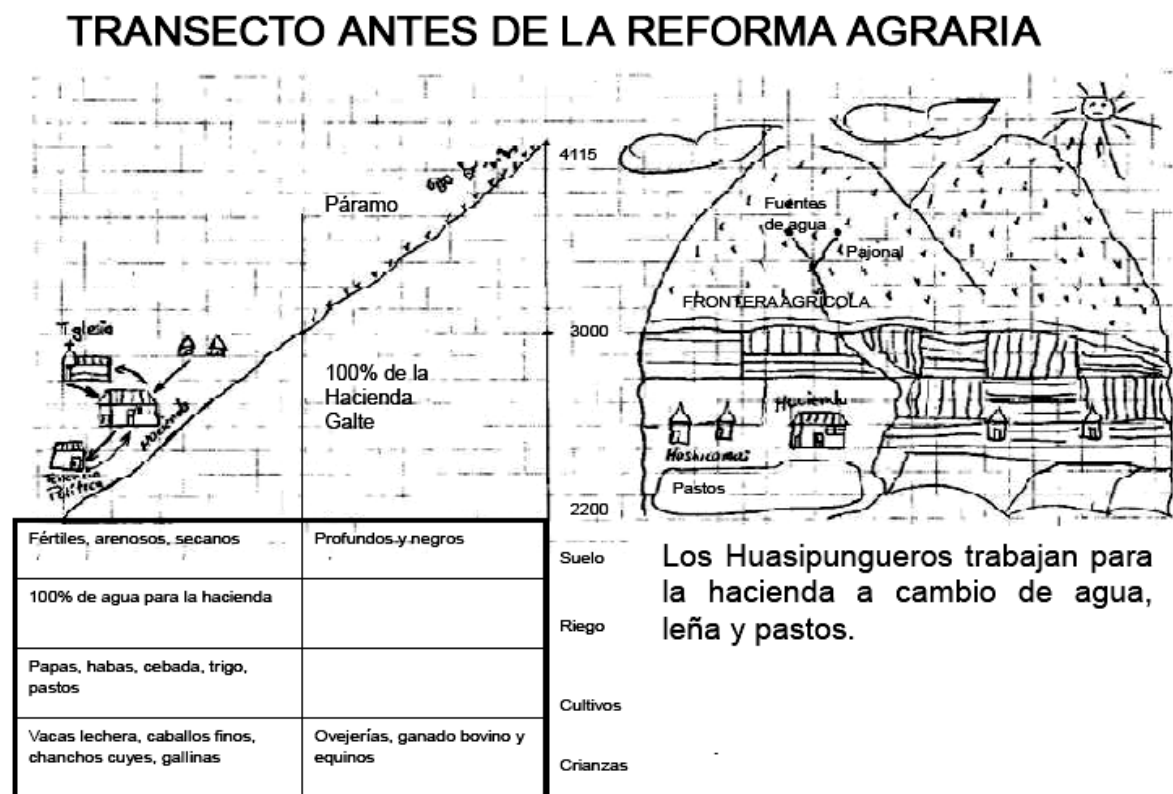
<sup>65</sup> Entrevista a Ventura Nepas, La Chimba, 26 de septiembre de 2008.

<sup>66</sup> Testimonio a Hernán Catucuamba, La Chimba, 19 de octubre de 2008.

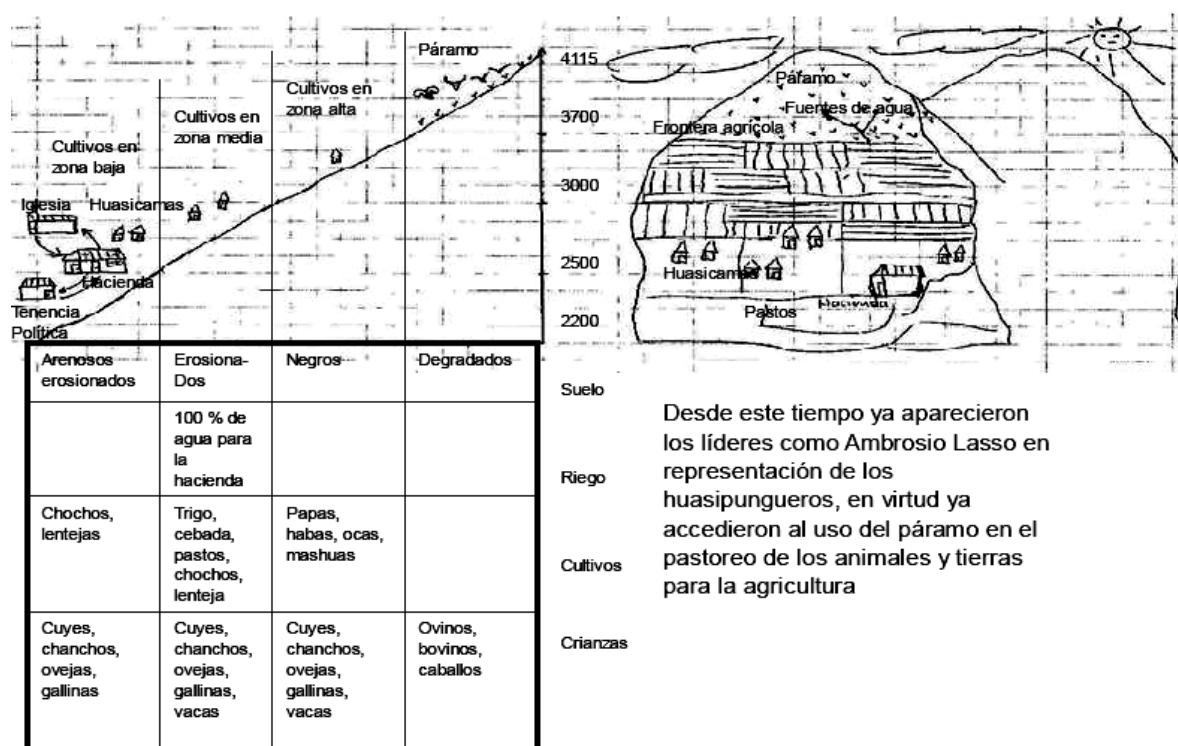
por las familias que no accedieron a la tierra después de la ley de 1964, se asignan 196000 ha a más de 30 000 familias en todo el país (Lasso, 2008). En este contexto, se plantean una serie de mediadas neoliberales con claras políticas desarrollistas para el agro, que planteaban la tecnificación de la producción agropecuaria, sin tomar en cuenta la imposibilidad de aplicar esas medidas en el contexto andino:

El modelo desarrollista de los setenta y ochenta, preso en sus propias contradicciones, puso de manifiesto sus límites al subsidiar el desarrollo industrial y al no atender las necesidades de las parcelas agrícolas destinadas a la producción de bienes de subsistencia para el mercado interno (Ortiz, 2009:66).

Además la hiper-parcelización por herencia de la tierra a las nuevas generaciones por los beneficiarios de la reformas, no permitía que la producción sea destinada al mercado ya que eran cultivos muy pequeños, y mucho menos permitía una industrialización con miras a la exportación. Los exportadores eran los grandes y medianos productores y no los pequeños propietarios de las tierras altas. Paulatinamente se produce una subida considerable de la frontera agrícola, lo que traería como consecuencia la erosión de las tierras y el desgaste de las fuentes de agua. En el siguiente gráfico se aprecia las formas de ocupación de la tierra antes y después de la reforma agraria:



## TRANSECTO DESPUÉS DE LA REFORMA AGRARIA



Fuente: Lasso, Renata. *Zonas de altura y páramos: espacios de vida y desarrollo*, AVSF-ECOCIENCIA-GEF-PENUMA-COSUDE, Quito, 2008, 26.

En 1982, se produce una profunda crisis a nivel nacional por la caída del precio del petróleo, principal recurso de exportación del Ecuador, con el que se subsidiaba el modelo de desarrollo impuesto en el agro. Es aquí donde la agroindustria de productos no tradicionales encuentra la base para incursionar en el mercado internacional. En la zona de Cayambe, las grandes y medianas propiedades de tierra se destinan a la producción de flores: “A mediados de los años 80’s, incursiona por primera vez la agroindustria florícola, orientada 100% a la exportación, modificando profundamente los modos y los estilos de vida de sus pobladores” (Sánchez y Silva, 2008:156). Esto se produce por una apertura total a la inversión y por las facilidades que se mantuvieron para la importación de insumos agrícolas a gran escala, inalcanzables para el pequeño propietario (Ortiz, 2009).

La economía campesina, en este proceso, tenía como única salida el tratar de adaptarse a las dinámicas impuestas por el gran capital agroexportador, por lo que los campesinos de las comunidades aledañas a las empresas florícolas se comienzan a vincular a las mismas como mano de obra asalariada, abandonando los pequeños cultivos familiares y cambiando las dinámicas de producción dentro de las comunidades. La zona de

Cayambe se posiciona como un centro económico de la exportación siendo hasta hoy el principal ingreso del cantón.

En este contexto, también ingresan organismos de apoyo al desarrollo agrario a través de las organizaciones comunitarias, que mientras impulsan programas de producción de leche, cebolla, entre otros productos a nivel comunitario, también imparten un discurso de conservación de la naturaleza, de protección de las fuentes de agua y del páramo, siendo atentadas por la contaminación de los ríos que producen las florícolas. Además, a nivel político, la lucha se ha plasmado desde la explotación laboral que existe en las empresas de flores hacia el empleado, la escasa seguridad médica que se brinda y las largas horas de trabajo que se realizan (Sánchez y Silva, 2008). En comunidades indígenas como La Chimba, donde existe una cooperativa para la producción de leche, muy pocas personas trabajan en los invernaderos de flores, y la lucha desde las OSGs indígenas son una resistencia al poder de los grandes propietarios, que trasponen la imagen del terrateniente-hacendado-explotador de indígenas.

Siendo así la reforma agraria representó un proceso más complejo que aún tiene su incidencia en las discusiones actuales sobre el uso de la tierra<sup>67</sup>, y en el caso de los páramos fue la causa que empujó su poblamiento y disminución en su frontera, lo que ha puesto en riesgo las fuentes de agua, pero que por otro lado ha creado dinámicas activas de producción agrícola y ganadera en sus inmediaciones.

### 3.3. Memoria sobre el despertar indígena:

Por estas razones, el movimiento indígena ha dicho basta. Hemos levantado nuestra voz desde los campos, los páramos, las comunas, para reclamar nuestros derechos y denunciar al mundo nuestra real situación de injusticia, miseria, hambre, discriminación racial, utilización folklórica y ante todo pregonar que hemos iniciado una nueva etapa, con el ejemplo de nuestros rebeldes padres que prefirieron la lucha y la muerte antes que ser sometidos. Estas son las justificaciones de la presencia de nuestro movimiento provincial, nacional y regional (Ulcuango, 1993:3-4).

Con estas palabras Neptalí Ulcuango da inicio a su texto *Historia de la Organización Indígena en Pichincha*, publicado en 1993. Este hombre que ahora tiene alrededor de 80 años, fue uno de los actores principales en las movilizaciones indígenas del siglo pasado en el Ecuador; acompañó a líderes indígenas durante las largas luchas y manifestaciones campesinas.

---

<sup>67</sup> Como anexo se encuentra el mapa actual de la Parroquia Olmedo, donde se aprecia el tipo de ocupación y el incremento demográfico en el sector (INEC, 2011).

La importancia de un esbozo histórico sobre el Movimiento Indígena en el Ecuador parte de la premisa de entender el pensamiento político del grupo social con el que se trabajó. Para este efecto, la zona de Cayambe tiene especial relevancia, ya que de aquí nacieron los primeros indicios formales de resistencia con la organización de los sindicatos indígenas en los años 30'. Fue además en esta zona donde nacieron algunos de los más importantes líderes indígenas como son Jesús Gualavisí, Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña, Neptalí Ulcuango, entre otros.

Sobre el movimiento indígena en el Ecuador se ha escrito extensamente, pero el punto de partida que movilizó a las comunidades indígenas a vincularse políticamente a nivel nacional parte de la toma de conciencia étnica y de clase, representada en una demanda política por la tierra. Inicialmente fue impulsada por la incursión de los movimientos de izquierda que en los años treinta se establecieron en el Ecuador. Fue después de la revolución Juliana, en mayo de 1920 cuando se fundó el Partido Socialista ecuatoriano, que comienzan a movilizarse en las comunidades de Cayambe. Es memorable la presencia de un indígena en las filas, Jesús Gualavisí, siendo el primer líder de Cayambe en vincularse directamente a un partido político. Marc Becker señala al respecto de esta alianza entre campesinos indígenas e intelectuales de izquierda que:

Profundas divisiones culturales e históricas separaron a ambos grupos e hicieron difícil que se organizaran conjuntamente en contra de sus enemigos comunes. Sin embargo, las interacciones en la fundación del primer partido marxista representan una relación entre iguales, donde marxistas e indígenas cooperaban para alcanzar metas comunes (Becker y Tutillo, 2009:93).

En primera instancia se conforman los sindicatos agrarios como una inicial forma de organización entre los campesinos de Cayambe. Mercedes Prieto indica que los sindicatos iniciales se fundaron en la zona de Olmedo:

El primer sindicato se organiza en Pesillo y se denomina “El Inca”. Luego, se forman “Tierra Libre” de Muyurco y en la Chimba, “Pan y Tierra”. Están compuestos por huasipungueros, sus arrimados y los pocos yanaperos indios que allí existen. Los yanaperos “blancos” no participan. Se reúnen circunstancialmente para la obtención de tierras para fundar el pueblo de Olmedo, sin destacarse actividades comunes al grupo indígena (Prieto, 1980:113-114).

Es importante señalar que los sindicatos se distinguen especialmente por reunir a “naturales” indígenas, evidenciándose el contenido étnico de su lucha, aunque al comienzo el móvil de las demandas no topen directamente este tema, y se centren más bien en la importancia de “defender las tierras de los campesinos, elevar los salarios,

reducir el número de tareas y horas de trabajo, terminar con el trabajo obligatorio no asalariado, exigir un mejor tratamiento y poner fin al abuso de los hacendados y sus capataces” (Becker y Tutillo, 2009:96).

Los sindicatos dentro de las haciendas operaban de forma clandestina ya que la opresión y poca libertad, no permitía este tipo de reuniones. Así lo señala Neptalí Ulcuango, durante una entrevista:

Mi papacito, Neptalí Ulcuango, era uno de los que hacia los llamados para la resistencia. Un día por ahí por la piedra de la plaza<sup>68</sup> le cogió uno de esos gamonales y le golpearon a palos, le botaron al suelo y le rompieron la cabeza; hecho harapos le dejaron a mi papacito... ahí le llevaron a Quito para hacerle curar, y se quejo también con el Doctor Paredes<sup>69</sup>, él indignado le llevó a que denunciara porque ya no era posible que continúe esa situación de abuso y maltrato. Mi papacito organizó desde entonces una reunión, y yo de chiquito de 5 años que vi lo que casi matan a mi papá...a mí me mando a avisar: me dijo hijito coge a tu perrito y anda avisando que hoy a las diez de la noche habrá una reunión de los indígenas en la pampa de atrás...Así hice, cogí a mi perrito y con un palito fui avisando de casa en casa. De esa forma fue que nos pudimos reunir y después formar los sindicatos. Con ayuda del Doctor Paredes así nos organizamos en sindicato. Todos comenzamos la lucha, yo era como hijo para la Transito, ‘mijito’ me decía y la espalda me andaba a cargar<sup>70</sup>.

De esta forma se van conformando los sindicatos, y las luchas se comienzan a presentar dentro de las diferentes haciendas de la zona de Cayambe, lo que también ocasionó represalias por parte de los hacendados en contra de los dirigentes indígenas y sus familias. Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña, con sus respectivas familias fueron expulsadas de la gran hacienda Pesillo, por impulsar las caminatas hacia Quito, para hacer peticiones al gobierno. Al momento de la realización del trabajo de campo, este fue el testimonio de Tránsito Amaguaña, que con alrededor de cien años, en su pequeña habitación donde pasó sus últimos días, justamente en el sector Hierba Buena de La Chimba, recordada como tuvo que dejar su hogar:

Sacaron pues a mi mamita para abajo a Cayambe de la casa grande, a 46 personas sacaron del huasipungo, nos botaron, bueno pegaban todo los mayordomos, patrones, pegaban a la gente. Yo iba hallando mi juicio, yo casándome, marido tan fue botando, yo solita con otras gentes, entre mujeres y hombres andaban andando, no había en ese tiempo ni carro ni camino, a pie a pie, en que carro, no avanzábamos a recorrer a Pesillo. Maltrato tenía pegando, acialando, garroteando. Por eso yo ya haciendo juicio

---

<sup>68</sup> Piedra de Moler que aún se encuentra en medio de la plaza de Pesillo como símbolo de opresión y maltrato de los hacendados.

<sup>69</sup> Integrante y fundador del Partido Socialista y, posteriormente, Partido Comunista.

<sup>70</sup> Testimonio de Neptalí Ulcuango, Pesillo, 23 de noviembre de 2008. Líder indígena de Pesillo quien fue testigo de las luchas reivindicativas previas a la reforma agraria, y figura sobresaliente en el Levantamiento indígena de 1990. Junto a Luis Catucumbamba fue además profesor de las escuelas bilingües Dolores Cacuango.

20 años, ya 25 años, así quitamos a los patrones. De ahí hicieron dueños la gente. Ahí sabía estar andando yo en Quito con los doctores, con las compañeras, ellos no más limpia han repartido la tierra, la hacienda, ya no hubo arrendadores, hicieron dueño a la gente. Yo ca no tengo nada... habíamos olvidado dijo pues, no a mi no me dio<sup>71</sup>.

Así mismo, Luis Catucuamba, hijo de la líder Dolores Cacuango quien fue la fundadora del primer sindicato en 1926 y precursora de las primeras escuelas indígenas en las haciendas, señala al respecto de la vida de su madre en la época de la hacienda, que las mujeres indígenas eran enviadas de ‘servicias’ (empleadas) a la casa grande, pero para evitar eso, su abuela la envió a Quito, a trabajar en una casa. Aquí aprendió español con un comandante de la ciudad, lo que le permitió conocer otra realidad y por ende tomar conciencia de la injusta vida en las haciendas, así comenzó a vincularse con personalidades de izquierda y empezaron a conformarse los sindicatos:

...entonces como había muchos maltratos, no pagaban, mi mamá puso a organizar en sindicato a las gentes había un sindicato en Muyurco, otro sindicato en San Pablo Urco, otro sindicato en Pesillo y otro sindicato en la Chimba, eso... el sindicato se formó en 1926, desde ahí comenzó la lucha unidos los trabajadores, reclamando a los señores que paguen, que no maltraten todo; pero ellos no hacían caso, como digo les pegaba, les rompía la cabeza ahí, a mi finado suegro que era le había roto la cabeza, había ido a demandar en la tenencia política del Olmedo, con el teniente político consultando, entonces había presentado al patrón, al arrendatario, y no hacía caso ni al teniente político. El teniente político flojo, porque los señores además más fuertes y más bravos Entonces no había hecho ni justicia, había dicho “*Mijitos vayan no más a trabajar, el patrón es guaguito, no a de pasar nada*”, así les había dado la respuesta a los pobres. Si a él, que después era mi suegro<sup>72</sup>.

Relata también el día en que fueron expulsados de la gran hacienda por verlos como incitadores de las revueltas:

Como digo de 1926 siguió las organizaciones, lucha, lucha, lucha... así reservadamente, escondidos no más, la noche reunían la pobre gente reservadamente. Entonces se organizaban ya formaban esfuerzos, tenían coraje para defenderse reclamando, así pasaba del año 26’ al 31’. Los patrones no querían que reclame nadie, no les gustaba que algún trabajador este protestando, entonces hacía tener miedo. Había pedido al gobierno militares para que vengan a destruir las casas de los indígenas, para que desbaraten los sindicatos, a fin de que no existan sindicatos, ese era la finalidad de los señores, destruyeron las casitas, algunas casas; entonces tuvieron que no permitir que siga más en la hacienda, tenía que salir fuera de la hacienda a vivir en otras partes, de eso pasó en la casa de mi mamá también. Una mañana sería las 10 por ahí, yo pequeñito, pero si me acuerdo vinieron un pelotón de soldados, rápido subieron a las casitas con machete, le desbarató todo, no demoró en hacer tumbar las casitas, ahí

---

<sup>71</sup> Testimonio de Tránsito Amaguaña, La Chimba, 26 de septiembre de 2008. Lideraza indígena de Pesillo, quien fue un ícono de resistencia del movimiento indígena. Con alrededor de 100 años, impulso gran parte de las movilizaciones reivindicativas del siglo pasado.

<sup>72</sup> Testimonio de Luís Catucuamba, Santa Ana, 31 de octubre de 2008.

mezclado con herramientas, mezclado con la ropa, mezclado con los productos, mezclado con los trajes todo, un desorden deo; como chiquitito si me acuerdo todo”<sup>73</sup>.

Cuando Dolores Cacuango y su familia fueron expulsados de la hacienda por ‘revoltosos’, pudieron conseguir una parcela para la escuela indígena. En el año 46’ consiguieron hacer el camino para dicha escuela únicamente con trabajo en *mingas*, señala que en cinco días estuvo listo. El arrendatario hasta entonces era el único que podía pasar por los caminos con sus caballos. Indica que en ese tiempo, como todos estaban en una situación de maltrato, estaban también más unidos. Se reunían en las noches en las chacras escondidos de los patrones, para poder formar el sindicato con lo que su madre y el doctor Paredes les enseñaban. L. Catucumbamba luchó junto a su madre, les expulsaron de la hacienda de Pesillo por ser revolucionarios y comunistas “... ellos no querían que los indios se eduquen, nos dieron las tierras pero el poder total de la hacienda mantuvo la misma gente”<sup>74</sup>.

Dentro del testimonio del hijo de Dolores Cacuango, se puede denotar la manera de organización que se había consolidado hasta ese entonces, y cómo la comunidad comenzaba a trabajar en minga, ya no únicamente para el patrón y la producción de la hacienda, sino para ellos, para los campesinos indígenas.

La memoria que se guarda en relación a la lucha por la educación está también presente en los testimonios de los actuales dirigentes, en este caso Luis Achigña, quien es hijo de uno de los *cuentayocs* de la hacienda de La Compañía indica que antes de la conformación de las escuelas indígenas, impulsadas por Dolores Cacuango, Nela Martínez y Luisa Gómez, existía el mandato de enseñar a leer y escribir a los indígenas dentro de las haciendas, y de esta manera se lo hacía:

...ahí tenía pagado una persona que más o menos sabía leer y escribir que les vaya enseñando hacer contar con piedritas, para que aprendan a contar, ni siquiera para decir que escriban, no les importaba no era el interés de ellos que aprendan a despertarse los indígenas, a conocer las letras, a leer, para entender, sino que ellos mejor eran de otra táctica, de que las colores simplemente cogían de toda yerbita diferenciando las colores les decían esté así es la color.

Para contar, amontonando los granitos de maíz o piedras dizque que les hacían contar, eso así aprender a contar pero sin escribir el número o la letra; entonces era bien grave, y una de esas por ahí empieza a crearse una escuela indígena por acá atrás, y todos ¡¡¡que tienen que haber escuelas!!! Y ahí empiezan los hacendados a bajarse eso, mejor

---

<sup>73</sup> *Ibíd.*

<sup>74</sup> *Ibíd.*

a entregar las tierras a los herederos, y ellos también como que si hicieron más mayores y ya murieron y las comunidades empezaron a reclamar<sup>75</sup>.

Luis Catucuamba, ya en los años 40', con 20 años aproximadamente, se convirtió en secretario de su madre, e iba recolectando las quejas de los campesinos en demandas escritas. Con la fundación de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), en el año 1944, después de la llamada "Revolución Gloriosa", que finalizó con el derrocamiento del presidente Arroyo del Río, en donde fuerzas indígenas participaron activamente, se formaliza un órgano de difusión del contenido de las demandas, la revista "Nucanchik Allpa", que previamente había ya circulado en las comunidades, pero ahora se convirtió en un agente activo de la FEI. En este punto el movimiento indígena ya se estaba consolidando como una fuerza revolucionaria de notable envergadura. Así lo señala Becker y Tutillo:

De estos acontecimientos se desprende varias características que tipifican el movimiento indígena en el Ecuador. En primer lugar, el deseo de entablar alianzas interétnicas para conseguir los objetivos del movimiento. En segundo lugar, los militantes indígenas se implicaron en cuestiones que trascendían los problemas inmediatos locales de la comunidad. En tercer lugar, los indígenas acogieron cuestiones de clase sin renunciar a su identidad étnica, y de hecho emplearon esa identidad como medio para impulsar un programa económico y político más amplio. Lo que había faltado hasta el momento, sin embargo era una organización de ámbito nacional que se ocupara de cuestiones indígenas de forma específica (Becker y Tutillo, 2009:132).

"Nucanchik Allpa" (Nuestra Tierra) tenía artículos en español y algunos en kichwa, y era una herramienta importante en la lucha indígena, con clara influencia comunista. Becker señala que en las líneas de este periódico, la mayoría de reclamos se centraban en la zona rural de Cayambe, siendo además su principal centro de difusión (Becker, 2006:135). En el ejemplar del 17 de marzo de 1936, en la sección "Latifundios y comunidades", se incluye un texto dirigido a Ricardo Paredes, pidiéndole ayuda ya que han sido robadas sus tierras, existencia de maltrato, y explotación laboral: "...Se trabaja en la máquina empezando desde las 4 de la mañana, casi en la noche mismo y dura todo el día el trabajo, hasta las 7 de la noche y más. Hace tres meses que no se nos paga nuestros salarios. Hemos empezado la lucha, pero para continuarla hace falta el apoyo de todos, en Quito y en todas partes" (Nucanchik Allpa en Becker, 2006:136). L. Catucuamba relata cómo funcionaba en su momento este medio de difusión:

...en estos sindicatos se formó el periódico, entonces yo escribía en castellano y en kichwa así los reclamos y publicaban en la capital, ahí aún no casábamos, no

---

<sup>75</sup> Testimonio de Luis Achigña, Muyorco, 30 de octubre de 2008.

pensábamos nada. Entonces así era el periódico también era una ayuda en la lucha, en los reclamos justos, no nada de mentiras, porque las haciendas no les pagan, las haciendas les maltratan, las haciendas hacen trabajar demasadamente, todo esos reclamos se ha presentado para que el periódico publique. Entonces también era un arma de ayuda el periódico<sup>76</sup>.

Con la conformación de la FEI, Dolores Cacuangó como su presidenta en 1945, pudo habilitar de mejor manera las escuelas indígenas de la zona norte de Cayambe. Su hijo, quien también fue profesor en ellas relata las vicisitudes en la conformación de las mismas, además del apoyo con el que contaron en este proceso:

Entonces en 1945 logró crear 4 escuelitas mi finada mamá, una era ahí abajo, antes era Yanawayco, después cambio de nombre a Santa Ana, otra era en San Pablo Urco, otra escuela era en Pesillo y otra escuela era en al Chimba. Eran 4 compañeros indígenas que no éramos colegiales, solo un compañero José Amaguaña, él asistió al Colegio Normal de Uyumbicho, él era graduado de profesor, pero los demás nada pero teníamos, mi mamá tenía conocida a las compañeras Luisa Gómez de la Torre y Nela Martínez que ellas nos guiaron, nos dieron las instrucciones de cómo debemos manejar a los niños que recién hemos formado.

Todo el idioma en castellano, de acuerdo a los libros hemos enseñado a hablar, leer, escribir, eso hemos dedicado porque estas personas de la capital nos dieron las instrucciones, entonces seguíamos esos ejemplos, ya nos congeniábamos con los pequeños, al principio era un poco duro con los niños pequeños hasta enseñarse tanto como uno, tanto como los niños tenían que enseñar primero y acostumbrarse. Entonces como en esos tiempos había así casitas de paja no como estas, casitas de paja en corredor nos acomodábamos<sup>77</sup>.

Toda la lucha, plasmada en los testimonios de los ahora líderes del sector, se centraba en dos ejes principales: por un lado está la educación que se demandaba para los campesinos e indígenas, y por otro está las continuas quejas por maltrato y vejación por parte de los terratenientes. Es así que en la zona de Cayambe, la imagen de los líderes indígenas es de gran valor simbólico ya que se centran en estos dos puntos importantes para el desenvolvimiento de las comunidades. Con los líderes del pasado ahora se identifican muchos de los actuales dirigentes, además de personas que alimentan sus demandas con esta idea de tener una tradición de revolucionarios. La importancia de Dolores Cacuangó y Tránsito Amaguaña en el imaginario del sector impulsa las nuevas luchas, por educación, por recursos, por reconocimiento, y también por la igualdad de género.

Las escuelas indígenas donde personas como Neptalí Ulcuango y Luís Catucumbá Cacuangó impartían instrucción primaria, fueron cerradas en los años 60', pero bajo

---

<sup>76</sup> Testimonio de Luís Catucumbá, Santa Ana, 31 de octubre de 2008.

<sup>77</sup> *Ibíd.*

esta base educativa, se conformaron las nuevas escuelas y colegios interculturales “Dolores Cacuango”, que ahora pueden encontrar en lugares tan distantes y de altura como Cochapamba, en Cancagua.

...ya en... como digo la Dictadura Militar en el año 63' nos dejó clausurado las escuelas porque primero, decía que no tengo título, después que son “Focos de Infección Comunista” en fin los problemas, que la dictadura militar había decidido hacer cerrar, vino a dejar el acta de clausura el teniente político de Ayora y un profesor de Ayora, con esos firmaron el acta de clausura, de eso si ya no pude volver más, me dediqué después de eso en la Cooperativa<sup>78</sup>.

Después de la Reforma Agraria de 1964, el movimiento indígena se vincula a la formación de las cooperativas agrarias, donde continuaron los mismos líderes movilizándolo a las comunidades para la obtención de tierras. Sin embargo, el tipo de organización que se dio previo a la Reforma Agraria, declinó notablemente con las cooperativas, ya que el objetivo de la lucha ya se había conseguido, y la FEI comenzó a disminuir su incidencia, pese a que los motivos de base de la lucha aún seguían sin cumplirse (Becker y Tutillo, 2009:226). Aparecieron nuevas organizaciones que impulsarían posteriormente el gran levantamiento indígena de 1990, como la Ecuarrunari y la CONAIE, presentes hasta hoy. La percepción que se tiene de la actual movimiento indígena por parte de los antiguos líderes la resume Neptalí Ulcuango en el primer encuentro que tuve con él, el 23 de noviembre del 2008, cuando se iba a celebrar el acto de entrega del páramo conocido como “El Panecillo” en escritura pública a la comunidad de Pesillo.

Al llegar a su casa, su esposa me recibe de forma amistosa, me brinda un jarro de morocho de leche mientras esperaba que saliera Don Neptalí, quien se está preparando para el programa en el pueblo. Se peina y rasura, luce un pantalón blanco y su poncho rojo como su vida, con un hermoso sombrero y unos zapatos cafés. Ya en el pueblo, a la llegada de la comitiva de ministros, cual joven revolucionario, él es el único que espera desde el inicio del camino, moviendo la bandera del país, y dice: “...ya no hay gente luchadora como antes; a la gente de ahora ya le vino todo fácil y por eso no existen luchas, solo se pasan peleando entre ellos<sup>79</sup>. Lo que antes nos caracterizaba era que todos nos uníamos para un fin común que era la concesión de tierras, la formación de los sindicatos, y eventualmente de las cooperativas<sup>80</sup>”. La idea comunitaria se perdió,

---

<sup>78</sup> *Ibíd.*

<sup>79</sup> Se refiere a los nuevos líderes indígenas.

<sup>80</sup> Testimonio de Neptalí Ulcuango, Pesillo, 23 de noviembre de 2008.

ahora la propiedad privada prevalece en las comunidades de Cayambe, y el único sitio donde se reproduce la vida en comunidad es en el páramo, ya que es lo único que poseen en común.

Este proceso del ‘despertar indígena’ ha sido la forma de reivindicación constante por parte de los grupos subyugados. Incluyo las palabras de un niño indígena, que en 1956 participó en un encuentro escolar en Quito: “...Yo niño indio pido a vos hermano blanco que protejas mi natalidad como lo haces con vuestro hijo”<sup>81</sup>. Esto refleja la lucha puntual del pueblo indígena que, si bien se matiza por diferentes causas en diferentes coyunturas, sigue hasta hoy manteniendo ese tinte de resistencia y reconocimiento a nivel social.

---

<sup>81</sup> Testimonio de Luís Catucuamba, Santa Ana, 31 de octubre de 2008.

## **CAPÍTULO 4: Cosmovisión en el páramo**

Las formas de representar el mundo, en una comunidad particular, dependen del espacio ecológico en el cual las personas han desarrollado su vida, de la forma en que se asocian al entorno, y cómo perciben los recursos de la naturaleza para su subsistencia. Es decir que el espacio se encuentra envuelto en ramas de significación particulares, donde interviene el bagaje histórico y cultural del grupo social en determinado medio, que bajo su capacidad de simbolizar lo ha dotado de características particulares. Para Bourdieu, se puede:

...captar la lógica más profunda del mundo social a condición de sumergirse en la particularidad de una realidad empírica, históricamente situada y fechada, pero para elaborarla como caso particular de lo posible, en palabras de Gaston Bachelard, es decir como caso de figura en un universo de configuraciones posibles (1997:13).

En los capítulos anteriores se trató de dar un contexto histórico al grupo social con el cual se trabajó, así como de determinar el entorno ecológico que ha sido el marco de estas interpretaciones. Las estructuras o sistemas simbólicos de aprehensión del espacio quedan develados en las palabras, en el discurso que presenta la gente durante la convivencia en su entorno, y aquí se trata de indagar esos "...principios de construcción del espacio social o los mecanismos de reproducción de este espacio" (Ibíd., 13).

El Páramo, siendo una ecología con características particulares donde el ser humano ha sido capaz de adaptarse y habitarlo desde tiempos remotos, entra en un juego de percepciones y por ende, de simbolización, el cual se tratará de interpretar en este capítulo.

### **4.1. El Cayambe:**

La comunidad la Chimba se encuentra situada en las faldas del nevado Cayambe, siendo el punto habitado más alto en la zona de Olmedo. Este nevado cobra una simbología especial para sus habitantes cercanos. Dentro del pensamiento andino, los cerros son ancestros protectores, lugares sagrados con los cuales se relacionan de forma directa en su espacio, ya que lo habitan, y necesitan de su protección. Las alturas han sido destacados centros ceremoniales, ya que se los piensa como espacios de mayor relacionamiento con las deidades. Moreno señala que:

El concepto de montes como ‘pacariscas’, o lugares de origen, está asociado a la morada de los ancestros, quienes no solo cuidaban de la lluvia sino también podían retornar intempestivamente y producir un “pachacuti” o inversión de la “Pacha” con derrumbes, erupciones volcánicas y terremotos (Moreno, 2005:167).

El Cayambe ha sido para sus habitantes más cercanos, la imagen omnipresente de ese contacto con la madre naturaleza protectora, pero también está presente el respeto y temor hacía su grandiosidad: “...el cerro se resiente cuando viene gente nueva, hay que entrar pidiendo permiso, sino comienza a paramear<sup>82</sup>, se pone nublado... ahí si es peligroso para los inexpertos”<sup>83</sup>.

#### *4.1.1. Un Ancestro:*

El Cayambe es parte de la cordillera de los Andes, y dentro del cantón que lleva su nombre, se lo visualiza como un centro simbólico para sus habitantes siendo un punto de referencia, ya sea como espacio físico o social. Alrededor del Cayambe se encuentran las comunidades de altura, que habitan el páramo andino. El contenido simbólico que tienen los cerros se manifiesta como una forma de ubicación espacial inicial, y de allí parte la manera en que se estructura el mundo para sus habitantes, en relación a este ícono:

La relación con su medio no solo proporciona un paisaje ambiental, sino la certeza de lo seguro y por lo tanto del equilibrio. No es extraño pues que las montañas de mayor o menor altura, dada su utilidad, fueran deificadas, no solo por la creencia animística generalizada, sino por lo práctico de su utilización; lo práctico y lo adorado es una misma cosa en los Andes (Alonso y Otros, 2004:93).

Para los habitantes de la Chimba, el Cayambe cobra diferentes significados, se lo asocia a la idea de la inmensidad y de la soledad, el ascenso de éste es como el reto a la naturaleza, para vencer la impotencia que se siente frente a este coloso; según Durand (2004) las montañas pertenecen a los símbolos universales de ascensión, y el llegar a lo inhóspito de sus alturas desconocidas, es un deseo humano arquetípico de todas las culturas.

Alberto Landeta, durante el primer acercamiento que se tuvo en el trabajo de campo, aseguró que ahora él sube al páramo por la afición que siente por las alturas, ya que al no poseer ganado en el páramo, no tendría por qué hacerlo, lo único que tiene y necesita es una yegua que le ayuda en el trabajo agrícola en tierras bajas, además de su utilidad

---

<sup>82</sup> Término que es utilizado para indicar que caerá garúa o llovizna el páramo.

<sup>83</sup> Testimonio de Alberto Landeta, Olmedo, 22 de noviembre de 2008.

para transportarlo cuando quiere subir a tierras altas, “...lo cual es una pasión... el páramo significa la ilusión más grande de la vida, incomparable con la ciudad, ya que aquí se respira aire puro y fresco. El Cayambe para mi es una grata cordillera, doy gracias que la conocí a la edad de cinco años y desde ahí uno se va acercando más a los sitios que se ha andado”<sup>84</sup>.

El espacio físico, en este caso el páramo del Cayambe, es la simiente del espacio social que se va creando y recreando en el imaginario de las personas que lo habitan o que lo habitaron. Esta formación de ideas o símbolos sobre este medio tiene esa particularidad que toma diferentes versiones, dependiendo de quien provenga, las mismas que se crean en un determinado espacio y tiempo sobre el nevado Cayambe. Bourdieu (1997) señala que las personas que habitan un lugar son circunstancialmente unidos a éste, y lo describe así:

El espacio social me engulle como un punto. Pero este punto es un punto de vista, el principio de una visión tomada a partir de un punto situado en el espacio social, de una perspectiva definida en su forma y en su contenido por la posición objetiva a partir de la cual ha sido tomada. El espacio social es en efecto la realidad primera y última, puesto que sigue ordenando las representaciones que los agentes sociales pueden tener de él (Ibíd., 25).

Para los lugareños, el Cayambe se lo percibe de diferentes maneras; sin duda, es un ícono que sobrepasa la idea del páramo como recurso natural, ya que si nos referimos al nevado, representa la grandiosidad, la inmensidad, el dios natural dentro de la simbología que en los Andes se atribuye a los cerros. A. Landeta señala que: “el nevado Cayambe es macho y el Imbabura es hembra. El Imbabura cuando está seco le pide favor al Cayambe y cae nieve. El Cotacachi es hijo de los dos, ya que al secarse le pide favor y nace el retoño”<sup>85</sup>. Esta tendencia a darle características humanas a la naturaleza imponente como los cerros y montañas es generalizada en el ser humano, ya que al no poder entender el espacio, al sentir el miedo a lo lejano y desconocido, se busca una salida mística, fuera de la racionalidad.

Las montañas son siempre escogidas como escenario imponente desde el que se controla la situación. Dioses y Héroes de distintas religiones escogen los montes para realizar sus hazañas o manifestar sus deseos, y los dioses y héroes andinos como Wiracocha o Thupuna, Taguapaca, Cachi, no escapan de ello (Alonso y Otros, 2004:92).

---

<sup>84</sup> Ibíd., Olmedo, 12 de septiembre de 2008; 19 de octubre del 2008.

<sup>85</sup> Ibíd., Olmedo, 19 de octubre del 2008.

Para Durand (2004), las montañas y los cerros, dentro de los arquetipos sociales, al ser símbolos de ascensión, producen en la gente que los recorre o habita, como los chimbeños, un ideal de superación de sí mismos que se plasma en la forma de representación de su mundo, cuando suben al Cayambe como ser mitificado se busca encontrar el infinito desconocido.

Por lo tanto, la ascensión constituye realmente el “viaje en sí”, el “viaje imaginario más real de todos” con que sueña la nostalgia innata de la verticalidad pura, del deseo de evasión al sitio híper, o supra, celeste, y no es por azar por lo que Desoille puso en la base de su terapéutica de los estados depresivos la meditación imaginaria de los símbolos ascensionales... Vamos a encontrar el mismo esquema bajo el simbolismo de la montaña sagrada o por lo menos del cerro sagrado (Ibíd., 134).

Las montañas y nevados en los Andes se los mira, desde la cosmovisión indígena, como ancestros de los cuales surgen los hombres, son un cobijo, a manera de padre/madre, dotando de estabilidad a las personas, por eso la tendencia a identificarlos con un género determinado, a personificarlos (Alonso y Otros, 2004:102), dándole al hombre la posibilidad de igualarse en fuerza y poder a ellos, conquistando sus alturas. Así lo describe Castañeda:

Todos los componentes de la pachamama tienen su personalidad, su espíritu: los ríos mayus, las cordilleras o apus, las cumbres o apachetas, montes o huacas, los lagos o ccochas, los animales, las plantas, etc. La tierra vive, piensa y reacciona como un ser viviente. La relación del comunario con la naturaleza es mística y ritual. Está en continuo contacto con la naturaleza, se alza hacia la divinidad valiéndose de lo que tiene a su alcance: tierra, nevado, roca, laguna, etc... En la relación hombre tierra no solo se ve la tierra como bien de uso, sino que es un modo de vida. La tierra es la totalidad del mundo al cual el runa se siente enraizado. El runa se considera una planta más del paisaje, fijado en la tierra y que depende de ella: lo que le rodea no es objeto, es su co-existente familiar (Castañeda, 1995:78).

Por otro lado, desde la herencia occidental, se maneja la visión homocéntrica de dominio del ser humano sobre el medio ambiente, en donde se oponen fuerzas: hombre versus naturaleza, permitiendo la supuesta posibilidad de controlar al ‘otro personificado’<sup>86</sup>, que es la naturaleza ejemplificada en el Cayambe. Este objetivo de superar la naturaleza es lo que lleva al hombre a querer conquistar las alturas, el poder soportar la inclemencia del clima, el poder adaptarse al medio agreste y poco amigable,

---

<sup>86</sup> Las fuerzas de poder entre hombres, ya sea político, económico o de género parte de la ideología occidental, del control del racionalismo en la sociedad: “...la ciencia y la tecnología no eran neutras en relación con el género y...empezamos a comprender que existía una estrecha relación de dominio explotador entre el hombre y la naturaleza (moldeada por la ciencia reduccionista moderna a partir del siglo XVI)” (Mies y Shiva, 1997:10).

el poder dominarlo y controlarlo. De esta forma, se crea una imagen del páramo donde se conjugan un clima especial y una vegetación específica, que ha sido técnicamente optimizada para producción agrícola y ganadera por el hombre, quien ha podido dominar esta ecología, sintiendo haberla superado. Para Gabriel Churichumbi, el hecho de poder habitar el páramo demuestra cómo las comunidades pudieron resistir, siendo esta idea referente también al dominio que han vivido los indígenas.

Por un lado podríamos decir que ahí estamos las comunidades más valientes, los comuneros más resistentes, luchando contra la adversidad del clima, contra el frío, contra el viento, el rayo del sol que pega drásticamente no, podríamos decirlo o sea de ésta forma no, que estamos los valientes<sup>87</sup>.

Es así que en la aprehensión del espacio de los hombres del páramo se vincula por un lado, con lo que Geertz llamo “visión del mundo de tipo introspectivo” (Geertz, 1997:101), esa unión bidireccional entre el individuo y el medio, experimentada en la forma más simple de representar a la montaña, al páramo, dentro de una experiencia más bien de tipo emocional:

...un análisis empírico de la percepción interna nos proporciona un análisis metafísico de la realidad externa. Dando esto por sentado –y las discriminaciones, categorizaciones y conexiones que actualmente se hacen son tanto sutiles como detalladas- entonces la manera característica en que debe considerar la acción humana, ya sea de un punto de vista moral o estético es términos de la vida emocional de la persona que lo experimenta (Geertz, 1997:102).

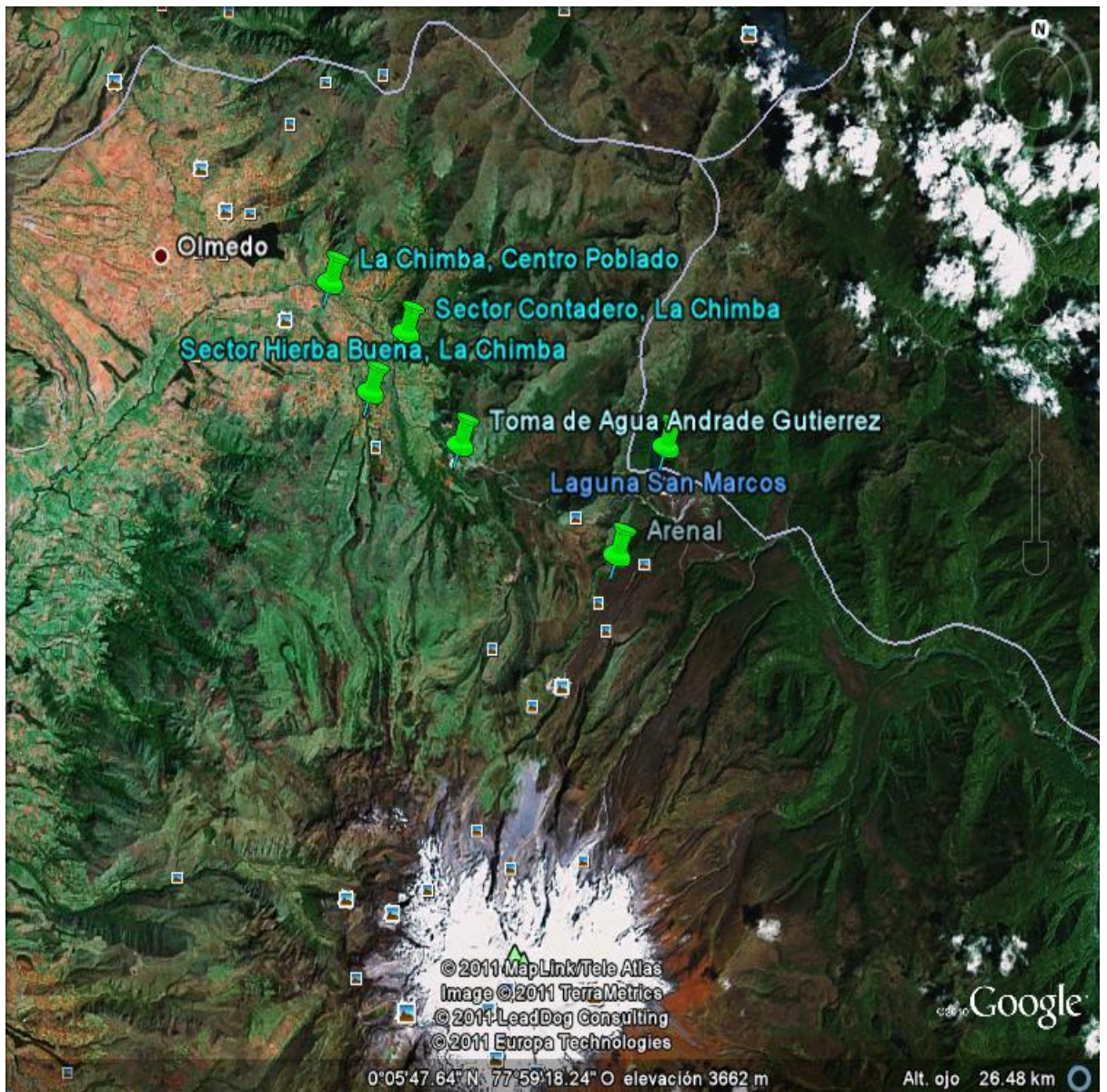
Adicional a esto, durante la época colonial y hacendaria se imprime en el imaginario colectivo una forma diferente de relacionarse con la tierra, en donde este espacio se convirtió en un recurso a ser utilizado por el hombre; la visión de usufructo ubica al ser humano sobre la naturaleza, creando un discurso en el cual prima el bienestar a nivel económico de los grupos de poder. Esta forma de aprehensión del espacio/páramo circundante, es el ethos, lo que en otros términos se plasma en la ideología del poder dominante, que se adhiere al pensamiento local; el colectivo social es decir, los comuneros de La Chimba, lo expresan abiertamente a través del discurso que se tiene frente a la sociedad mayor, en su organización política, en sus reuniones comunitarias, en las que prima la lógica conservacionista impuesta y aceptada como único mecanismo de defensa de sus recursos, surge el “poseer el páramo”.

---

<sup>87</sup> Entrevista a Gabriel Churichumbi, Cayambe, 13 de noviembre de 2008.

#### 4.1.2. El espacio y sus habitantes

Los páramos del Cayambe son asimilados por sus habitantes más cercanos a través de una división espacial, registrada por hechos históricos en diferentes momentos del pasado, que han delimitado simbólicamente este medio, lo cual es conocido por sus visitantes más asiduos, los Chagras. En el siguiente mapa se aprecia los puntos más relevantes en el páramo de La Chimba:



Ingresando en las laderas de la montaña<sup>88</sup>, se produce un cambio de contexto particular, donde el personaje local domina el conocimiento de la naturaleza, del medio circundante, mientras que el individuo foráneo o intruso, al desconocer las vías, los espacios, la historia, se convierte en el objeto a ser cuidado; sobresale la debilidad de ambos ante la majestuosidad del paisaje, del uno por respeto y del otro por desconocimiento, aunque en los dos esta presente la imposibilidad de dominar su temor al entorno poco amigable aparentemente. El personaje local, el chagra, maneja y domina el camino, los conceptos, es parte del paisaje. El subir al Cayambe para los lugareños forma parte de un rito, que simboliza la unión entre el hombre y la naturaleza.

Destaquemos que la historia de las religiones resulta en una suave coalescencia del hombre y de su entorno; más aún, la genetrix es isomorfa del lugar santo: "Paisaje natural y estatuilla femenina son dos aspectos equivalentes de la abundancia y la fecundidad". Y por otra parte, el hábitat, la morada se relacionan positivamente en una dialéctica sintética con el entorno geográfico (Durand, 2006:153-154).

En este sentido, la diferenciación de espacios en el páramo es parte de un acto interpretativo de simbolización, y junto a los actores sociales, conformaría todo un sistema cultural propio (Geertz, 1997), donde el medio natural cobra sentido únicamente en las palabras de sus habitantes.

Durante una de las visitas al Cayambe, junto a A. Landeta de 78 años, uno de los chagras más antiguos de la parroquia Olmedo, iniciando el viaje a caballo por el camino que lleva al centro de la comunidad La Chimba, pasamos por Contadero uno de los sectores de la comunidad, el cual toma su nombre porque en el zona paramera más próxima solía existir una construcción sobre una pequeña explanada, utilizada para contar el ganado en la época hacendaria, de ahí toma su nombre, Contadero. El viaje fue bastante largo, pero ya en el páramo se pudo observar los vestigios de una época en la que los huasipungueros debían habitar sobre los 3500 metros por un período de tiempo de la menos un mes, cuidando el ganado de la hacienda. Hasta aquí todavía existe un camino empedrado y desgastado por el paso de los animales, y actualmente por el incremento de las motocicletas, habitual medio de transporte de muchas de las personas que habitan el tierras altas. Este camino de piedra fue hecho en mingas comunitarias, mucho después de la abolición de la hacienda.

---

<sup>88</sup> Este relato se ha formado en base a la experiencia vivida durante una de las dos vistas al Cayambe que se realizó durante el trabajo de campo, en compañía de Alberto Landeta, un reconocido chagra de Olmedo. Como anexo se adjunta un extracto del diario de campo correspondiente al día 22 de noviembre de 2008.

Cuando termina el camino de piedra, también termina el dominio del hombre sobre la naturaleza, e ingresamos en una zona en la que el entorno nos acompaña a la par, una zona más ‘salvaje’, este es el punto de quiebre que separa dos espacios y dos tipos de comportamiento frente al medio. Para Mircéa Eliáde (1998) sería como el paso de lo ‘profano’ a lo ‘sagrado’, en el cual el nevado en sí no es lo sagrado, sino cómo se representa por quienes lo recorren y lo viven de forma cercana durante su ascenso. Sin embargo esta experiencia con el espacio no es algo consciente para quienes lo viven, es simplemente la forma en la que ellos acogen a la montaña. Eliáde marca una diferencia entre la existencia profana a la que corresponde la acción del visitante foráneo y la sagrada, que es la experimenta por quien convive regularmente con el páramo:

Inmediatamente se impone añadir que una existencia profana de semejante índole jamás se encuentra en estado puro. Cualquiera que sea el grado de desacralización del Mundo al que haya llegado, el hombre que opta por una vida profana no logra abolir del todo el comportamiento religioso. Habremos de ver que incluso la existencia más desacralizada sigue conservando vestigios de una valoración religiosa del Mundo (Eliáde, 1998:22).

Continuando con el recorrido por el páramo, A. Landeta va distinguiendo otros sectores, y cada uno tiene su nombre y su historia. Llegamos a “La Dormida” después de al menos 2 horas de viaje a caballo, y se aprecia un terreno relativamente plano incrustado entre dos pequeños montículos, y en un extremo de estos, cruza una vertiente de agua. Su nombre se debe a que al ser una superficie algo más baja, protege de las corrientes de viento y es más cálida; aquí solía dormir la gente en la época hacendaria, era una especie de lugar de descanso, donde se acampaba cuando a los *wakrakamas* les encontraba la noche fuera de las chozas, durante su trabajo.

Más adelante llegamos al lugar conocido como “Lucila Tolena”, en honor a una mujer, que en la época de los arrendatarios fue raptada por un terrateniente ‘sin nombre’, y traída hasta este lejano punto en el Cayambe: “...hasta acá le trajeron para usarla, aquí en el páramo vinieron entre 4 hombres, cada uno con una mujer y pasaron algunos días, cada uno en su chocita...abusando de las mujercitas, jovencitas eran”<sup>89</sup>. Este sitio se recuerda por aquel hecho de abuso a esta mujer, de quién sorprendentemente lleva su nombre, ya que por lo general la memoria de los oprimidos se olvida.

Seguimos ascendiendo y el paisaje se torna cada vez más agreste, se terminó la poca vegetación y lo pajonales, llegamos a una formación rocosa imposible de subir con

---

<sup>89</sup> Testimonio de Alberto Landeta, Páramo La Chimba, 22 de noviembre de 2008.

nuestros medios. Hasta aquí ha llegado el ascenso y una pequeña llovizna nos persigue, cada vez es más fuerte, y empieza a nublarse el paisaje. Tal y como lo vaticinó A. Landeta meses antes de esta subida al páramo: "...cuando subamos debe ir conmigo, porque el páramo mezquina... esto significa que cuando alguien nuevo desconocido sube comienza a llover, se cierra el día"<sup>90</sup>.

Justamente en este punto del recorrido empezaba el gran Arenal del Cayambe, al filo de la formación rocosa del nevado; la particularidad de este medio, al igual que en otros páramos del Ecuador, es que la superficie arenosa es muy húmeda y suave, haciendo pesado el tránsito de los caballos y de las personas, no se divisa vegetación cercana, y existe restos de roca volcánica por todo el sector. Antes de incursionar en el Arenal, la niebla había caído densamente. Algunos chagras de La Chimba comentaron previamente que A. Landeta cuando subía al páramo solía cantarle al Cayambe, y en ese momento, cuando más fuerte caía la llovizna y más densa era la niebla, él con su aguda voz, dedicó una canción a la montaña, "...hay que alagar al cerro para que no trate mal...":

Ayyy cuando tu guambrita,  
De amor me has olvidado,  
Triste vendré por el campo,  
Desde allá descosolado,  
Solo en el cerro andado.

Cayambe de mi vida,  
Cayambe de mi desvelo,  
Con tu blanco hielo,  
A este hombre en su huida  
Tú no has de desmerecer<sup>91</sup>.

Por al menos una hora no pudimos ver más que arena en todas las direcciones, excepto a nuestras espaldas, donde se alzaba el imponente pico nevado del Cayambe. De repente a lo lejos, en el horizonte de la formación rocosa, se podía divisar grupos de ganado bravo, que vigilaban nuestra poco usual presencia desde el horizonte.

---

<sup>90</sup> *Ibíd.*, Olmedo, 19 de octubre de 2008. Sobre el mismo tema, Luis Catucuamba Cacuango (Santa Ana, 31 de octubre de 2008) recuerda como fue la primera vez que visitó el páramo: "A la llegada me pegó una granizada, eso significa *washir*, es como que va una persona extraña desconocida, el cerro no le permite tal vez posiblemente, le cae una lluvia, una granizada así, primera vez que me fui donde mi hermano que vivía allá. Si me cayó el *washir*, pero más tardcito hizo un buen sol; *washir* le llaman en otra palabra que esta nevando al personaje que se va a la parte desconocida".

<sup>91</sup> *Ibíd.*, Páramo La Chimba, 22 de noviembre de 2008. En ese momento, mientras A. Landeta entonaba estas líneas, mágicamente las nubes se abrieron, cruzaron los rayos del sol y el paisaje se iluminó, parando la llovizna durante la siguiente hora de recorrido.

Durante el descenso llegamos a la toma de agua el Calvario donde inicia el canal Cayambe Tabacundo, se puede ver las pequeñas vertientes que la alimentan, y la primera construcción del canal de riego, además de una bodega en ruinas donde se guardaban los materiales. A este lugar acudían los huasipungueros de la hacienda en la época de los arrendatarios, y también trabajadores libres venidos desde Tabacundo y Olmedo, como es el caso de A. Landeta: "...yo con 12 años vine acá a trabajar con mi papacito y mis hermanos, sin zapatos, solo con unos *ushutas* de cabuya en este frío, así no más venimos a quedar como un mes"<sup>92</sup>. Este canal fue iniciado en la gestión de los curas mercedarios en los años 20', y posteriormente continuada por gestión de los arrendatarios de las haciendas de Cayambe y Tabacundo financiados por el Estado, en los años 40'. La memoria sobre el canal de agua actualmente toma fuerte relevancia por la existencia de nuevos conflictos por las fuentes de agua entre las comunidades de arriba y las de abajo del canal.

La importancia de la montaña y sus espacios es, para quienes lo recorren, la forma de encontrarse con la naturaleza, así como con el pasado histórico, elementos con los cuales se simboliza a cada sector. Para Mircéa Eliáde "...la montaña figura entre las imágenes que expresan el vínculo entre el Cielo y la Tierra; se cree, por tanto, que se halla en el Centro del Mundo" (1997:33), y más adelante, romantizando al hombre de las sociedades tradicionales, añade que éste "...no podía vivir más que en un espacio «abierto» hacia lo alto, en que la ruptura de nivel se aseguraba simbólicamente y en el que la comunicación con el *otro mundo*, el mundo «trascendente», era posible ritualmente (Eliáde, 1997:37). Sobre este mundo mágico en las alturas, un habitante de Pesillo comenta:

...cosas extrañas pasan en el páramo... por ahí entre Cayambe y Zuleta hay una loma conocida como Pirámides, que es un antiguo pucará de época prehispánica, dicen que era un lugar sagrado donde se hacían ofrendas. Hace unos cinco años un cura recién llegado mando a poner una cruz en la cima de la montaña porque mucha gente seguía con esas prácticas, desde ese día no llovió por dos años, gente de Pimampiro, Zuleta y otros lugares subieron y quitaron la cruz, cuando iban bajando ya comenzaban las aguas a caer, cayó una lluvia fuerte ese día<sup>93</sup>.

De este relato se desprende la percepción que se tiene sobre la religión, siempre asociada al recuerdo de la época de los mercedarios; la negación o renuencia a la cruz

---

<sup>92</sup> *Ibíd.*

<sup>93</sup> Testimonio de Miguel Albacura, Pesillo, 14 de noviembre de 2008.

(como símbolo religioso) es una forma de resistencia al poder que se implantó por la iglesia en épocas pasadas, lo que se representaría en este antiguo pucará.

Más allá de la influencia de la religión católica, existe una sublimación del espacio del páramo que da cuenta de esta visión de engrandecimiento de lo natural, del paisaje. Para Ramiro Monteros el contacto con el páramo le lleva a otro mundo: “El páramo es algo a lo mejor indescriptible, es hermoso... apacible, bello. Algunas personas como nosotros que vivimos en la ciudad, ir al páramo es como desestresarse, como volver a respirar aire puro, es otro mundo, un mundo diferente hermoso, apacible, claro que igual tiene sus riesgos, pero es hermoso en definitiva es hermosísimo el páramo”<sup>94</sup>.

Según Alonso Castañeda, quien analiza la cosmovisión en los Andes, caracterizada por el sincretismo de sus dos tradiciones culturales, la tierra para el hombre andino no es únicamente un bien de uso, porque a partir de ella se crea un modo de vida. “El runa se considera una planta más del paisaje, fijado en la tierra y que depende de ella: lo que le rodea no es objeto, es su co-existente familiar. No se oponen unos a otros sino intervienen unos a favor de otros (Castañeda A., 1995:74).

Tomando este precepto, en la analogía que Luis Catucuamba hace de las diferentes zonas de la hacienda con el cuerpo humano, se ve reflejado de forma clara la concepción de la relación entre el hombre y su tierra:

Hasta Capulíes Pamba, hasta abajo, un llano se llama así, más arriba se llama Wanto creo es, Caucho esa loma es, más arriba se llama que nombres tan será ya estoy olvidado, Wakaba le llaman por atrás, aquí se llama Ovalo este sector, más arriba es Santa Ana, para acá atrás es Horno, más arriba es Chin Chin, así es una serie de nombres, esos son los sectores de una sola hacienda, así como que fuera chaleco, camisa, calzón así, una sola persona utiliza tanto, así eran los nombres de los lotes de una sola hacienda. En cada sectorcito habían familias, habían gentes, pero con lo que el IERAC no acomodó venimos a acomodar así cogiendo los lotecitos en las casas<sup>95</sup>.

La tierra, a más de representar el medio para obtención de alimentos, es el fin de la vida diaria en las tierras de páramo. En la lógica comunitaria, a través de la tierra de cultivo y de páramo, se mantienen las relaciones sociales y se concibe el tiempo en estos espacios de una manera diferente, que funciona solo y únicamente en estos ámbitos, ya que está ligado al medio y las dinámicas dentro del mismo. Para quienes suben al páramo, no existe en la montaña las horas fijas, se utilizan expresiones como ‘más luego’,

---

<sup>94</sup> Entrevista a Ramiro Monteros, Cayambe, 24 de octubre de 2008. Chagra cayambeño y presidente de la asociación de chagras de Cayambe.

<sup>95</sup> Entrevista a Luís Catucuamba, Santa Ana, 31 de octubre de 2008.

‘tardecito’, ‘un ratito más’, ‘ya esta aclarando’ o ‘ya está oscureciendo’, lo que no implica una obligación de cumplir con un horario preestablecido.

También en el quehacer diario en la comunidad, A. Landeta indica como se divide su día habitualmente en Olmedo. Para él, todo gira en torno al tiempo de ordeño, en la mañana la primera jornada es a las 6 am, y en la tarde a las 4 pm. Según esto se puede inferir dónde pueden estar los demás miembros de la comunidad, dependiendo si ellos poseen ganado estarán a esa hora en sus potreros, o si se dedican a la agricultura se puede saber donde se encuentran según la época y el tipo de cultivo que tengan. Lo habitual en la comunidad es conocer lo que el otro posee o esta cultivando.

Según Eliade, el tiempo depende del espacio y viceversa, no se podría concebir el uno sin el otro, y en contextos donde prima la unión con el medio se puede denotar de manera más evidente:

El hombre religioso vive así en dos clases de Tiempo, de las cuales la más importante, el Tiempo sagrado, se presenta bajo el aspecto paradójico de un Tiempo circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente mediante el artificio de los ritos. Este comportamiento con respecto al Tiempo basta para distinguir al hombre religioso del no-religioso: el primero se niega a vivir tan sólo en lo que en términos modernos se llama el «presente histórico»; se esfuerza por incorporarse a un Tiempo sagrado que, en ciertos aspectos, puede equipararse con la «Eternidad» (Eliade, 1997:54).

Tanto la forma de concebir el tiempo y el espacio, se encuentran inmersas en estas tramas de significación dadas por sus actores, siendo un acto de simbolización que se manifiesta en las expresiones y en el lenguaje, lo que devela esta visión del mundo específica, particular, y recreada en innumerables momentos.

#### *4.1.3. El Agua:*

El incluir la visión sobre el agua en este capítulo, nace desde la vinculación que en la cosmovisión andina se hace de las montañas con el elemento vital. En las alturas se encuentra los deshielos, de los cuales se forma las vertientes, ríos, acequias, lagunas y lagos. La unión del hombre andino con el agua, parte desde el contacto y la dependencia que existe con la tierra para el cultivo, para la que este elemento es de vital importancia. En la percepción de los habitantes de las alturas, no se puede separar al agua y sus fuentes de la concepción que se tiene del páramo.

El agua es el elemento más importante en la vida de todas las culturas que poseen este contacto directo con la tierra, y los Andes no es la diferencia, de aquí la tendencia a sacralizarlo. Para Castañeda:

La Pachamama, es la madre tierra o naturaleza, la que da sustento al runa. Por ello es sagrado lo que hay en la pachamama. Todos los componentes de la pachamama tienen su personalidad, su espíritu: los ríos mayus, las cordilleras o apus, las cumbres o apachetas, montes o huacas, los lagos o ccochas, los animales, las plantas, etc. La tierra vive, piensa y reacciona como un ser viviente. La relación del comunario con la naturaleza es mística y ritual. Está en continuo contacto con la naturaleza, se alza hacia la divinidad valiéndose de lo que tiene a su alcance: tierra, nevado, roca, laguna, etc. Se hacen ofrendas (jayhuacos o pagos o mesas) a la pachamama por los beneficios y los cuidados que se reciben (1995:74).

En la zona de Cayambe existen formas claras que expresan esta unión de sus habitantes con el agua desde tiempos remotos, prácticas que se siguen llevando a cabo hasta el día de hoy durante sus fiestas tradicionales como en el Pawkar Raymi o en el Inti Raymi (Fiesta de San Pedro de Cayambe), para la cual los indígenas toman los baños rituales, donde se presenta la vinculación de la tradición andina y la religión católica, como lo señala Ferraro: "...la 'fusión' de las categorías de los espíritus andinos de la montaña y de los santos católicos: tiene la apariencia de un santo y el poder y las funciones de un espíritu de la montaña" (2004:125). Así lo relatan los habitantes de las comunidades:

En el páramo... como sector sagrado podemos decir en el caso del nevado Cayambe no, los mismos ríos que bajan, los mismos ríos o hay por ahí ciertas fuentes, por ahí hay pacchas, entonces para nosotros es... pacchas o cascadas, más bien ustedes entienden cascadas. Entonces en esas cascadas son fuente de energía, fuente de purificación, entonces en el Pawkar Raymi o en las pascuas que les llaman nosotros nos bañamos, nos purificamos con estas aguas en estos sitios sagrados que son las pacchas; unos están cerca por el páramo, otros están más acá abajo, en los ríos no<sup>96</sup>.

...o sea ofreciéndole en este caso a la tierra, al agua, a los ojos de tierra, a las vertientes de agua, por ejemplo muchas veces cuando en época de las pascuas, en el mes de abril cuando se celebran las pascuas, hay personas mayores que hasta el momento nosotros de alguna manera pedimos de favor que nos vayan llevando a nosotros los jóvenes para allá, a algunos lugares a hacer el baño ritual en las pascuas. Ellos siempre nos van llevando, y siempre van llevando a manera de ofrenda un mediano que le llamamos, el mediano consiste en las papas cocinadas con la gallina de campo, huevo de campo, todo de campo, el cuy asado, un cuy entero, entonces todo eso le ofrecen a la vertiente para pedir permiso para que nos deje bañar en el agua de ellos<sup>97</sup>.

El agua o los afluentes de agua, al igual que las montañas son también personificados, seres vivos a los cuales se les debe respeto, y se encuentran al mismo nivel que los demás seres vivos, dentro de este sistema simbólico que forma el hombre, para ubicarse

---

<sup>96</sup> Testimonio de Gabriel Churuchumbi, Cayambe, 13 de noviembre de 2008.

<sup>97</sup> Testimonio de José Manuel Andrango, Cayambe, 06 de noviembre de 2008.

en estos espacios de los cuales necesita para vivir, asegurando de esta manera que se mantenga el ciclo del agua. La relación con los nevados, según Alonso, se manifiesta así:

El hombre observó cómo gran parte de las aguas dulces que podía utilizar provenían del deshielo de las nieves y muchos de los ríos que bajaban hasta el mar tenían allí su nacimiento. La justificación económica era irrefutable, y no solo económica sino vital... Pero la integración aún es mayor y las cumbres adquieren un simbolismo mítico como lugar por donde los dioses caminan o moran, y el propio cerro adquiere una personalidad propia que los mitos confirman (Alonso y Otros, 2004:98).

En las tradiciones andinas, el agua pertenece a la tierra que riega, y se produce una unión desde el origen, es decir desde las cumbres nevadas, hasta el mar que sería su desembocadura, siendo el vínculo entre los hombres habitantes de las diferentes alturas por donde pasa la vertiente; “el “uso” del agua no puede ser desligado de la tierra, de los tipos de suelo, del clima, de los cultivos, de las plantas, de los árboles, de los animales, etc., y también del entorno social y religioso”(Greslou, 1990:36), compuesto de la unión de todos estos factores.

Existen también diferentes tipos de agua, como el agua de los ríos, el agua de las lagunas o el agua lluvia. En la zona del Cayambe, existe la laguna de San Marcos, otro centro simbólico de importancia asociado al nevado. Según Greslou, los lagos o lagunas son elementos sagrados, y se simbolizan en una dicotomía con los cerros, ya que representan las aguas de mar femeninas, la fertilidad de la tierra; añade además que el agua es de esencia andrógina, ya que cuando se asocia al mar o las lagunas, será femenino como una matriz, pero cuando se presenta en agua que corre como los ríos o la lluvia, es masculina ya que penetra en la tierra y la fertiliza (Greslou, 1990:17); en este sentido, existe también una dicotomía entre los cerros o nevados y la tierra de cultivo: en las alturas son simbólicamente masculinizados ya que aquí se origina las fuentes de agua que corre, y en las zonas bajas toman la característica de la ‘pachamama’ feminizada donde crecen plantas y animales. Costales (2009:60) señala que los lugares sagrados se caracterizan por presentar un sentido dual en cuanto a su género y también a sus virtudes, ya que pueden ser en circunstancias bondadosos o vengativos.

De los testimonios recogidos en la zona de Cayambe, se pudo encontrar varias versiones sobre una antigua tradición relacionada a la escasez de lluvia. Se dice que en épocas de sequía se solía hacer un ritual donde se vinculaban los comuneros para que los apus o

ancestros provean del líquido faltante para fertilizar la tierra, se acudía a las elevaciones cercanas para hacer la ‘rogativa’:

Para llamar a la lluvia, recuerdo que cuando era pequeño se hacía una ritual llamado *wakcha karay*<sup>98</sup>, que consistía en que cuando se necesitaba lluvia para los sembríos, todos los niños subían, a la escuela le pedían que manden a los niños. Ahí nos llevaban a este sitio bien sagrado que es el Torche y comenzábamos a gritar ‘*Diosito mándanos el agüita*’... ‘*Diosito mándanos el agüita*’ repetidas veces y apenas acabábamos de gritar el agua ya nos caía... en el páramo nos daban agüita de Zunfo, habas y todos comíamos allá arriba mismo”<sup>99</sup>.

Ya, con respecto al páramo bueno hay lugares bien sagrados, como es una eh... se llama Rayoloma; ahí cada vez que no llovía ya tiempos, un año que se alargaba la sequía, todas las comunidades iban a hacer ahí la oración, el *wakcha karay* que dicen, a pedir que vengan las aguas. Entonces, ahí se concentraban, se hacía una oración se compartía toda la comida, se... bueno, y por la tarde seguro que llovía, eso es bien sagrado, bien seguro, por un lado. Por otro lado, hay comunidades que mantienen hasta hoy eso que viene desde antes, para que llueva se saca, hay un santito en la capilla de una de las comunidades, y se saca a hacer la rogativa. Le hacen caminar en todas las comunidades que se pueda, todo el día y acompañando toda la gente haciendo las oraciones y por la tarde llueve, eso es también es bien concreto que pasa<sup>100</sup>.

La relación del hombre con su medio se concibe en términos de reciprocidad, al igual que en la vida comunitaria, evidenciada en estas prácticas rituales, como son los baños en las fiestas y el *wakcha karay*, en las cuales se produce también este sincretismo religioso. Costales retomando a Taussig, señala que “...en la cultura andina hay una unificación de la persona con la naturaleza. Esta unificación tiene dos componentes asociados. Uno es el sistema de producción e intercambio en el cual la gente se compromete entre sí mediante los principios comunales de propiedad e intercambio. El otro es una serie de ideas que animan a la naturaleza como una persona social y una empatía de tipo humano” (Costales, 2009:63).

Los baños rituales, a más de hacerse en las pascuas, también se los hacía en épocas de invierno a los niños varones en las comunidades de páramo, con agua de ríos o cascadas, es decir agua masculina, para fortalecerlos:

---

<sup>98</sup> *Wakcha karay*, en lengua kichwa, significa “dar de comer a los pobres”, y hace referencia a la costumbre indígena que se produce en finados, donde las personas ‘pobres’ acuden al cementerio y rezan por los difuntos o ancestros ajenos, a cambio de comida que cada familia ha preparado para compartir con ellos y con sus muertos a manera de ofrendas. Habría una relación con el *wakcha karay* que se hace a los cerros, ya que dentro de la cosmovisión andina las montañas son considerados ancestros de los hombres, y de la misma forma habría como conclusión de la ‘rogativa’ una comida en la que se comparte con el cerro y con quienes acuden a rezar, al igual que ocurre en finados.

<sup>99</sup> Testimonio de Miguel Albacura, Pesillo, 14 de noviembre de 2008.

<sup>100</sup> Testimonio de Luis Achigña, Muyurco, 30 de octubre de 2008.

Así igual también era un gran secreto, por ejemplo cuando había niños hombres, en este caso a mi mismo algunas de las veces, mis padres o mis abuelos, en épocas como hoy está en épocas de invierno, siempre bajaban agua del páramo, o sea por la quebradas que tenemos, a pesar que son quebradas secas, siempre bajan agua, entonces que pasa, que a nosotros nos sacaban a bañar en esa agua fría y esa agua que es, es un agua que o sea, el agua que viene del páramo mismo, de las pajas, del pajonal, esa agua si ve abajo es agua un poco brusca, un poco así media fuerte, y eso han dicho que es a manera de un remedio, es una fortaleza inclusive uno para que crezca fuerte, para que crezca robusto, para que tenga ese coraje ese ánimo, no sé si es que es de liderar, a liderar, conversar en algún lugar con alguien y no tener ese temor a nada, entonces eso me han explicado al menos de mi parte mis abuelos, mi padre, mi mamá<sup>101</sup>.

Es interesante encontrar esta relación del agua de los ríos o agua que corre con la masculinidad, ya que también se dice en la comunidad de La Chimba, y en general en la sierra norte andina, que las mujeres que cruzan los ríos o se acercan a las cascadas pasadas las seis de la tarde, podrían quedar embarazadas por los espíritus del cerro o del río, ya que son deidades, que bajo la identificación animista asignada, pertenecen al género masculino (Costales, 2009). De esta manera se busca un equilibrio social explicativo en circunstancias como la de un embarazo sin reconocimiento por parte de la familia o de la comunidad, y además de la asignación de roles y espacios prohibidos para las mujeres, como en este caso, subir al páramo no lo hace habitualmente personas del sexo femenino.

Este acercamiento a las fuentes de agua y al páramo que da origen al líquido en sus cumbres compone una manera de vida que se explica únicamente a través de esta relación. La lógica organizativa comunitaria en general se basa en la junta de agua y en la junta de regantes, que pueden llegar a representar mayor autoridad que el teniente político. Las reuniones que se hacen para el cuidado y distribución del agua de riego tiene una relevancia muy importante a nivel comunitario, ya que en ellas se discute los horarios de riego y las mingas que en el momento del trabajo de campo, en La Chimba y las comunidades por las cuales pasa el canal de riego se relacionaba a la renovación y cuidado del mismo.

El discurso que se maneja alrededor del cuidado de las fuentes de agua en el páramo, si bien es cierto no topa los temas míticos del agua y la cosmovisión andina, estas concepciones sí se encuentran presente pero de una forma velada. A decir de los jóvenes dirigentes indígenas, desde una concepción romántica de la relación hombre-naturaleza, son ellos los llamados a su cuidado:

---

<sup>101</sup> Testimonio de José Manuel Andrango, Cayambe, 6 de noviembre de 2008.

Bueno en lo referente a lo que son los páramos y lo que son el agua mismo en si, bueno para lo que es el movimiento indígenas, para los pueblos indígenas, el Agua es la Sangre no, la sangre de la tierra, ehh... lo cual es esencial para la vida, en este caso para animales, todo ser vivo no, o sea es una forma de cómo diríamos, es al decir que es una sangre del agua, es el sentir mismo de una persona como si fuera la sangre de una persona cuando se lastima, o sea vierte, en ese sentido a la tierra inclusive si es que tiene esas fuentes, a la pachamama como llamamos a la tierra, entonces lo ideal de ellos de la época ancestral ha sido más bien cuidar lo que es el agua, tener ese apego a la naturaleza mismo, al agua mismo, por eso es que muchas veces hasta el momento se hacen los baños rituales en las cascadas<sup>102</sup>.

Simbología del tema del agua, bueno hasta donde yo se, el símbolo o significado o concepto más bien, más que símbolo, podríamos decir es sangre de la naturaleza, es sangre de la pachamama, es vida de las plantas, es la vida de los animales, es la vida de los seres humanos. O sea no es agua como se escribe H<sub>2</sub>O y nada más, o sea el agua es el elemento podríamos decir de la vida, elemento de la vida, pero también se utilizaba, a más de para alimentos, o sea para tomar, también como símbolo de espiritualidad o símbolo de purificación, entonces el rato que nos vayamos a bañar en esa cascada, en la cascada o la paccha que le decía es para purificarme espiritualmente, no se si psicológicamente podría decir no, el rato que yo me voy a bañar en la cascada salgo con nuevas energías, no solo espiritualmente digamos, sino también no se si psicológica o mentalmente le conmueve, le sacude, le hace reaccionar<sup>103</sup>.

Desde una perspectiva de máximo usufructo, se ve al agua como un recurso para ser explotado, y en los Andes también se acogió este pensamiento principalmente en la época de la hacienda; pero también queda los elementos simbólicos que aquí se han expuesto, en los que el agua, más allá de ser el líquido del cual dependemos para vivir, tiene un universo de significación en el cual se llega a personificarlo como parte de la naturaleza, conviviendo con el hombre, y junto a los demás elementos que integran el medio, y con los cuales mantienen una relación recíproca. Este vínculo se puede llegar a entender únicamente desde este contacto cercano con el medio que tienen los habitantes más próximos al páramo. “El Agua es uno de los miembros de esta comunidad viva y animada, coadyuva, bajo múltiples modalidades (“formas de relacionarse”), al bienestar del conjunto y de cada uno de los demás miembros y recíprocamente” (Greslou, 1990:72).

#### 4.1.4. *Etnoflora y Etnofauna*

Así como existe una forma de aprehensión del espacio de páramo propia de sus habitantes, también existe una forma particular de conocer, de simbolizar a los integrantes de ese espacio, las plantas y los animales, desde la perspectiva étnica de los hombres. La frontera agrícola en La Chimba alcanza los 3500 msnm en algunos

---

<sup>102</sup> *Ibíd.*

<sup>103</sup> Testimonio de Gabriel Churuchumbi, Cayambe, 13 de noviembre de 2008.

sectores, a partir de allí los animales y las plantas ya no dependen del hombre y sus cuidados, son dependencia de la montaña. Un chagra del sector señala que:

Es un nevado que todo mundo le agradece, es una gratitud que la gente tiene, porque él se encarga, usted le ve en vez así el nevado, él se encarga de cuidar los animales. Es importante porque es una plata guardada que está en el páramo, sin que le cueste... único ahora por la aftosa, por todo eso hay que curar, más antes no pues<sup>104</sup>.

En La Chimba, después de la Reforma Agraria de 1973, los comuneros se organizaron para obtener las tierras de páramo como propiedad, aparte de las ya entregadas en la formación de las cooperativas después de 1964. Es así que la frontera agrícola subió, y muchos páramos fueron ocupados para cultivo. Hardesty señala que:

Según Humboldt, el hombre es responsable en estas zonas de la plantación de especies extrañas que con el tiempo llegan a imponerse; se destruye así el carácter primitivo del lugar al desplazar o 'liquidar' la vegetación original. El resultado obvio de tales procedimientos es la monotonía del paisaje. Al eliminar la natural diversidad del mismo a favor de unas cuantas especies útiles. Empero, la riqueza del mundo vegetal es importante para el ser humano, pues estimula la imaginación y la creatividad artística (1977:8).

En cualquier caso, la fauna endémica del páramo participa de forma activa en el imaginario mítico de sus habitantes. El cóndor, el zorro, el oso, el venado, el quinde, el chucuri, son actores principales en las historias referentes al Cayambe. Por otro lado, la fauna introducida, como es el ganado de lidia que habita libremente los páramos de altura, también tiene su lugar en la historia, pero su representación tiene una connotación simbólica diferente, ya que si bien es cierto que son animales domesticados, se han adaptado al medio para su subsistencia, se puede decir que no son totalmente salvajes, ni totalmente domésticos; a diferencia de la fauna propia estos animales, aún necesitan del cuidado humano para sus vacunas por ejemplo, y el resto del tiempo el que debe cuidarlos es el Cayambe, "...cuando se deja el ganado en el páramo, como no se puede ir a vigilarlo seguido, se le deja cerca del agua, del pajonal, esperando no pase nada con ayuda de Dios, el cerro da cuidando"<sup>105</sup>.

Por otra parte, los animales endémicos del páramo son también personificados, al igual que la montaña, como otras deidades, estos animales toman connotaciones sagradas, ya que dominan este espacio, son parte de él. El lobo y el cóndor se encuentran recurrentemente representados en sus mitos y leyendas como opuestos. Sobre el Lobo:

---

<sup>104</sup> Testimonio de Alfonso Catucuamba, Paquiestancia, 14 de noviembre de 2008.

<sup>105</sup> Testimonio de Alberto Landeta, Olmedo, 13 de noviembre de 2008.

Al páramo no hay que hacer enojar, el páramo, él tiene vida, el también está viéndonos, el rato menos pensado puede explotar y nos acaba. Pero ahí están los animalitos, ellos son los de la vida, el lobo es el que más nos ayuda a proteger porque él está atrancando todas las desgracias malignas que pueden estar, eso decían; posiblemente puede ser cierto porque al terminar con todos los animales, al terminar dejarle desnudo al páramo, se calienta el páramo y empezaría a lo mejor a explotar, bueno eso por naturaleza, pero acá igual se va calentando si no está cubierto por la naturaleza<sup>106</sup>.

Para Hardesty, un sistema ecológico se compone de una "...conclusión lógica de la idea de interconexión estable entre cultura biológica y medio ambiente" (1977:13), en este caso, la simbolización de los animales a los que no se puede dominar, es también una paralelismo a la simbolización de la naturaleza indomable, como el páramo de altura; esta es la forma lógica que el ser humano encuentra para darle un sentido a lo que no puede conocer en su totalidad, la salida mítica. Aguiló, en su estudio "El hombre del Chimborazo y su mundo interior" (1978) señala sobre el simbolismo animal:

...no podemos olvidar que el mecanismo mismo de tales simbolismos de la imaginación es ya en si una "conquista" del miedo, una objetivación que permite encontrar antídotos, una autodefensa espontánea que impide el derrumbamiento psicológico, como bien lo nota Gilbert Durand cuando habla de la validez humana del "eufemismo fantástico" producido por la imaginación, a pesar de estar implicado el error: "En este campo, las mentiras vitales nos parecen más verdaderas y válidas que las verdades mortales" (Ibíd., 54).

La dualidad es una constante en las representaciones simbólicas sagradas en los Andes, y al lobo por lo general se lo asocia a aspectos negativos, a la voracidad, a la traición, a la anunciación de fallecimiento; sin embargo, también presenta un lado positivo, pero cuando ya ha muerto a manos del hombre:

...el 'rabo de lobo' da buena suerte, hay hacer el amuleto cazando primero al lobo de páramo, se le corta la cola y se le amarra con una piola solo la punta, ahí se le hace curar con un indio soplador... hacer limpiar el amuleto... Yo tenía el rabo de lobo y me buscaban las mujeres, usted viera... pero cuando se me perdió se cambió la suerte... Una vez le agarré al lobo en el páramo, le garroté y ahí quedó muerto... estaba el lobo cuesta abajo por eso no picó, solo cuesta arriba corre...<sup>107</sup>.

Otro animal representativo para los habitantes del páramo es el cóndor, el rey de los Andes, dotado de una imagen opuesta a la del lobo. Al ser un ave, domina las alturas (a diferencia del lobo que se arrastra por el suelo tratando de subir) y el ideal del hombre es llegar donde llega esta ave, el poder volar (el cóndor, entre otras aves, también se lo asocia a los símbolos de ascensión); al igual que la montaña o los ríos, también se lo culpa de los embarazos no deseados: "...al parecer cuando las jóvenes indígenas se

---

<sup>106</sup> Testimonio de Luis Achigña, Muyurco, 30 de octubre de 2008.

<sup>107</sup> Testimonio de Alberto Landeta, Olmedo, 14 de noviembre de 2008.

embarazan antes de casarse, dicen que están embarazadas del cóndor. Posiblemente sea una estrategia de las mujeres indígenas para protegerse de las sanciones impuestas por la comunidad” (Albán y Burbano, 2001:135). En el imaginario alrededor del cóndor también se encuentra presente esta dicotomía en su simbolización, por un lado adquiere todas las virtudes deseadas por el hombre, para los chagras es su símbolo principal, y su vestimenta representa al cóndor, pero por otro también es vaticinio de muerte:

...más cerca vienen esos cóndores, de repente por acá, son ‘mal agüeros’ verá cuando de repente hay alguna persona que ya está cerca de morirse vienen estos buitres y dan la vuelta y se van, después de 3 o 4 días fallece la persona vea. Les decimos que son mal agüeros, cuando viene el buitre seguro que va a haber muerte. Así es el sistema esto de las aves<sup>108</sup>.

Para quienes suben al páramo, en su mayoría hombres, existe una fascinación, un deseo de poder cazar a los animales silvestres, como el oso o el puma, ya que a estos no se los ve cotidianamente, y cuando existe la oportunidad, no la dejan pasar, se considera un triunfo de la faena. A. Landeta comenta que en una ocasión, durante una de sus excursiones al páramo, pudo enlazar a un oso, al igual que lo hace con el ganado, y aunque los caballos suelen asustarse, esta vez no ocurrió así, logró sostenerlo, y otros chagras lo mataron para poder comerlo “...sabrosa ha sido la carne, ahí le asamos, no se puede llevar para comer en la casa”<sup>109</sup>. Otro testimonio dice: “...yo le he visto al oso, al puma, al venado, hemos casado, hemos comido... se comen claro, el oso, el venado, el danto, el puma, el buitre, claro se comen al cóndor, pero es prohibido ahora la cacería del cóndor, ha sido prohibido desde mucho antes, ese es el Rey de los Andes que dicen”<sup>110</sup>. Sin ser necesario para la subsistencia, al cazar a estos animales, el hombre busca apropiarse de esta esencia del animal mítico, sagrado, se encuentra presente el anhelo de conquistar los espacios que estos animales dominan y están fuera del poder humano, va más allá del mero hecho de matar:

...comprendemos que matar no es el aspecto significativo y valorado de la caza y de la guerra; más bien lo es la naturaleza trascendente (social y cultura) de estas actividades, por oposición a la naturalidad del proceso de nacer: “Pues no es el hecho de dar la vida, sino el de arriesgar la vida lo que eleva al hombre por encima del animal; ésa es la razón de que la humanidad no haya concedido la superioridad al sexo que pare sino al que mata” (Ortner, 1979:10).

---

<sup>108</sup> Testimonio de Luís Catucuamba, Santa Ana, 31 de octubre de 2008.

<sup>109</sup> Testimonio de Alberto Landeta, Olmedo, 22 de noviembre de 2008.

<sup>110</sup> Testimonio de Alfonso Catucuamba, Paquiestancia, 14 de noviembre de 2008.

Por otro lado, el caso del ganado vacuno introducido en el medio paramero, ha sufrido una adaptación forzada, lo que según sus propietarios, se representa en la degeneración de la raza a través de los años; de la misma forma, las creencias también se han adaptado a la presencia de este animal; entre ellas se dice que cuando un niño varón<sup>111</sup> nace y aún no es bautizado, se lo tiene que ‘revolcar’ tres veces en el lugar donde antes se acostó un toro negro, para que no le de mal viento; seguido de la frase ‘*antes de vos nació Dios*’. Se puede asociar esta práctica a querer que el niño adquiera la fuerza del animal, uno de los valores más apreciados por los hombres.

Con respecto a la flora nativa del páramo, existen algunas especies que se han podido adaptar a este medio agreste. Pocas son las especies de plantas que pueden crecer en esta altura, y de allí nace su importancia para quienes pueden acceder a ellas. En primera instancia, la paja de páramo provee de alimento al ganado, y es un importante combustible para cocinar; antes era utilizado para la construcción de casas, pero actualmente en el área paramera, quedan muy pocas construcciones de este tipo. L. Achigña indica sobre la vegetación en el páramo:

Lo que tenemos la mayoría es de paja, de ahí el resto, bueno hay como 35 especies de plantas, está el cerote, la chilca, esta el arrayán, tenemos el sauce, el pumamaki, la chuma, tenemos el pumamaki, la chuquirahua... bueno hay pequeñas otras cosas que así mismo como pasto bastante no. Y así un número de cosas existe bastante, o sea todo eso se ha vuelto a recuperar, y no hemos invertido estas plantas en el páramo porque sabemos que desde antes el páramo tenía que haber sido él mismo que se vaya regenerando, sus propias plantas que están, se están regenerando, no hemos plantado ni una planta más<sup>112</sup>.

Muchas de estas especies poseen características medicinales y estas propiedades las conocen únicamente los ‘taitas’, personas de edad avanzada a quienes se les consulta en caso de tener algún padecimiento y necesitar curaciones; aunque también este conocimiento lo van reproduciendo las mujeres en la cotidianidad, cuando existe contratiempos de salud: “...las mujeres, cómo hay que utilizar, para qué utilizamos no, o sea tienen todo un conocimiento, todo una ciencia, entonces por eso es sagrado para nosotros, es sagrado pues, hay que cuidarla, hay que quererla, hay que tratarla bien, no hay que destruir, eso sería principalmente<sup>113</sup>”.

---

<sup>111</sup> Al consultar el por qué solamente se realiza esta practica con niños varones (al igual que los baños de invierno), no se encuentra una razón clara, la respuesta es “porque son mujeres no necesitan”.

<sup>112</sup> Testimonio de Luís Achigña, Muyurco, 30 de octubre de 2008.

<sup>113</sup> Testimonio de Gabriel Churuchumbi, Cayambe, 30 de noviembre de 2008.

La planta más nombrada y relacionada directamente al páramo es el Zunfo o Urcorosa<sup>114</sup>, conocida por su exquisita fragancia, y sus propiedades medicinales, se dice que combate las enfermedades de la altura que producen vomito y dolor de estómago: “...arriba le hacen el agua de Zunfo, eso es una matita, ya le he de hacer probar, una matita rico es eso, le dan con trago. Entonces lleva uno una caldera, se coge una leña, se hace eso el agua de zunfo...es medicinal, es agua sabrosa, fragante es el agua, no hay aquí no... esas plantitas, tendidos en el suelo eso saben estar por arriba”<sup>115</sup>. Según Balladeli esta enfermedad que se produce por el frío se combate con el zunfo, que es una planta cálida en la cosmovisión andina:

A cada planta medicinal se le atribuye una cualidad intrínseca en cuanto al grado de menor o mayor poder térmico que posee sea en sentido positivo de calor, sea en sentido negativo del frío. Así que una planta puede actuar internamente o externamente al cuerpo en tres formas distintas, disminuyendo la temperatura del cuerpo, aumentándola o dejándola invariada, esto según se trate de planta fresca, de planta caliente o cálida, o de planta templada” (1996:177).

Otra planta silvestre que solo se encuentra en el páramo es el mortiño, que crece únicamente en octubre y noviembre. Esta planta es un ingrediente importante en la ‘colada morada’ que se hace en esta zona, ya que sus pequeños frutos son de color rojo. En época de finados suelen subir expresamente al páramo para recoger el mortiño y utilizarlo en esta tradicional preparación.

La fauna y flora que pertenecen al ecosistema de páramo llegaron a adaptarse a este medio, y pese a la introducción de nuevas especies y la disminución de la frontera agrícola, muchas de ellas se siguen manteniendo junto a las creencias y propiedades que se les atribuye:

El concepto de sistema ecológico está basado precisamente en la noción de estabilidad y lo definiremos entonces como “un conjunto de relaciones suficientemente estables entre grupos de seres vivos con su entorno natural y de los grupos de organismos entre sí (Hartesty, 1977:32).

Siendo esto lo ideal, La Chimba a podido, más que en otros páramos, mantener esta cercanía con los demás elementos que conforman su entorno, y aunque existen prácticas que degradan la frágil ecología del páramo, también existe la intención y el compromiso con su conservación, “...pero antes nuestros papaces empezaban a quemarle el páramo

---

<sup>114</sup> En español, urcorosa se traduce como ‘rosa de la montaña’.

<sup>115</sup> Testimonio de Luis Catucumbamba, Santa Ana, 31 de octubre de 2008.

para que críe hierba para el ganado... El páramo para nuestros mayores era como un terrenito para pastoreo, porque ahí tenían sus animales<sup>116</sup>.

#### 4.2. El Chagra:

En los Andes del Ecuador, desde la época de la hacienda colonial española, se instituyeron diferentes actividades con respecto a la producción animal; al encargado del cuidado y vigilancia del ganado vacuno y caballar se lo llamó Chagra<sup>117</sup>. Este personaje adaptó sus prácticas al escenario paramero, que tenía características particulares y diferentes, al cual los animales también se adaptaron, ya que fueron introducidos por los colonizadores. El término ‘chagra’ ha sido una forma de reconocimiento propio en las comunidades, si bien este personaje cumplía una labor particular en la hacienda, con su abolición los comuneros asumieron este rol y por ende el apelativo.

Becker y Tuttillo (2009) señalan que la zona de Olmedo estaba destinada a la agricultura de cereales a gran escala, y que también sus habitantes se especializaron para el trabajo en los Obrajes. Cuando ingresan las órdenes religiosas para controlar la hacienda se probó con otro tipo de producción introduciendo el ganado vacuno en los Andes. La práctica del Chagra parte, en primera instancia, de este hecho inicial. Se formó de esta manera un especialista en el páramo, y en el control de ganado en este medio. Como parte importante de la hacienda, su rol de trabajo conjuga los conocimientos introducidos sobre el ganado y su cuidado, y la percepción del páramo, adquirida a través de la cultura.

Con el pasar de los años, las actividades de estos hombres se siguen manteniendo, aunque modificadas por los cambios históricos como la abolición de la hacienda. El Chagra es un personaje del páramo que ha resistido a estos cambios, ya que se encuentra en continua construcción, y nunca ha dejado de adaptarse.

---

<sup>116</sup> Testimonio de Luís Achigña, Muyurco, 30 de octubre de 2008.

<sup>117</sup> La palabra ‘chagra’ esta en lengua kichwa, y significa terreno de cultivo. Cuando la gente del campo comenzó a migrar a las ciudades más grandes, se los comenzó a llamar ‘Chagras’. “Así es como nos vemos no, ahora claro, obviamente pues, no, con estos fulanitos en los años 20’, los 30’, llegaban en sus caballitos, un poquito perdidos, claro en Quito es mal visto un chagra, porque es un señor medio perdido que vienen de una pueblo con unas costumbres medias raras que no cuajan tanto con la occidentalización que tienen las grandes ciudades... que tienen Quito y Guayaquil, que están más están más parecidos a Nueva York y Miami” (Diego Bonifaz, 13.nov.2008).

#### 4.2.1. Origen:

Es difícil tratar de determinar el origen del Chagra como personaje en los Andes, aunque se puede hacer un acercamiento a la opinión de varios actores sociales de Cayambe, y tratar, desde estos diferentes puntos de vista, de conformar una idea más cercana en relación a quienes conviven con ellos o son chagras de páramo, y a través de su cotidianidad, dar forma a este mundo que se simboliza desde y por los individuos que recorren las alturas.

En Cayambe, los grupos de chagras son variados en su composición: existen aquellos quienes fueron hacendados o son descendientes de los hacendados, que aún practican esta actividad; y quienes pertenecen a comunidades indígenas, que también son herederos de estas prácticas por sus vínculos como huasipungueros de la antigua hacienda, como en el caso de los comuneros de La Chimba. Sin embargo pese a estas diferencias, las actividades que realizan son básicamente las mismas y las llevan a cabo en espacios comunes. Para Bourdieu, la posición en la sociedad determina una clase de comportamiento, lo que llamó el *habitus*: “A cada clase de posición corresponde una clase de *habitus* (o de aficiones) producidas por los condicionamientos sociales asociados a la condición correspondiente y, a través de estos *habitus* y de sus capacidades generativas, un conjunto sistemático de bienes y de propiedades, unidos entre sí por una afinidad de estilo (Bourdieu, 1997:19).

En cuanto a la procedencia de esta tradición, la mayoría de los entrevistados considera que, si bien es cierto que tiene origen europeo, la forma en la que aquí se desarrolló es eminentemente mestiza. D. Bonifaz comenta sobre la tradición de los chagras:

El sector de Cayambe estaba más bien dedicado hacia a la producción de lana, o sea de los obrajes, entonces el vínculo entre el poder central de la hacienda y el trabajador en el campo, en el este, lo fue tomando siempre un mestizo que sea de confianza del dueño, ese es el chagra. Entonces el chagra se pasaba siempre encima de un caballo porque tenía que ir a ver lo que estaban haciendo los trabajadores y regresar a contar, tenía que tener ideas básicas de leer y escribir, eso quiero decir hacer rayitas para saber cuantas personas estaban, no es cierto, necesariamente y, comenzó a ser el alma del poder mismo en la hacienda<sup>118</sup>.

---

<sup>118</sup> Testimonio de Diego Bonifaz, Cayambe, 13 de noviembre de 2008. Diego Bonifaz es el alcalde de Cayambe, y dueño de la hacienda Guachalá, descendiente de hacendados también, y perteneciente a la élite de chagras.

Entonces en la hacienda, el chagra, estaba ubicado en la pirámide de poder entre el indígena huasipunguero y el administrador, era el que vigilaba el trabajo y la producción. Por lo general, eran personas externas a la hacienda, como A. Landeta, con abuelos migrantes, de familia especializada en la cría de ganado<sup>119</sup>, y asentados en Olmedo; o A. Catucuamba que siendo de Pesillo, se mudó a Paquiestancia desde pequeño con su familia, ya que fueron expulsados de la hacienda. Los dos contemporáneos en edad y compañeros en la escuela de Olmedo, fueron chagras en la época de los arrendatarios en la hacienda Pesillo. Es importante señalar que la imagen del chagra está integrada al caballo sin el cual no podría recorrer el páramo ni rodear a los animales, y como segundo elemento importante esta el ganado vacuno, a quien debe cuidar. Es decir que el chagra encuentra su origen en la introducción de estos animales a la escena paramera y su adaptación a la misma:

En todas las haciendas se dividían los trabajos en lo que era agricultura y lo que era cuidado de animales, entonces de ahí nace toda una cultura alrededor. Primero es la crianza del caballo, el caballo nacional nuestro que es un caballo descendiente del árabe, pero no del árabe... el árabe actual es un señorito, es una señorita muy guapa, es un caballo afeminado; el árabe que vino acá es una caballo con las mismas características en su carácter, en su forma de ser, aunque no tan bonito como el árabe del rey de Arabia Saudita, si. Pero fue evolucionando, creciéndole el pulmón, haciéndosele más pequeñas las piernas para meterse por cualquier lado.

Las haciendas, como se les robaban todo el tiempo el ganado, se les ocurrió meter ganado de lidia, cuando yo le hablo de las haciendas aquí casi todo era de los curas, pero eso da igual, o del privado todos manejaban este asunto del Chagra de la misma manera, entonces los páramos se poblaban con ganado bravo... Porque el Chagra de esa época era un señor que trabajaba y vivía alrededor del caballo, que iba a los rejos pues tenía siempre un caballo que dormía en su casa para levantarse a las 3 de la mañana ensillar e ir al ordeño, luego cuando amanecía, cambiaba de caballo y cogía el caballo de vaquería, no es cierto, en el caballo de vaquería fácil, fácilmente se jalaban 12 horas a caballo. Yo vi, hasta mis 12 años de edad, la época de las haciendas y ese era el chagra<sup>120</sup>.

Estas prácticas se fueron aprendiendo y modificando en la hacienda, que se constituía de tierras bajas y altas, y justamente en las tierras altas de La Chimba, los huasipungueros aprendieron el cuidado de los animales en la altura, por estar más cerca

---

<sup>119</sup> Sobre su vida, dice que su abuelo Juan Miguel Sarzosa, original de Salcedo, vino hasta Olmedo traído por el arrendatario Fierro a trabajar en la Hacienda Pesillo. Desde esa época su familia era aficionada a “echar waska”, y a él le enseñaron desde muy pequeño. Sus tíos del lado materno, le llevaban al páramo, ellos le enseñaron, trabajaban en la hacienda, y él iba a pasar las vacaciones con ellos: “ajuntado con un tío mío, al anca detrás del tío mío...mi papá José Ignacio Landeta, y era de la Esperaza de Ibarra, mi mamá era hereditaria de Salcedo y se llamaba María Rosario Zarsoza. Pero mi abuelo es el que vino a estas tierras, Juan Miguel Zarsoza... eran Chagras de de veras, yo soy nieto (Alberto Landeta, Olmedo, 19 de octubre de 2008).

<sup>120</sup> Testimonio de Diego Bonifaz, Cayambe, 13 de noviembre de 2008.

físicamente al páramo donde estos habitaban. Eran los husipungueros que debían asistir por turno a cuidar a los animales en el páramo de Contadero. Un informante de La Chimba señala que:

...ponían un *cuentayok*<sup>121</sup> para que cuide para que ande rodeando, de mañana ya cogiendo desayunito a estas horas que ya ha de estar por ahí rodeando en ese cerro, en el pie de ese nevado que esta al sol, por ahí andamos ya llegado el turno, ca siempre iba. A andar, eso montado en caballo, a pie ca cuando... Es lejos, no me traía solo a rodear los animales... Si era bonito eso si, con ese vestimento de poncho de lana o de borrego, así despuécito ya sale caucho. De pantalón un cuero de borrego, así sea cosido, sea pegadito, en zamarro así, eso defendía del frío de llovidas, entonces venia estilado, entonces de eso a asegurar el caballito que ha estado montado, ya asegurados, ya sabíamos sentar a calentar en tullpita, mojado no es cierto<sup>122</sup>.

Sobre el origen de la tradición chacarera, hay opiniones provenientes de los mismos chagras, y otras de los comuneros indígenas, muchos de ellos dirigentes de las organizaciones comunitarias, y vinculados al movimiento indígena, que consideran como algo negativo las actividades de los chagras en el páramo, ya que son prácticas perjudiciales para las fuentes de agua, y también porque se asocia a una herencia española o blanco-mestiza nacida en la hacienda precapitalista:

...por eso me recuerdo digo es una herencia estos, los chagras es herencia de las haciendas; venían las familias de los hacendados de todo lado, y ahí si mi papá tenía que tener recogido toditos los caballos y preparados para que salgan a caminar. Entonces ese era el trabajo de mi papá, y cuidar todo lo que es de adentro, como un ama de llaves ...esto es una cosa, una creencia desde los hacendados, o sea justo los hacendados empiezan a hacer esta actividad y luego quedó ya en las comunidades, porque primerito los hacendados eran los que se organizaban con sus buenos caballos, hacían el rodeo a los páramos, hacían los desfiles en los pueblos todo eso no, porque ellos tenían toda la posibilidad sus buenos caballos, sus buenas monturas para disfrazarle al caballo y su vestidura mismo a su gusto, es de la parte del mestizo<sup>123</sup>.

...es una mezcla podríamos decir, por un lado estamos nosotros los indígenas, estamos ahí, somos actores los indígenas...pero también estamos utilizando el caballo que no es de acá, que son de los españoles no...es como una mezcla, el Chagra está relacionado a montar caballo, y a lazar a los ganados a los toros bravos todo eso, y que también los ganados o los bovinos es de los españoles pues, trajeron los españoles más bien. Entonces pienso personalmente que es introducido, o sea no es propio de los indios, y además los indios arriba en el páramo, el páramo como le decía es patrimonio natural, también es cultural todo eso es fuente de vida, no es para destruir digamos, más bien los ha hecho obligado que pastoreemos, que ocupemos, que estemos arriba, o de pronto

---

<sup>121</sup> La división de los *cuentayoks* era por su especialidad en las actividades de la hacienda: boyadas, repelo, rejo.

<sup>122</sup> Testimonio de Ventura Nepas, La Chimba, 26 de septiembre de 2008.

<sup>123</sup> Testimonio de Luís Achigña, Moyurco, 30 de octubre de 2008. Para los indígenas el término *mestizo* se utiliza de forma despectiva para referirse al grupo de 'poder blanco'; es un sinónimo de blanco.

como ya no tenemos donde más hacer la agricultura, los antepasados no lo hacían, lo cuidaban, lo adoraban, lo querían, o sea era un patrimonio natural<sup>124</sup>.

En estos testimonios se encuentran tintes negativos sobre la actividad chacarera por haberse conformado desde una imposición de los colonizadores. Al menos en las comunidades de Cayambe, la historia de la hacienda y la explotación del pueblo indígena marcó significativamente el imaginario social, y el discurso que se maneja sobre esta época tiene un sentido negativo y de rechazo. Los chagras al provenir de este contexto, también se los señala de esta forma, aunque se encubre este rechazo en el nuevo discurso de conservación del páramo, que manejan las organizaciones indígenas.

Bourdieu señala que: "...hay que evitar transformar en propiedades necesarias e intrínsecas de un grupo... las propiedades que les incumben en un momento concreto del tiempo debido a su posición en un espacio social determinado, y en estado determinado de la oferta de los bienes y de las prácticas posibles" (Bourdieu, 1997:15). En este sentido, los chagras de las comunidades fueron adoptando y modificando sus prácticas a los contextos actuales. Una mínima parte de la comunidad participa en las actividades chacareras, las mismas que son aceptadas porque pertenecen a grupos de poder, tanto en Cayambe, como en La Chimba.

Otro espacio importante donde se establece y se desarrolla las actividades del chagra, a más del páramo, son las fiestas populares como en San Pedro y San Juan o Inti Raymi, que se celebran en todas las comunidades, en Olmedo y en Cayambe. Es a través de estas celebraciones que la persistencia del chagra cobra un sentido social actualmente, ya que con la abolición de la hacienda se hubiera pensado que el chagra, como rol laboral, también se terminaría; sin embargo, fue en la misma hacienda donde se estructuró las fiestas ligadas a la corrida de toros populares, lo que ha permitido que el chagra no muera:

Cuando Wimper vino a Cayambe le dijeron espere un ratito, la gente se divertía todo el día con los toros de pueblo o los gallos no, entonces alrededor de esa vida fue creciendo esto de la 'cultura del chagra', terriblemente pues si pasaban en toros de pueblo, quien tiene que sacar el toro, no se los sacaban como ahora, ni venían los toros en camión y se les bajaba, los toros tenían que venir arreados y entraban por la ciudad invadiendo a medio mundo, no es cierto, y después tenían que meterlos en la plaza. Yo mismo a los 16 años, durante 4 años seguidos jalé los toros en Cayambe que era la gran odisea, que era la gran odisea montarse en un caballo y arrastrar a un toro a la mitad de la plaza con otro que hace la *contra waska*, no es cierto jala y suelta y que el toro queda

---

<sup>124</sup> Testimonio de Gabriel Churuchumbi, Cayambe, 13 de noviembre de 2008.

suelto no en la plaza antes se hacía así en Cayambe, yo lo hice en Cayambe y en Cangahua y era un heroísmo y las chicas les encantaba eso, y hacíamos por eso más que por otra cosa no, machísimos encima de un caballo no. Pero con la desaparición de las haciendas se crea una nueva... en definitiva queda lo bueno... o sea, ¿quiénes son los Chagras ahora es la pregunta? Son los mismos, sino que ya no se dedican a explotar indios, ahora se dedican a cualquier cosa, pero lo aprendieron de sus padres, o sea se volvió una cultura<sup>125</sup>.

Las fiestas populares, ya sean religiosas o cívicas, de la zona norte andina, tienen como acto principal los toros de pueblo, pero algo particular en Cayambe es el concurso de lazo entre los diferentes grupos de chagras del sector, actividad que se ha reproducido en los festejos particulares de las comunidades como en La Chimba, donde ahora se organiza celebraciones por navidad en las alturas de Hierba Buena. Esto se ha dado principalmente en los últimos años de forma autónoma ya que antes, por ejemplo en el Inti Raymi, acudían de las comunidades al festejo de Olmedo o de Cayambe, pero ahora hacen una fiesta propia en la misma plaza central comunitaria, tanto en La Chimba como en Pesillo, Paquiestancia y Cariaco. Los chagras durante todo el año preparan los festejos con su ganado que llevarán a la fiesta y se preparan también ellos, para mostrar sus habilidades en las competencias.

Con los cambios sociales, el chagra fue acoplándose a los nuevos contextos, después de la eliminación de la hacienda, y es así que ahora podemos encontrar chagras de diferentes procedencias de clase, de zonas rurales o de la ciudad que practican sus actividades como forma de entretenimiento, y también por la necesidad de reafirmar sus tradiciones y relaciones sociales.

#### *4.2.2. Actividades:*

Las actividades que realiza el chagra se relacionan directamente con el ganado de lidia, como primer punto a tomar en cuenta. A más de sus labores cotidianas en agricultura, en lechería o en la dirigencia comunitaria, los chagras de La Chimba suben a rodear el ganado por lo menos una vez a la semana, siendo un requerimiento para los encargados directos de la vigilancia, como Hernán Catucuamba<sup>126</sup>. Sin embargo, junto a él suben al páramo todos quienes quieran y tengan un caballo, acompañando en esta labor de rodeo; en su mayoría son hombres entre 15 y 45 años. En el páramo existen sectores

---

<sup>125</sup> Testimonio de Diego Bonifaz, Cayambe, 13 de noviembre de 2008.

<sup>126</sup> Hernán Catucuamba es el presidente de la Junta de Agua y también trabaja como conserje de la escuela de La Chimba, lugar en el que vive con su familia.

específicos donde se supone se encontrará el ganado, normalmente junto a las fuentes de agua.

Durante esta vista al páramo<sup>127</sup> los chagras de La Chimba, fueron describiendo todo el proceso al subir al páramo, desde la vestimenta, los caminos, la comida, los animales, las fuentes de agua, etc., conformando un preconceito sobre esta actividad, que me hizo pensar que esta incursión se podría tomar como un ritual de aprendizaje para los chagras más jóvenes. Ya en la primera salida al campo, puede observar los roles que cada personaje ejecutaba en la acción del rodeo.

El día 5 de octubre del 2008 subimos al páramo con los chagras de La Chimba. A las siete de la mañana fue la reunión en la escuela de la comunidad. A lo lejos se veía llegar un grupo de personas a caballo, están vestidos impecablemente, con sombrero de ala corta y ponchos de diferentes diseños y colores, algunos también traen zamarro. Esperaba ver a Alberto Landeta de Olmedo, pero mencionan que alguien le ha robado el caballo. Dicen que es común que le corten la soga al caballo justamente en la víspera de subir al páramo, como una broma común y malintencionada que se hacen entre chagras. La competencia entre chagras y entre los diferentes grupos de chagras siempre esta presente.

Ya en los caballos comenzó el ascenso hacia el sitio llamado Pisquer, donde H. Catucuamba dejó el ganado de su propiedad<sup>128</sup>, esperaba que no se hayan movido demasiado desde la visita anterior. El camino es agreste y difícil, y hemos cabalgado aproximadamente una hora y media. Durante el trayecto, pasamos por Hierba Buena, el sector de La Chimba de mayor altura, donde se hace los concursos de rodeo en las fiestas de la comunidad. Cerca de Pisquer se ven a lo lejos entre la neblina y sobre una pequeña colina a una conglomeración de individuos a caballo. Siguen llegando más personas con ponchos blancos y azules a rayas, otros tiene el zamarro de cuero de vaca o de borrego, y la infaltable *waska* hecha de cuero. Sobre los diferentes ponchos, dicen

---

<sup>127</sup> Como anexo se adjunta un extracto del diario de campo correspondiente a la visita al páramo con los chagras de La Chimba, realizada el 05 de octubre de 2008.

<sup>128</sup> Casi todas las comunidades que se encuentran en las faldas del Cayambe poseen ganado en el páramo como son Santo Domingo I, Santo Domingo II, Caryacu, Paquiestancia, Pesillo, La Chimba. En algunos casos, los animales son de propiedad comunitaria, pero en el caso de La Chimba, el ganado pertenece directamente a la familia Catucuamba Alba, aunque jóvenes de toda la comunidad participan en las faenas en el páramo. Éste al ser un sitio abierto, no existen linderos fijos, por lo que los animales de las diferentes comunidades se mezclan en la montaña, motivo por el cual es muy importante marcarlos, o colocarles los aretes.

que cada sector de la comunidad suele tener su tipo propio como una forma de distinción, aunque en las subidas rutinarias de rodeo a la hora de enlazar esto no es importante, mientras que en los concursos es fundamental para ser identificados y reconocidos. Desde este punto esta presente también el infaltable licor, que lo sirven en un cuerno de toro, “...para el frío” dicen, esto ayuda a mantener el cuerpo caliente en el inclemente clima de las alturas.

Partimos en busca del ganado en un grupo de 24 personas. Nos acompaña también una jauría de al menos cinco perros, los que en el camino han ayudaron a cazar dos conejos silvestres. Al divisar al ganado todos los montados suben cuesta arriba para acorralar a los animales desde todos los flancos, los más veloces se escapan fácilmente. Cuando logran enlazar una vaca, los otros chagras acuden a ayudarlo con sus waskas, alrededor de la vaca hay cuatro hombres montados a caballo que sostienen al animal; ahí es cuando se escucha pedir que “den trabajando”: se refiere a que alguien baje del caballo a tumbar al animal, para poder inyectarle y darle las vitaminas por la boca, este es el *Chaki*<sup>129</sup>, rol que en el páramo lo cumple los más inexpertos, es decir los jóvenes; ningún adulto quiere bajar del caballo a ‘trabajar’ al animal, y quien lo hace es motivo de mofa, mientras este se defiende con otras bromas.

H. Catucuamba, baja de su caballo para vacunar y desparasitar al animal, mientras los demás lo sostienen. Este proceso se repite entre continuas bromas y risas, sin tomar en cuenta el tiempo ni la cantidad de animales a los cuales se debe impartir el medicamento. El distintivo del ganado es un arete blanco, hay algunas reses con arete amarillo, pertenecientes a la comunidad Paquiestancia. A las dos de la tarde se ha enlazado a 9 reses, de un total aproximado de 35 animales.

Ya es tiempo de la comida y nos dirigimos a un lugar plano para comer. Todos los alimentos se colocaron en una pequeña manta, había pan, galletas, queso, tortillas, maíz tostado. Cada persona colocó lo que había traído, para ser compartido en la forma tradicional indígena; mientras comemos se escuchan bromas recordando la actividad antes realizada. Le piden a María, la única mujer de la comunidad que subió al páramo, que le cante al Cayambe, pero no se atreve; en su defecto, alguien puso música en un celular, piden la canción de moda: ‘caraway’. Al terminar el descanso, comenzó a

---

<sup>129</sup> Chaki significa “pie” en español.

lloviznar, ellos continuaron con la faena, mientras que María nos guió de regreso a La Chimba.

Uno de los acompañantes indica que el ganado que se tiene en el páramo únicamente se lo baja para las fiestas, y es en ese momento cuando se aprovecha para negociar si hubiera interesados en comprar. Añade que muchas veces suben y encuentran animales muertos atrapados en los pantanos, lo que es inevitable ya que no pueden venir continuamente a vigilarlos, y es por esto que no se tiene una cuenta clara del número de animales que poseen, y tampoco es necesaria, ya que si bien el ganado es lo que motiva a que los chagras suban al páramo, es más bien un medio alrededor del cual ellos reproducen una actividad que permite su interacción social, su distracción lúdica, más allá del valor económico que esto pueda representar. El chagra no podría existir sin el ganado:

Verá le llaman aquí, nos llaman es por ese sentido, porque los chagras somos los que legítimamente somos los aficionados al mantenimiento de ganado bravo. Así mantenemos, tenemos crianza de ganado en el páramo, entonces nosotros tenemos que cuidar el ganado en el páramo, todo ese ganado bravo, somos un número de personas que cada cual vamos a rodear, vamos a ver, vamos a ver si no hay enfermos, o hay algún problema con el ganado, todo...el páramo, es tan puramente una paja natural que sale y con eso se mantiene el ganado<sup>130</sup>.

Para Hernán Catucuamba, el mantenimiento del ganado sobre el páramo no es muy rentable, cuando bajan al ganado para las fiestas de diferentes sitios, cobran 500 dólares por corrida, y esto ocurre tres veces al año, lo cual no representa mayor ganancia económica, considerando que en las fiestas de La Chimba no se cobran por los toros. Añade que: “la diferencia entre el ganado de páramo y el de leche es que el de páramo lo tenemos por gusto aunque ha disminuido de lo de antes<sup>131</sup>. El ganado de leche es el sustento diario...a ese si le tratamos bien... yo subo así cada quince a rodear el ganado de páramo, mi papá me dejó, no hay más hay que cuidar”, y añade sobre el significado del páramo para él: “El Páramo significa un lugar de distracción donde se va con los amigos. Como mi padre tenía el ganado, cultivé la afición y me gustó, caso contrario quizá ni me gustaría”<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> Testimonio de Alfonso Catucuamba, Paquiastancia, 14 de noviembre de 2008.

<sup>131</sup> La comunidad ha pedido a todos los que tienen ganado que disminuyan el ganado del páramo, ya que es nocivo para las vertientes, dañan las tomas de agua y contaminan.

<sup>132</sup> Testimonio de Hernán Catucuamba, La Chimba, 19 de octubre de 2008.

Actualmente los únicos que todavía tienen ganado en el páramo son las comunidades indígenas y a decir de los chagras mestizos de Olmedo y Cayambe, quienes no poseen ganado de lidia, ya que no pueden acceder a la montaña. El tener ganado en los ‘páramos rodeados’ (Mena, 2001:95), es rentable ya que no se debe incurrir en gastos de corrales ni potreros, y el alimento se obtiene del páramo. A. Landeta señala que: “Es bien ventajoso pues, en primer lugar no se paga el comedero, en segundo lugar el entretenimiento que uno se le va a rodear al animal, a dar sal, un afrecho, lo que sea, pero que sea divertido. Usted si ha de ver visto una sensación grande al subir a las cumbres a la montaña, un aire puro, una tranquilidad buena”<sup>133</sup>.

Ramiro Monteros, presidente de la Asociación de Chagras de Cayambe, dice que “...todos los chagras no tenemos la posibilidad de tener acceso al páramo, ahorita el páramo prácticamente esta en cuidado de las comunidades aledañas, en todo caso pues son ellos los que más posibilidad tienen de tener ganado, y es por eso que le acabo de indicar que ellos tienen ganado ya cruzado con ganado de lidia y tiene sus diferentes comodidades este tipo de ganado, así es”<sup>134</sup>. Siendo así, el hecho de que la actividad que realizan los chagras se siga manteniendo, tiene un fondo que sobrepasa el mismo cuidado de los animales, tiene más importancia el poder ir al páramo y compartir con los conocidos y amigos en un ambiente natural, donde se despliegan las habilidades de cada chagra frente a sus compañeros y dentro del grupo, dándole una sensación de pertenecía y aceptación, a manera de un ritual lúdico:

A pues la libertad, la soledad, el poder caminar, la libertad, para mí la libertad y la belleza del páramo. Claro, no hay cosa más linda que estar en un páramo a caballo, puede usted caminar kilómetros de kilómetros, no ve a nadie, no ve una casa, no ve... es algo increíble, es... y no es como estar a pie sacándose la mierda no, sino que el caballo le lleva y también va viendo y va conversando con su caballo, a veces el caballo se asusta porque se levanta una...cualquier pájaro no, se llama pajarear, normalmente son las perdices o los curiungues, y a su vez una señal en el paseo de paz de tranquilidad y de amor a la naturaleza<sup>135</sup>.

A través de estas actividades que se desarrollan en relación al medio natural paramero, se socializan conocimientos útiles en relación a este, y reproducen esta vinculación con los elementos naturales y sociales. Hardesty señala cómo se denota el ritual en diferentes formas del vínculo entre el hombre y su medio:

---

<sup>133</sup> Testimonio de Alberto Landeta, Olmedo, 19 de octubre de 2008.

<sup>134</sup> Testimonio de Ramiro Monteros, Cayambe, 24 de octubre de 2008.

<sup>135</sup> Testimonio de Diego Bonifaz, Cayambe, 13 de noviembre de 2008.

La religión, el arte, las leyes, son cosas que contribuyen todas a guardar, interpretar y transmitir la información ‘útil’ que necesita el ser humano frente al medio. Sirven para dotar al medio de una ‘significación’ convencionalizada y pueden entonces funcionar a modo de ‘señales’ indicadoras de sus posibles modificaciones. Rappaport (1968) habla del modelo cognoscitivo del mundo siempre que se hace referencia a la significación convencionalizada de la problemática ambiental, o si se prefiere, cuando se considera al mundo real como dotado de una gama de significaciones convenidas que guían al individuo en su acción frente al medio, por reducción de la cantidad de información bruta que emana de este. Veamos, por ejemplo, cómo funciona un ritual en el transporte de la información. Según Rappaport (1971) puede definirse el ritual como un acto de ostentación colectiva y de intercambio de información sobre el estado fisiológico, psicológico y sociológico de los participantes. Esta información proviene del contenido o de la forma del ritual... Distracción lúdica, ritual fuente de información cualitativa sobre el medio, ambiente ritual, banquetes, borracheras y licencia sexual... (Hartesty, 1977:27-30).

El parentesco entre los chagras juega un papel importante, ya que la tradición se transmite de padres a hijos, es así que quién quiere incursionar como chagra necesariamente debe tener un guía o modelo a seguir. Actualmente los chagras más antiguos son blanco-mestizos, y ninguno de sus hijos practica la actividad chacarera, sin embargo entre las nuevas generaciones de La Chimba, al poseer ganado en el páramo, han debido aprender y continuar con esta tradición. A. Landeta de Olmedo señala que ninguno de sus hijos sube al páramo actualmente, nadie continuó con esta afición, es más, a ellos no les gusta que su padre suba por su edad y por el peligro que representa: “...yo les digo que no puedo y nunca podré dejar de subir, los chagras amigos de los alrededores, los wambras de La Chimba, de Pesillo, siempre me están invitando para acompañarles al cerro, a rodear al ganado bravo, a tirar waska”<sup>136</sup>.

Aparte de las actividades que se realizan en el páramo cotidianamente, las fiestas para las cuales bajan al ganado, son el momento donde cobra sentido, a nivel económico y social el hecho de que el chagra acuda al páramo sin ninguna remuneración aparente durante el resto de tiempo. En las fiestas es donde los dueños del ganado exponen sus animales y crean vínculos para negociar la venta de los mismos, si hubiere interesados; pero sobre todo, en el espacio de la fiesta popular es donde pueden exponer sus habilidades en el dominio del ganado, es aquí donde se exterioriza las capacidades a las que el hombre ha llegado con respecto al dominio del toro bravo, como símbolo de la naturaleza salvaje. En los concursos de lazo, los grupos participantes tratan de impresionar a los otros grupos de chagras de diferentes zonas de Pichincha, y es el reconocimiento de estos, al final, lo que se busca e importa.

---

<sup>136</sup> Testimonio de Alberto Landeta, Olmedo, 18 de octubre de 2008.

Uno de estos grupos es ‘Cóndor Machay’ y sus integrantes pertenecen a Olmedo, Pesillo y La Chimba. A. Landeta, quien pertenece a este grupo, describe su vestimenta: “...usamos un poncho rojo un año, después azul, con bufanda blanca que representa el collar blanco del cuello del cóndor, y el zamarro si no importa el que tenga, yo tengo uno de piel de tiguillo, otro de llama blanco y los cafés de cuero, (mostrando unas fotografías de caballos) aquí participé con ‘venvedita’, este era el ‘tigre’, y este es el que tengo ahora el ‘juancho’, un chagra no es nadie sin su caballo, estos son los trofeos que he ganado en los concursos”<sup>137</sup>. Para la participación en el concurso de enlace, el grupo se compone de tres personas, dos enlazadores y el *chaki*, quien tumba al toro después de ser enlazado. El hecho de ganar una competencia depende del animal, de los chagras y del caballo.

El contacto del chagra con la naturaleza es una forma de retar a la misma, al páramo agreste, y dominar a su fauna silvestre representa una forma de llegar a este objetivo. Sin poder lograrlo, el introducir ganado al páramo, permitió que el hombre cumpla, o se acerque a ese anhelo, y de manera simbólica, se ve plasmado en el enlace de ganado; el caballo, como acompañante fiel del hombre, es la representación de lo que se quisiera llegar a conseguir con la naturaleza salvaje, el dominio completo, por eso este animal es visto como un eje indispensable en la faena:

Ya, es una regla o una obligación que el chagra debe poseer primero pues el caballo, segundo el caballo tiene que estar vestido de todos sus aparejos, como es la montura, las riendas, bozalillo, freno, montura chacarera igual, porque hay varios tipos de monturas, porque para la chacarería no le sirve si es de vaquería, en todo caso pues igual tiene que ir con una veta, su poncho de aguas, bufanda, sombrero, zamarro, espuelas, es lo necesario para... alforjas también en la montura; es lo necesario para que el chagra vista adecuadamente de acuerdo a su trabajo, de acuerdo a sus... sí a su trabajo porque si usted no tiene todos esos complementos pues es muy difícil que usted pueda trabajar en el páramo, o concursar debidamente, porque igual en el páramo necesita todos esos aparejos porque sino a lo mejor va ha tener algún problema en trabajar arriba igual, para concursar, ahora en todas las plazas se exige de que este vestido de chagra con los atuendos respectivos del chagra ni que decir del caballo<sup>138</sup>.

Es así que el chagra, llega a darle al caballo una importancia particular, y al igual que él, debe cumplir con un atuendo específico funcional para el trabajo en el páramo, de la misma forma que lo lleva el hombre. Se puede decir que el caballo llega a convertirse en la faena en otro chagra que integra el equipo, es decir el caballo llegó a

---

<sup>137</sup> *Ibíd.*

<sup>138</sup> Testimonio de Ramiro Monteros, Cayambe, 24 de octubre de 2008.

“culturizarse”, alcanza el tope del dominio que el hombre puede ejercer sobre un animal:

...me encanta montar a caballo, no puedo vivir sin un caballo, no consigo mi vida sin un caballo, que pueda decir que es mi caballo, que yo cuando me de la libertad, yo cuando monto en un caballo estoy concentrado y conversando con el animal, el me habla con sus orejas, con sus movimientos y con su boca, de la manera en como jala el freno y también de la manera en como camina, y yo estoy ahí, yo ya no pienso en nada más, me pueden decir alcalde, qué alcalde tu viste, viste mi caballo. O sea eso le pasa a todo el mundo que le gusta eso, entonces se ha vuelto una forma de distensión, una manera de llevar la cultura<sup>139</sup>.

En resumen, las actividades que realiza el chagra se desarrollan en dos espacios, el páramo y la fiesta, siendo esta última una forma de trasladar la montaña, representada por el ganado en su calidad de ‘salvaje’, al lugar donde el hombre puede demostrar que domina, es aquí donde se explicita o cobra sentido aquel ritual lúdico en el que participan hombres expertos e inexpertos en la faena chacarera.

#### 4.2.3. *Los chagras y las clases:*

La hacienda antes de la reforma agraria de 1964, era la piedra angular de la vida indígena, y es en este contexto en el se conformaron las prácticas de los Chagras. Los indígenas, conocedores del medio ambiente, aprendieron el cuidado de los animales en el páramo, y si bien durante esta época el chagra era el blanco-mestizo terrateniente o mayordomo, que tenían bajo su mando a los huasipungueros, después de la abolición de la hacienda las comunidades acogieron estas prácticas ya que en sus páramos cercanos podían continuar con el mismo tipo de producción de ganado de lidia. Por otro lado, los chagras blanco-mestizos de las haciendas, si bien muchos de ellos cambiaron de actividad, otros mantuvieron tierras en las zonas bajas y se dedicaron a la producción agrícola, ganadera o en los últimos años a la agro-producción en las florícolas; pero ya no tenían el acceso a los páramos para la producción de ganado bravo.

En el caso de la Chimba, la cooperativa agraria que se formó aquí, en su momento repartió las tierras a los ex-huasipungueros, pero las familias que vivían en calidad de

---

<sup>139</sup> Testimonio de Diego Bonifaz, Cayambe, 13 de noviembre de 2008.

apegados<sup>140</sup> no tuvieron acceso a las tierras, por lo que en 1986 se tomaron las tierras del páramo (Martínez, 1995):

...las unidades domésticas “apegadas”, ha consistido en tratar de reproducir un “modelo campesino tradicional” basado en el acceso directo a la tierra. Se trata efectivamente de un mecanismo conflictivo que opone a por lo menos tres generaciones de campesinos y que en el contexto de las cooperativas de Cayambe se ha basado en la “toma de tierras de páramo”. En efecto, en septiembre de 1986, un grupo de 53 jóvenes familias campesinas se tomaron la parte alta de la cooperativa la Chimba y formaron la Asociación de trabajadores agrícolas “La Chimba” (Ibíd., 21).

En esta comunidad de altura, creció la frontera agrícola y al adquirir estas tierras, fue dando a los comuneros de La Chimba el control del páramo, y con ello la posibilidad de mantener ganado en estas tierras. Si bien es cierto que la actividad de los chagras se adquiere por herencia, en La Chimba la mayoría de la gente comparte esta afición por haber nacido o pertenecer a esta comunidad tan cercana al páramo del Cayambe. Mena señala al respecto de esta determinante espacial lo siguiente:

...varios factores históricos, ambientales, de presión de mercado, etc. Están determinando las variantes en torno a las prácticas sociales en puntos geográficos específicos...Se ha dicho que los páramos son sitios donde vive la población más pobre del país, y quiero decir que esta aseveración es verdad a medias, ya que el páramo también ha contribuido al establecimiento de grandes capitales ganaderos, y aún hoy, según sean las dinámicas locales de poder y de estratificación social, son ciertos actores los que en realidad pueden acceder al páramo (Mera, 2001:117).

Dentro la comunidad el sentido de pertenencia al páramo de los hombres es muy marcado por haber nacido en este medio; ellos empiezan a incursionar en las actividades chacareras a edades tempranas, y se reconocen como los “Chagras de La Chimba”. Luís Achigña, indígena del sector, dice acerca de los chagras de las comunidades que:

Claro que subían por eso es que quedó con esa herencia, no ve que se hicieron huasipungueros en las haciendas, y estos huasipungueros a como de lugar eran los que les cuidaban los caballos, los que les bañaban, los que les adornaban, y tenían que ir junto con su amo para donde van. Entonces ellos participaban por eso es que quedaron algunos ya súper aprendidos, manejan bien los caballos, tienen todo, hasta creo tienen caballos ya de raza también algunos ya<sup>141</sup>.

Los chagras de las comunidades ubicadas en las faldas del Cayambe, conforman sus grupos por las circunstancias impuestas del espacio que habitan y por el contexto histórico que vivieron después de la hacienda. Heredaron la tradición y sobre todo la

---

<sup>140</sup> Los apegados en el sistema hacendatario, eran los hijos de los huasipungueros que formaban su propia familia y, ante la imposibilidad de conseguir su propio huasipungo para vivir, moraban en el de sus padres.

<sup>141</sup> Testimonio de Luís Achigña, Moyurco, 30 de octubre de 2008.

posibilidad de tener el ganado en el páramo. Por otro lado, también en Cayambe existe la tradición de los chagras de las élites, que también han sido transmitidas por herencia de los terratenientes a sus familias; pero a diferencia de los chagras de las comunidades, al menos en Cayambe, ya no se dedican a la ganadería de lidia, sino a actividades productivas diversas y de mayor rentabilidad económica.

Hoy en cambio ha cambiado ya, la gente del pueblo mismo pues ya tiene ganadería, si no fina 100%, si no pura 100% en su sangre de bravura, de lidia, ya tiene una cierta mezcla con toros de lidia, en todo caso pues todo eso se ha ido cambiando, se ha ido mejorando la raza, y de ganado aquí en el sector salvaje, salvaje ya no hay, hay remontado si pero salvajes no<sup>142</sup>.

Entonces, aparte de los “chagras de las comunidades”, están los grupos de “chagras de las élites”, que manejan otros códigos sociales para continuar con esta actividad, ellos lo hacen por la fiesta, los concursos y principalmente la imagen social. Ramiro Monteros<sup>143</sup>, es fundador de la Asociación de Chagras de Cayambe en 1995, que agrupa a los aficionados a la actividad chacarera, y esta orientado directamente a la organización de las fiestas de Cayambe: “...quiero decirle pues que Cayambe se ha caracterizado en tener chagras en sus diferentes tiempos y en sus diferentes épocas, siempre hubo chagras buenos que han hecho prevalecer nuestra cultura, nuestra historia, no solo en nuestro cantón, sino pasando los linderos de la provincia”. El discurso que se maneja en el grupo de chagras de las élites cayambeñas se dirige a mantener las tradiciones que se han perdido desde una visión esencialista de la cultura: “...nos empeñamos con unos dos primos míos, Héctor, Jorge y yo Ramiro Monteros, dimos la pauta, o sea el inicio de conformar este grupo que constituye, nos constituimos de 30 personas, en todo caso pues nosotros somos los pioneros de esta nueva época, digamos de este nuevo tiempo”<sup>144</sup>.

R. Monteros indica que la asociación que preside está abierta a todos quienes se dediquen a la actividad chacarera, incluso a los chagras de las comunidades, sin embargo estos últimos, en su mayoría, no participan en esta asociación. Es más, entre

---

<sup>142</sup> Testimonio de Ramiro Monteros, Cayambe, 24 de octubre de 2008.

<sup>143</sup> “...mi empeño, de mis gusto de formar este grupo es de... yo tengo raíces de chagra, mi padre Luís Monteros Morales, sin temor a equivocarme, fue el mejor chagra del cantón, tuvo la suerte y la satisfacción de los hijos, como yo por ejemplo, que es el único chagra en el cantón que hizo jugar 17 años toros populares en la plaza tradicional de aquí de Cayambe, cosa que es un record cantonal, y de ahí yo desde niño he estado inmerso en la Chacarería, desde muy muchacho he estado inmerso en las fiestas de los toros en las carreras de caballos, en los concursos de lazo, entonces esa es mi afición, mi apego a esto es por tradición de mi familia, de mi padre, Luís Monteros Morales” (Ramiro Monteros, Cayambe, 24 de octubre de 2008).

<sup>144</sup> Testimonio de Ramiro Monteros, Cayambe, 24 de octubre de 2008.

los diferentes grupos no sólo dentro de Cayambe, sino con grupos de otras localidades, las relaciones que se manejan son de rivalidad, ya que el único momento de interacción es en los concursos de lazo en los cuales participan. Entre los grupos de élite, cobra mayor importancia el caballo y sus destrezas, ya que con este se puede ostentar económicamente, por los altos costos que estos ejemplares pueden llegar a tener; el toro de lidia y su bravura pierde importancia.

Según Monteros, en años anteriores para las fiestas de Cayambe, solían prestar el ganado las comunidades de El Hato, Pesillo y La Chimba. Actualmente se traen toros de Argüero, de Benjamín Ríos (Pifo) y Víctor Elejalde: "...de las comunidades de aquí no les gusta prestar el ganado, los de La Chimba todo quieren para ellos, no les gusta colaborar, se enojan de todo; en las competencias no quieren ni pagar la inscripción, y a veces no concursan porque no hay tiempo, hay que dar preferencia a los que han venido de lejos, pero ellos son resentidos"<sup>145</sup>. Es por esto que los chagras de las comunidades han conformado sus propias fiestas, ya que en el gran festejo cantonal, su participación queda relegada a un segundo plano.

Para Bourdieu: "Las clases sociales no existen... Lo que existe es un espacio social, un espacio de diferencias, en el que las clases existen en cierto modo en estado virtual, en punteado, no como algo dado sino como algo que se trata de construir" (Bourdieu, 1997:25). Y eso es lo que ocurre y se sigue reproduciendo en Cayambe, las diferencias étnicas, si bien se tratan de ocultar en un discurso de tolerancia<sup>146</sup> y supuesta integración, por otro lado surgen en la práctica de los chagras, en estos espacios de la competencia, donde desde las dos partes se busca dejar por sentado la procedencia étnica que tiene cada grupo.

La institución de la fiesta relacionada a los toros de pueblo, surge también en la hacienda precapitalista, como una estrategia terrateniente para mantener el control social, y reforzar el poder sobre el pueblo trabajador, a través de este pasatiempo lúdico

---

<sup>145</sup> *Ibíd.*

<sup>146</sup> "...mis primos y mi persona pudimos conformar este grupo y hemos bregado en los diferentes sectores como es en sectores del cantón, pero que hemos tenido acogida, digamos el 100% digamos en el norte del cantón como es Paquiastancia, Caryacu, San Pablo Urco, Muyurco, La Chimba, Pesillo, que tuvimos el eco positivo, y yo le digo me siento feliz, mi grupo se siente feliz que ellos (los indígenas) también ya hace años atrás hacen su concurso de lazo, sus fiestas, corrida de toros, y es bueno que mi pueblo, nuestro pueblo, nuestros paisanos no nos olvidemos de nuestras costumbres, de nuestras tradiciones que nuestros antepasados nos dejaron como historia y como herencia" (Ramiro Monteros, Cayambe, 24 de octubre de 2008).

y distensionante entre los diferentes grupos sociales que convivían en la hacienda. Ahora, de alguna forma se pretende que la incursión de los chagras de las comunidades en las competencias sirva para sanear las tensiones de índole político:

Eso desde luego, a claro, porque veré, eso de pensar que en las haciendas en los concursos esos solo participaban mestizos no pues, o sea tal vez me expresé mal, si normalmente el chagra del tipo de la hacienda se acabó con las haciendas, en 1960, y de ahí en adelante las haciendas fueron manejadas bastante precariamente por las mismas comunidades indígenas, entonces obviamente se mantuvo el gusto por los toros, y concursos de lazo y todo eso, hay ‘chagras indios’, hay ‘chagras clase media’, y hay ‘chagras pelucones’ no. Pero veré eso es lindo, porque no es que no pasa nada, porque no se ponen a hablar de Correa, se ponen a hablar del caballo. Si entonces es algo que les une mucho<sup>147</sup>.

Para los chagras de las élites, el páramo pasa a un segundo plano, ya que no tiene la posibilidad continua de visitarlo e ir a enlazar ganado allí. Es más, para ellos este espacio está directamente relacionado a las comunidades indígenas, reafirmando la condición del indígena como “natural”, y ligado al trabajo duro, el mismo que realizan en la hacienda:

Claro, chagras indígenas habían, si claro. Ellos eran los más llamados al páramo que los chagras blancos del pueblo, ellos salían tan puramente los chagras así cuando ya había que recoger el ganado para un festejo de algún pueblo así, ahí salían los chagras y en las fiestas los chagras salían para enlazar a los toros, sacar a la plaza, hacer jugar, o si no era un concurso que se enlazaba, el mejor enlazador tenía su premio todo, esas cosas en la época de la hacienda tenía esas cosas, hasta ahora existen, por ejemplo en Cayambe, San Pedro siempre hay concursos. El indígena también es parte de la chacarería, también se le necesita para este tipo de trabajos, porque como le digo se forma un equipo entre el mestizo y el indígena para trabajar en la chacarería<sup>148</sup>.

Entonces de alguna otra forma el páramo si ha estado relaciona culturalmente o estamos relacionados con el páramo culturalmente, sea en la parte, bueno para nosotros parte positiva, y para los otros una parte negativa no, es un referente no. Al hablar del páramo es hablar de indios, hablar de longos, hablar de comuneros, hablar de comunidades, hablar de organizaciones<sup>149</sup>.

Para los chagras de las élites, aparte de los chagras indígenas de las comunidades, también existe otro subgrupo de chagras que actualmente se ha ido conformando en Cayambe, los cuales pertenecen a su misma clase económica y que se han vinculado en este mundo de la chacarería por sus relaciones sociales y de poder. Este grupo, los “nuevos chagras” son abiertamente criticados, ya que comparten su misma procedencia étnica, son blanco-mestizos pero no heredaron la tradición chacarera:

---

<sup>147</sup> Testimonio de Diego Bonifaz, Cayambe, 13 de noviembre de 2008.

<sup>148</sup> Testimonio de Ramiro Monteros, Cayambe, 24 de octubre de 2008.

<sup>149</sup> Testimonio de Diego Bonifaz, Cayambe, 13 de noviembre de 2008.

... entonces han quedado las fiestas, los rodeos, esas cosas, ahora hay mucho desfile, y generó una nueva clase de chagra que está en formación que es el 'pelucón' o el 'aniñado' les dicen aquí, es decir que son... son 'nuevos ricos' no, por lo tanto ellos no han visto un 'puto caballo' en su vida, pero los hijos ya pis, entonces como aquí toda la cultura, lo mejor y lo que le gusta a la gente y lo que les gusta a las chicas es que sepa montar a caballo, entonces han aprendido a montar a caballo los Floricultores y obviamente tiene ahora los caballos más lindos del Ecuador, y el caballo nuestro tradicional ya se queda atrás. Los españoles que no son mudos y que saben cuanto, cuan bobos somos los latinoamericanos en comprar esas cosas, ya están exportando caballos de alta escuela, y los bobos de los floricultores ya están comprando... están comprando caballos de alta escuela española y se están luciendo en los desfiles y entre ellos que ni yo mismo se, que es el Galope Campero, que como todo deporte es... se pasa haciendo cosas que se hace solo en los páramos no... me acaban de invitar a mi, yo no voy a tener tiempo, pero hacen un paseo de una día algo así, y como es de Pifo a Selva Alegre, si, en uno o dos días, todo a caballo, y al día siguiente hay el concurso de los saltos de los hijos y toda la cosa, y es una verdadera fiesta, este es el 'nuevo chagra'<sup>150</sup>.

Otro testimonio al respecto:

Las cosas han ido cambiando, antes como lo digo chagras, chagras éramos los que teníamos la suerte de haber heredado de nuestros antepasados, la suerte de los que igual tenían el acceso a estar en una hacienda, trabajar en una hacienda que tenía ganado. Pero ahora no, ahora se ha dado en los desfiles de chagras que hay muchos, toda la serranía ecuatoriana, ahora es un poquito, a lo mejor el termino no esta correcto, pero podría decirle que si existe hasta un poquito ya de novelería, ya hay mucha gente que se confunde con los chagras de verdad, entonces van gente así a los desfiles por sentirse bien a lo mejor, pero en si no son chagras, van con diferente tipo de aparejos que no cumplen los requisitos necesarios para un chagra; el chagra chagra no es sólo el de vestirse y cabalgar un caballo y ya. El Chagra es sentir, vivir... sentir lo que es la chacarería, haber participado en lo que es la chacarería, haber trabajado con ganado, saber de caballos. Ahora hay mucha gente que en los diferentes desfiles le repito, hay gente que alquila un caballo, alquila una montura y se monta y pues ya, se "cree chagra", pero que no somos iguales, somos poco diferentes porque conocemos como se trabaja, los otros hacen por gusto tal vez<sup>151</sup>.

Llegar a ser un 'nuevo chagra' también es un asunto de élite, que amenaza a las antiguas redes de poder presentes en Cayambe desde la época de la hacienda, no solo en la práctica chacarera, sino en todas las instancias sociales. En estos grupos es muy importante la imagen de poder económico y político, y esto se refleja en el hecho de pertenecer a los grupos que pueden realizar estas actividades lúdicas, como un deporte de las élites.

Las actividades que realizan los chagras en general dependen de la aceptación de su grupo, de su círculo, y por eso se siguen manteniendo, ya que a través de esto se reproduce y reafirma el poder, dentro del grupo y frente a otros grupos:

---

<sup>150</sup> *Ibíd.*

<sup>151</sup> Testimonio de Ramiro Monteros, Cayambe, 24 de octubre de 2008

Sin embargo, una acción individual raras veces se sostiene por sí sola. Va orientada en general a acciones de otras personas. El significado de una acción para el actor esta codeterminado, como norma, por el significado que puede tener para otros. Las relaciones de las personas entre ellas no son aditivas. La sociedad no tiene el carácter de un montón de acciones individuales comparable con un montón de arena, ni el de un hormiguero de individuos programados para la acción mecánica. Recuerda más bien una red de personas vivas que dependen, de formas muy diversas, unas de otras (Norbert, 1994:93).

#### 4.2.4. Poder y sexualidad:

*Chagra de amor encendido,  
cuando te ven sin ponchito,  
te miran desconocido  
(copla anónima).*

He querido incluir este acápite que trata sobre el papel de la feminidad y de la mujer en el páramo, y específicamente en relación con los chagras, ya que después del trabajo de campo, existía alguna información sobre este tema, y sobre todo porque trababa de entender los motivos por los cuales los hombres son los que dominan el espacio del páramo, y la poca participación de la mujer en estas actividades.

El primer acercamiento al tema ocurrió en la visita inicial al páramo que se hizo con los comuneros de La Chimba, a enlazar ganado para ser vacunado y desparasitado. En el grupo de alrededor de 25 personas únicamente existía la presencia de dos personas de sexo femenino, la primera una niña de 9 años, que por su corta edad aún compartía con los otros niños varones, independientemente de su condición de mujer; y la segunda era María, una muchacha de 32 años de edad, perteneciente al sector de Hierba Buena y prima de H. Catucuamba.

La edad aceptable para que las mujeres se casen o formen su hogar en La Chimba es a partir de los 17-18 años, a decir de un grupo de mujeres de la comunidad, por eso es curioso que María con sus 32 años aún sea soltera, y tampoco tenga hijos. Sobre su vida comparte:

...yo no me casé porque fui a trabajar a Cayambe como empleada en una casa de familia, ahí estuve como cinco años, comencé a estudiar, pero cuando mi papá se murió tuve que venir a cuidar a mi mamá que se quedó sola con las tierras con los animales, yo soy la hija menor de las mujeres, éramos doce hermanos, pero solo dos hombres... En mi casa después de que murió papá solo nos quedamos mi mamá y yo, y otra hermana

casada... ya pues, no hay más hombres que más toca subir al páramo sola a rodear el ganado, yo también enlazo, así es así nos dejaron los animales<sup>152</sup>.

Existen muy pocas mujeres que suben al páramo en la comunidad, los mismos chagras comentan que son solamente María y otra señora viuda de Pulisa. En general el ascender al páramo y más aún, la actividad chacarera esta relacionada con los hombres y la demostración de su virilidad, el reto que se representa en el dominio de este medio y de los animales. Mujeres como María, han podido integrarse en esta actividad, por circunstancias individuales, por su condición personal de vida, y porque su rol dentro de la familia es el de cabeza, de sustento, es decir el rol que debería culturalmente cumplir un hombre. Son incluidas en el páramo por sus características desexualizadas (soltera, viuda, cabeza de hogar), aunque siempre su actividad quede relegada a un segundo plano.

Tomando a Costales, en su estudio sobre la comunidad norte andina de Angla, se indica la existencia de estas *warmi-cari*, llamadas así por las actividades masculinas que realizan y se les atribuye características como el coraje y la fuerza, se les considera en estos espacios como otros hombres (Costales, 2009:70).

El imaginario social que se crea alrededor del Chagra es de extrema masculinidad, fortaleza y dominio sobre el medio. Diego Bonifaz indica que el gusto por el páramo depende de algunos factores, entre ellos el ser “macho”:

...hay unos que no les gusta, o sea hay gente que le gusta esto y hay gente que no le gusta, pero no hay gente que le gusta a medias no, eso si no creo, o sea si usted es una persona que le gusta ponerse rimel y todo eso pues no le va a gustar el páramo, en la primera papacara se le va a dañar la piel el cutis no es cierto. Y luego tiene algo de masoquista, la naturaleza si le hace sufrir, entonces ahí viene lo del macho, usted es bien macho y aguanta ese sufrimiento, algo de masoquismo que a su vez le da seguridad en su personalidad. Luego después cuando ya toca echar el ganado para los toros de pueblo que se viene en las fiestas de San Pedro, entonces eso es un juego muy riesgoso y muy violento no, entonces como que cambia totalmente la personalidad y hasta se corren unos riesgos increíbles no, y ya mi hijo anda trayendo las vacas de Quinchuajas para las fiestas de Cangahua, y es ingeniero en sistemas en Quito y sin embargo arriesga su vida en esa pendejada igual que yo, y al rodarse con caballo y todo por las quebradas, porque las vacas de lidia no siguen el camino empedrado de seguro. Entonces todo eso es una aventura, una forma de ser, entonces el páramo como un ‘desafío al macho’ podríamos decirle, siempre hay ese machismo, ese desafío del hombre contra la naturaleza, y por otro lado esa paz esa tranquilidad, porque el páramo es una naturaleza

---

<sup>152</sup> Testimonio de María Catucumbamba, Páramo de La Chimba, 18 de octubre de 2008.

bastante hostil no, yo he estado en el páramo y me desperté y los caballos muertos porque ha nevado no, tanto frío que se han muerto<sup>153</sup>.

Para quienes suben el páramo, el superar a la inclemente naturaleza, el superar a los animales “salvajes” es la forma de reafirmarse como hombres, para sí mismos, y frente los otros hombres, demostrar el poder, el dominio sobre el otro, en este caso el otro es la naturaleza. Es aquí donde se refleja la identificación que se hace del medio con lo femenino.

Las mujeres de la comunidad pocas veces salen del ámbito doméstico, siendo éste el rol que tienen a nivel familiar y social. En su mayoría son bastante reservadas y bajan al centro poblado de La Chimba solamente el día domingo para la misa, o para asistir a los eventos deportivos que se realizan en las canchas del centro cívico. Un grupo de ellas, de edades entre 40-50 años, señalan que subir al páramo es algo de hombres, y que “...las mujeres casadas no deben ir por los cerros, por los celos de los maridos”. En los Andes es común atribuir características sexuales a los cerros, ríos, cascadas, etc., y esta forma de simbolización del espacio, esta también marcando los roles de género, la norma social:

...las formas en que se construyen las identidades de hombres y mujeres, en términos de las creencias, concepciones, clasificaciones y asunciones culturales, es decir en interacción con otros símbolos. En este sistema de creencias y clasificaciones están inmersos los roles y actividades, a su vez, repercuten en los accesos a los lugares (Costales, 2009:59).

En este sentido existen historias en La Chimba sobre acontecimientos de índole sexual ocurridos en el páramo, como iniciaciones sexuales de los hombres, y también actos de ultraje a mujeres<sup>154</sup>. Existe un lugar en el páramo que rememora uno de estos hechos, el sitio se llama ‘Lucila Tolena’ en honor a una mujer que la época de los arrendatarios fue raptada por uno de los gamonales para ‘usarla’: “...aquí en el páramo vinieron entre cuatro hombres, cada uno con una mujer y pasaban algunos días, cada uno en su chocita...abusando de las chicas”. Uno de los chagras más antiguos cuenta que cuando

---

<sup>153</sup> Testimonio de Diego Bonifaz, Cayambe, 13 de noviembre de 2008.

<sup>154</sup> Siendo mujer, tuve más acceso a esta última información, aunque cabe señalar, que es un tema tabú, que no se puede tratar de forma abierta. Justamente durante el trabajo de campo se encontró el cuerpo sin vida de una mujer, con claros signos de violación sobre el río la Chimba (lugar de prohibición simbólica a las mujeres). Si bien la gente de la comunidad se conmocionó por el tema, el responsable del hecho fue “perdonado” por la comunidad, ya que se trataba de un joven emparentado con la víctima. Cabe señalar que existe una fuerte endogamia entre los habitantes de La Chimba, lo que permitió la absolución del hecho.

los padres de Lucila reclamaron por su hija robada, se los recompensó con una vaca y todo quedó saldado el daño causado.

Para Sherry Ortner, las acciones de la cultura van direccionadas a “trascender las condiciones de la existencia natural” del ser humano (1979:6), y las acciones que emprenden los chagras frente a la naturaleza serían un ejemplo de ello. Esta determinación de dominio del medio se representa en el poder sexual que el hombre lo hace explícito en rituales de iniciación o espacios de licencia sexual, equiparando de alguna forma a la mujer con la naturaleza, construcción simbólica presente en la comunidad de La Chimba y en la cultura dominante en general.

Por otro lado, es interesante señalar, que a nivel político, dentro de la comunidad, existe una valorización muy fuerte de la mujer en la dirigencia indígenas. Estas han sido pocas, pero la memoria que se ha creado sobre sus imágenes, como las de Tránsito Amaguaña y Dolores Cacungo, sirven de símbolo y estandarte para los dirigentes políticos actuales. Durante el trabajo de campo, fue una mujer la que estaba a la cabeza de la comunidad, sin embargo no participaba en las actividades relacionadas al páramo.

#### 4.3. Las leyendas del páramo:

El incluir este acápite ha sido una forma de plasmar algunas historias que se recogieron durante el trabajo de campo, tratando de alguna manera de darles sentido dentro del contexto estudiado, siendo importantes ya que reflejan formas de pensar y de imaginar el pasado, en un contexto presente, dándoles un significado particular para los actores sociales que las relatan.

Como toda construcción cultural que encierra en si un conjunto de representaciones, la tradición oral y sus múltiples manifestaciones deben ser entendidas, además, como un hecho sociológico e históricamente delimitado (Godelier, s/f), por lo tanto como una realidad “viva”, dinámica, cuya producción, si bien se fundamenta en el pasado, codificándolo, también ayuda a comprender y decodificar el presente, pues aunque la forma del relato y ciertos contenidos se vayan modificando en el tiempo, quizás con el objeto de tener más “efectos de verdad”, es indudable que su núcleo significativo se mantiene (Hernández, 2007:170).

Como lo señala Hernández, los hechos históricos se plasman en la memoria a través de algunas manifestaciones como las leyendas en donde se involucran sitios específicos que representan un margen social, el mismo que es penado socialmente si se trata de

romper, marcando formas de pensamiento con respecto a esos hechos ocurridos en estos lugares. Por ejemplo existe el relato del *máquina huayco* y los curas de la hacienda:

...sí, el máquina huayco es un molido de agua donde se molía trigo, cebada, los granos para hacer la harinas, en la época de la hacienda con los curas, pusieron a funcionar. Ahora dicen que no se debe ir por ese sector en las horas 'malas' que son las doce del día o de la noche, y después de las seis de la tarde porque allí hay apariciones, sobre todo las mujeres no vale, no ve que estos curitas llevaban a las mujeres, a las indígenas ha este lugar para abusar de ellas. Otro lugar donde ocurren apariciones es en la antigua iglesia de la hacienda donde se ha visto al 'cura sin cabeza'...como diablos mismos eran esos curitas<sup>155</sup>.

De esta forma se van delimitando espacios cargándolos de símbolos negativos para la memoria. Las leyendas tienen una carga mágica e imaginativa que se lee como una salida social sobre temas considerados tabú o de difícil abordaje, como la época de la hacienda. Para las prohibiciones sexuales también se acude a un lenguaje metafórico, que sin nombrarlo directamente se asume su significado (Hernández, 2007:191):

Bueno lo que decían en la hacienda de acá es que tenía una caja grande grande, tremenda que guarda el dinero, y ahí tenía todos los premios que se ganaba del concurso del ganado de primera calidad, todo eso estaba guardado, y eso estaba enterrado, era hecho como una bóveda para adentro, adentro de la hacienda y le tapaba así con todo, y encima estaba la alfombra del piso y nada más, no pasaba nada, solo eso sabía bien secreto el cuentayok no más, pero eso sí que sea brazo derecho del patrón. Eso dicen que ahí como enterraban los tesoros y olvidaban, esas casas son ruidosas... no ve que es como que quieren salir, por eso se hacen ruidosos, o que más sabrían guardar<sup>156</sup>.

Aquí la leyenda sobre las mujeres que contaminan:

...cuando uno se encuentra con mujeres al salir se la casa es mala seña...Un día cuando me fui a competir echando waska en Cayambe, el toro le investió al caballo Negrito que tenía en ese entonces, todas las tripas le salieron de la barriga, ahí vino un hombrecito que conocía de eso y lavando con Norteño las entrañas iba metiendo, y después cosió, después se recuperó y hasta ahora vive el caballo; ese día saliendo de la casa allá en la esquina me encontré con mi mujer y otras señoras, ahí era lo malo. Ayer cuando salí me encontré primerito con el joven de arriba en la bicicleta, entonces como era hombre, ya supe que me iba a ir bien, y así fue compre la waska a mitad de precio, bueno resultó...<sup>157</sup>

Existen también las leyendas que acuden a representaciones de seres míticos para dar sentido a las regulaciones y prohibiciones que través de los relatos se trata de transmitir a un grupo social, marcando líneas de comportamiento apropiado, desde un pensamiento que se desenvuelve en un medio específico, como es la tierra, el páramo,

---

<sup>155</sup> Testimonio de Luis Albacura, Pesillo, 14 de noviembre del 2008.

<sup>156</sup> Testimonio de Luis Achigña, Muyurco, 30 de octubre de 2008.

<sup>157</sup> Testimonio de Alberto Landeta, Olmedo, 19 de octubre de 2008.

los ríos y lagunas, lugares sagrados para sus habitantes más cercanos. En este sentido, el personaje del *wakay siki* que suele aparecerse en la quebrada del mirador es un ejemplo:

Se me apareció aquí por culpa de vicio al alcohol...yo estaba andando a caballo con el mayoral, tenía 40 años, cuando sentí al wakay siki sentado en el anca y estaba llorando, regresaba a ver y me seguía, entonces di la vuela el poncho, puse al través, eso ha sido el secreto, y ahí se fue, dice que si uno le llega a ver a los ojos, él le envuelve la cintura con la cola del diablo y fuera, hay que tener cuidado en las vertientes<sup>158</sup>.

Hernández explica esta modalidad de la tradición oral de la siguiente manera:

La tradición oral, a través de sus múltiples formas narrativas, se vale ya sea de seres reales como de seres subjetivos/imaginarios para accionar sus códigos culturales y recordarnos, de manera permanente aunque no directa, sobre las pautas y cánones que deberán regir nuestros actos como individuos y como sociedad dentro de una dinámica cultural determinada y de un lugar/tiempo definido, so pena de castigo y sanción social si llegamos a quebrantarlos (Hernández, 2007:178).

En el siguiente relato de A. Landeta se puede apreciar los códigos sociales que se indican sobre temas moralidad como la ambición, y cómo el quebrantar estos cánones trae castigos divinos para quienes lo comenten. Estas son esencialmente culpas que en gran parte se han impuesto por la religión católica y la conciencia del pecado. En esta historia sobre el duende se denota estas particularidades:

El duende, un chiquito con sombrero grande se me apareció una vez, estaba quemando la olla de oro, es el ángel malo de Dios, yo veía que brillaba<sup>159</sup>. Fui a una casa a pedir una pala, salió una mujer, señora era, y me ha seguido, cuando ven las mujeres es malo, ahí me maleó. Yo, por la inocencia de uno, saqué la olla y puse la tierra en el mismo hueco, me fui con la olla del duende y casi mato al guagua, mi Alberto estaba chiquito de 3 meses, metí la olla en la casa y le dio mal aire y ahí hubo que limpiarle con huevo. Al día siguiente todito amarillo en el filo de la olla, ha sido el oro que estaba en polvo...yo desconocía, y fui a ver si algo ha quedado en el hueco que yo deje, pero ni la seña del hueco había. Si así ha sido de ser, que me mando diosito y perdí, no supe administrar<sup>160</sup>.

En estas leyendas se puede apreciar una de las modalidades que el ser humano desarrolla para socializar sus parámetros sociales, sus regulaciones de comportamiento, y también su visión o lectura de la historia, la que ha marcado los hechos relatados. Se involucra personajes, lugares y acciones, todas con único fin de transmitir una norma una forma de comportamiento una visión del mundo.

---

<sup>158</sup> Testimonio de Luis Albacura, Pesillo, 14 de noviembre del 2008.

<sup>159</sup> Cuando dice que estaba quemando, se refiere a que estaba fundiendo el oro que se supone está en polvo, y eso es lo que brillaba.

<sup>160</sup> Testimonio de Alberto Landeta, Olmedo, 13 de noviembre de 2008

## **Conclusiones:**

El páramo en la construcción de una visión del mundo es un tema compuesto de dos elementos que juntos conforman un sistema simbólico, conjugando al ser humano y a la naturaleza, y encontrando un sentido en la relación existente entre ambos. El ser humano, al estar inmerso en un espacio, desarrolla un vínculo con su medio, el mismo que determina sus prácticas en relación a éste, y con ello determina su pensamiento.

La metodología con la que se elaboró esta investigación fue la observación etnográfica, y a través de sus diferentes recursos, se logró incursionar en la comunidad y en las actividades que se realizan con respecto al páramo, permitiendo el acceso a la información. Es así que se pudo llegar a conocer, desde el testimonio de sus actores, la visión sobre el medio ecológico, tanto desde el punto geográfico como social, y la memoria histórica, con los cuales se trató de dar sentido a las descripciones, analizando la creación de los espacios simbólicos en la altura paramera.

La entrada teórica que fue el marco para la interpretación de este trabajo fue la propuesta de Clifford Geertz, en la que cobra gran importancia la descripción. Con ella se llegó a asociar los diferentes microcosmos que componen la vida de los actores sociales que intervinieron, la descripción del ecosistema, sus actividades económicas, su asociación política y organizativa, su pasado histórico, su espacio social, partiendo de la mirada de la antropología simbólica de Geertz, ya que según esta entrada, todas las dimensiones de la vida son actos interpretativos del actor social a nivel simbólico, son la visión del mundo.

Las interpretaciones a las que se ha llegado parten de un análisis en base al discurso de los testimonios tomados en el campo, el mismo que cobra sentido únicamente en las palabras inmersas en un contexto físico, social e histórico, lo que Geertz llamó el *ethos*. En este sentido, el marco social se crea y recrea a través de concepciones de poder, ya que el discurso se forma también desde una posición que toma quien enuncia. En este caso, los conflictos existentes en la actualidad en las comunidades del nororiente de Cayambe, al respecto de la apropiación y manejo de los recursos naturales (páramo y agua), parte de una base histórica vivida en la época colonial, en la hacienda, y en la época contemporánea de las organizaciones comunitarias y no gubernamentales, las que

han marcado el pensamiento actual de sus habitantes, siendo el sustento con el que se justifica la lucha social y la resistencia, como un contrapoder frente a la estructura dominante.

Los conflictos que se discuten actualmente tienen que ver el manejo de los recursos hídricos. La ubicación geográfica de La Chimba, lugar en el se puso mayor énfasis durante el proceso investigativo por ser la comunidad ubicada a mayor altura, es el primer punto habitado por el cual transita el canal de riego Cayambe-Tabacundo, y se encuentra especialmente inmersa y afectada por las políticas hídricas que se imponen desde la sociedad mayor. Esto ha generado que desde las organizaciones de comunidades indígenas se instruya a los comuneros en el cuidado de las fuentes de agua, apelando a las tradiciones andinas y al vínculo que el hombre tiene con el páramo. Esto se expresa a manera de un discurso en el que confluyen razones ecológicas y sagradas para argumentar que sean los habitantes de las comunidades los llamados a cuidar y ejercer el control del manejo del páramo y sus fuentes, ya que los habitantes de la ciudad, no poseen ese contacto con lo natural, y ven al agua como un recurso a ser mercantilizado.

Cabe señalar que las comunidades de altura se han ubicado en el páramo por la presión impuesta en la época de la hacienda y por presión demográfica posterior a la reforma agraria, lo que causó el crecimiento de la frontera agrícola, y ahora son ellos los que poseen el acceso a las fuentes y al páramo, siendo esta su actual vía de resistencia apelando al cuidado de los recursos naturales.

Sin embargo, actualmente a nivel interno los habitantes de esta comunidad mantienen un conflicto con las comunidades de tierras más bajas, y es en el espacio de las reuniones de la comunidad donde se discute a nivel del trabajo y aporte económico que realiza cada grupo para acceder al agua, evidenciando la existencia de un discurso público y otro privado.

Es también importante señalar que uno de los ingresos más importantes de Cayambe en general, parte de la agroindustria florícola, la cual emplea un número significativo de comuneros. La lucha que se da por las fuentes de agua, es también con las empresas de flores, ya que éstas utilizan una gran cantidad de agua, y contaminan las acequias que pasan por sus invernaderos. Es así que, en el discurso entra en conflicto, por un lado, la

necesidad de trabajo de las personas, y por otro, el conocimiento de la destrucción que las florícolas producen. Además cabe recalcar que estas empresas pertenecen a importantes grupos económicos, y por ende de poder, del país. Detrás de la lucha común que une a las comunidades, existe también una lucha de reivindicación étnica, la que se ha presentado como una constante para los grupos indígenas desde tiempos pasados.

Las concepciones de conservación adoptadas por los dirigentes locales y representantes de las organizaciones comunitarias entran en contradicción con algunas de las prácticas sociales que se tienen en las comunidades en relación a la naturaleza. La costumbre de quemar la paja de páramo como forma de mineralización de la tierra, casi se ha eliminado, aunque otras más tradicionales como el mantener ganado de lidia en el páramo y continuar con la tradición del chagra (herencia de la época hacendaria) persisten por ser una forma de socialización tanto entre los mismos comuneros como con la naturaleza. También están plasmadas aquí reivindicaciones de clase, expresiones de poder que se hacen evidentes en la fiesta popular, en la cual las comunidades participan con su ganado, y establecen esta relación de oposición frente a otros grupos de chagras, dentro y fuera del cantón.

En este sentido fue importante la inclusión de un amplio contexto histórico, con el que se plasmó el cambio a través del tiempo en los diferentes tipos de ocupación de la tierra que se dieron en el sector analizado. La colonia, y especialmente la hacienda, marcaron la forma de apropiación de los recursos naturales que se presentan actualmente. En la época hacendaria se registran las primeras protestas indígenas que cuestionan el orden establecido y se inicia a través de formas organizativas en la creación de sindicatos. Posteriormente, con la reforma agraria se terminaron las formas precarias de tenencia de la tierra que se mantenían en la hacienda precapitalista, las tierras pasan a manos de las cooperativas, y posteriormente a los comuneros. Sin embargo, las lógicas de explotación de la tierra y los recursos persisten como en la hacienda, lo que se percibe en las tradiciones relacionadas a esta etapa que aún se mantienen, como la fiesta con toros de pueblo y la misma actividad chacarera.

Existen acontecimientos de quiebre que marcaron la memoria colectiva, es así que muchos de los testimonios recogidos dieron cuenta de hechos referentes a las luchas sociales libradas en la zona de Cayambe. Se pudo contrastar la historia oficial con la memoria oral expuesta, la que indicó las formas de resistencia al poder de la hacienda,

las luchas de reivindicación social y étnica, d la conciencia política que se origina en estos espacios de subyugación y explotación. Además es importante cómo las personas, tanto quienes vivieron en esa época como la generación actual de dirigentes, retoman las imágenes de líderes indígenas del pasado (como Jesús Gualavisí, Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña, entre otros) para reafirmar su identidad como indígenas contestatarios e inconformes con el orden social injusto que se les impone. De allí, la justificación para resistir a la ley de aguas, que se discutía en el momento de la investigación.

Para plasmar una visión del mundo de los habitantes del páramo, el capítulo cuarto, en base al contexto geográfico, sociocultural e histórico, se centró en dos incursiones al páramo, que dieron cuenta de la vida simbólica que se desarrolla en este medio.

El páramo, como espacio social, se recrea con características particulares, a través de la capacidad de simbolización del hombre. Los elementos simbólicos de construcción de este espacio se percibieron como una humanización que el hombre hace de la naturaleza, en su afán de darle sentido a este medio que, por su inmensidad y dificultad para conocerlo, no ha podido comprenderlo en su totalidad. Aquí es donde surge la salida mística, que le dota a los cerros de una imagen, con la cual el hombre busca alcanzarlo, viéndolo como un ancestro protector.

En la cosmovisión del hombre de páramo se distinguen arquetipos sociales de ascensión, es decir, el hombre busca alcanzar este medio que a la distancia se levanta con imponentia, de aquí el deseo de alcanzar sus alturas, de igualarse a él, lo que se presenta como un reto a la vida. En este sentido, se ha llegado a distinguir diferentes espacios en el páramo, que se llegaron a aprehender a través de una memoria histórica de dicho sitio, como experiencia individual de quien lo recorre. En la incursión se llegó a distinguir la barrera entre lo sagrado, el espacio que menos intervención humana presenta, donde domina lo natural, el Cayambe; y lo profano tierras más bajas hasta donde si ha llegado el hombre para habitarlo.

El agua, como elemento que se origina en este medio, tiene una carga simbólica muy importante, ya que se lo ve como propiciador de la vida. El simbolismo de la lluvia, del agua en forma de hielo, de las lagunas, de los ríos como agua que corre, devela el dualismo que existe en esta concepción andina acerca de este elemento, donde puede ser

agua masculina o femenina, dependiendo del caso. Con respecto a esto, se llegan a entender creencias míticas como la prohibición de espacios sagrados en la naturaleza a personas del género femenino, con la recomendación de que podrían quedar embarazadas. Hay que resaltar que el páramo se presentó como un espacio de iniciación y distensión sexual, para el cual las creencias míticas sirven de vehículo de salida frente a las restricciones impuestas desde la moralidad religiosa.

La flora y la fauna propias del páramo también son entendidas en forma simbólico-mística, ya que estas especies han llegado a una adaptación total a este espacio, cobrando un significado especial, registrado en las leyendas que toman a estos animales como protagonistas, y en el caso de las plantas, como elementos medicinales codiciados. El hombre ha tratado de dominar los elementos que componen el páramo como son la flora y la fauna, con el objetivo alcanzar las tierras altas. Es así que ha desarrollado actividades tomando como escenario este medio, como es la actividad lúdica que realiza el Chagra.

La segunda incursión al páramo fue con un grupo de chagras de La Chimba, la cual evidenció en el espacio propicio, las actividades a las que ellos se dedican. La tradición chacarera es una herencia directa de la época hacendataria, por lo que reproduce lógicas de producción donde se veía a la tierra como un recurso al cual se debe dominar. En esta línea, se introdujo ganado de lidia al páramo y el chagra se especializó en su cuidado. Si bien es ésta la base de su origen, con los cambios producidos después de la eliminación de la hacienda, la actividad productiva no desapareció, aunque sí cobró un matiz diferente que se ha ido modificando y reinventando.

Las actividades que se desarrollan en el páramo están directamente relacionadas con la presencia de ganado de lidia en este espacio, que pertenece a las comunidades. Se incursiona en éste para rodear los animales y vacunarlos o desparasitarlos, pero lo más importante es el espacio de socialización lúdica que se desarrolla entre los chagras, ya que esta actividad es una forma de distensión social, de relajamiento entre compañeros,

Como actividad simbólica, la lógica presente es dominar al animal a través de juegos de enlazar, para lo cual los hombres se preparan desde muy jóvenes. Esto se puede leer como una forma de dominar lo natural simbolizado en el toro. Este juego de poder y dominio, se hace explícito en el escenario de la fiesta donde los chagras exponen sus

habilidades frente a otros grupos de chagras, lo que reafirma su masculinidad y poder que pueden ejercer sobre el medio.

Los sistemas simbólicos que se manejan en el páramo dan cuenta de una particular visión del mundo de sus habitantes, en donde se expone la forma de comprensión del espacio desde su misticismo, desde su grandiosidad, y la impotencia de conocerlo en su totalidad. Por el otro lado, frente a esto se manifiesta el afán que el hombre ha hecho por incursionar en el medio ecológico y dominarlo, lo que se evidencia en la actividad chacarera, en las regulaciones de género, y en la feminización de la naturaleza, las cuales manifiestan posiciones sociales de poder que se tratan de reafirmar. El medio circúndate cumple un papel fundamental en la formación del pensamiento de los hombres, aportando la base para la creación de espacios sociales, los cuales aportan sentidos de ubicación, pertenencia y seguridad a los grupos que, como los chagras del nororiente de Cayambe, mantienen una relación directa con el páramo.

## **Lista de interlocutores:**

- Achigña, Luis: Es el encargado del área de Recursos Naturales de UNOPAC (Unión de Organizaciones populares de Ayora). Vive en Santa Ana, que antiguamente fue parte de la Hacienda La Compañía.
- Amaguaña, Tránsito: Lideresa indígena de Pesillo, quien es un ícono de resistencia del movimiento indígena. Impulso gran parte de las movilizaciones reivindicativas del siglo pasado.
- Andrango, José Manuel: Es presidente de Pueblo Kayambi que trabaja directamente con el municipio del cantón, además es vicepresidente de UNOPAC, aunque pertenece a la comunidad San Pablo de Imbabura.
- Bonifaz, Diego: Alcalde de Cayambe, y dueño de la hacienda Guachalá, descendiente de hacendados, y perteneciente a la élite de chagras.
- Catucuamba, Alejandro: Presidente de la Junta de agua de La Chimba y visitante asiduo del páramo. Es primo de Hernán Catucuamba, uno de los dueños del ganado de lidia que se tiene en el páramo.
- Catucuamba, Alfonso: Es un chagra originario de Pesillo y tiene 78 años. Se ha dedicado a la cría y cuidado de ganado en el páramo desde su niñez en la Hacienda Pesillo y ahora lidera la Organización de Chagras de Paquiestancia, comunidad donde habita actualmente.
- Catucuamba, Hernán: Es el tesorero del acopio de leche de La Chimba, además trabaja como conserje en la escuela de la comunidad en donde habita con su familia. Es chagra por herencia, actividad a la que se dedica desde la edad de 5 años, ahora tiene 42 años.
- Catucuamba Cacuango, Luis: Con 84 años de edad, y siendo hijo de una de las más importantes lideresas indígenas Dolores Cacuango, ha sido un representante importante en el movimiento indígena de Cayambe, además de haber promovido la educación intercultural bilingüe desde sus inicios, como maestro y líder.
- Catucuamba, Rosa: 32 años de edad, mujer chagra que acude al páramo.
- Churuchumbi, Gabriel: Es el responsable del Área de Recursos Naturales de la COINO (Asociación de las Comunidades pertenecientes a la Parroquia de

Olmedo). Además en su Comunidad Cariaco dirige un grupo de jóvenes que trabajan en la conservación de los recursos naturales.

- Landeta, Alberto: A sus 78 años es uno de los chagras más antiguos del sector nororiental de Cayambe, originario de Olmedo, fue parte de la hacienda Pesillo antes de su división administrativa, en la que prestaba su mano de obra junto a su familia proveniente de Zuleta.
- Monteros, Ramiro. Chagra cayambeño y presidente de la asociación de chagras de Cayambe.
- Nepas, Ventura: 78 años de edad, habitante de La Chimba
- Ulcuango, Neptalí: Líder indígena de Pesillo quien fue testigo de las luchas reivindicativas previas a la reforma agraria, y figura sobresaliente en el Levantamiento indígena de 1990. Junto a Luis Catucuamba fue además profesor de las escuelas bilingües Dolores Cacuango.

## **Bibliografía:**

- AGOSTI, Héctor. *Ideología y cultura*. Ed. Estudio, Buenos Aires, 1979.
- AGUILÓ, Federico. *El hombre del Chimborazo y su mundo interior*. CREA, Cuenca, 1978.
- AHASSI, Cristina. Adaptación cultural y símbolos de vida. Tesis PUCE, Quito, 2006.
- ALBÁN, Susana; BURBANO, Adriana. “Nuestra vida en los páramos (testimonios)” en: en: Mena, Medina y Hofstede. *Los Páramos en el Ecuador, particularidades, problemas y perspectivas*. Abya-Yala, Quito, 2001, 123-1037.
- BALLADELLI, Pier Paolo. *Entre lo mágico y lo natural: La medicina indígena testimonios de Pesillo*. Abya-Yala, Quito, 1996.
- BASILE, David; PAREDES, Humberto. *Algunos factores económicos y geográficos que afectan a la población rural del noreste de la provincia de Pichincha*. Instituto de Investigaciones Económicas – UCE, Quito, 1953.
- BECKER, Marc. “La historia del movimiento indígena escrita a través de las páginas de Ñucanchic Allpa” en: Sosa-Buchholz y Waters. *Estudios ecuatorianos: un aporte a la discusión*. Abya-Yala, Quito, 2006, 133-153.
- BECKER, Marc y TUTILLO, Silvia. *Historia Agraria y Social de Cayambe*. Flacso – Abya Yala, Quito, 2009.
- BRETÓN, Víctor. *Cooperación al desarrollo, capital social y neo-indigenismo en los Andes ecuatorianos*. Revista europea de estudios Latinoamericanos y del Caribe 73, octubre 2002.
- BORCHART, Cristiana. “El control de la moral pública como elemento de las Reformas Borbónicas en Quito” en: O’Phelan y Zegarra. *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina, siglos XVIII – XXI*. CENDOC, Lima, 2006, 447-470.
- BOURDIEU, Pierre. *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona, 1997.
- CASTAÑEDA, Amílcar. “Cosmovisión de los runas” en: Castañeda y Moncada. *Búsqueda de espacios para la vida*. Abya-Yala, Cayambe, 1995, 74-79.
- COSTALES, María. “Para no enfermarse es mejor no ir solas. Cuerpo salud y paisaje en la sierra” en: Paulson, Poats y Arguello. *Huellas de género en el mar, el parque y el páramo*. Abya-Yala, Quito, 2009.
- DERRIDA, Jacques. *El Monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. Manantial, Buenos Aires, 1997.

- DURAND, Gilbert. *Las estructuras antropológicas del imaginario*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2004.
- ELÍADE, Mircea. *Lo Sagrado y lo profano*. Guardarrama, Barcelona, 1998.
- ESCOBAR, Arturo. “Antropología y Desarrollo” en: *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. No. 154. <http://www.unesco.org/issj/rics154/titlepage154.html>, 1997.
- FERRARO, Emilia. *Reciprocidad, don y deuda*. FLACSO - Abya-Yala, Quito, 2004.
- FOUCAULT, Michael. *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1993.
- GEERTZ, Clifford. *Interpretación de la Culturas*. Gedisa, Barcelona, 1997.
- GEERTZ, Clifford. “Ethos, visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados” en: Moreno y Rueda. *Cosmos, Hombre y Sacralidad*. Abya-Yala, Quito, 1997.
- GEERTZ, Clifford. *La Interpretación de la Culturas*. Gedisa, Barcelona, 1997.
- GEERTZ, Clifford. *Conocimiento local ensayo sobre la interpretación de la culturas*. Paidós, Barcelona, 1983.
- GRESLOU, Francisco. “Visión andina y usos campesinos del agua” en: Greslou, Dietschy, Gelles y Colman. *Agua: visión andina y usos campesinos*. Hisbol, La Paz, 1990.
- GUERRERO, Andrés. *Curacas y tenientes políticos*. El Conejo, Quito, 1990.
- HARDESTY, Donald. *Antropología ecológica*. Ed. Ballaterra, Barcelona, 1977.
- HEDBERG, Anders. *Tropical-alpine life-forms of vascular plants*. Oikos N° 33, 1979, 297-307.
- HERNÁNDEZ, Katty. *Entre símbolos y metáforas: Dos Relatos de la Tradición Oral en la Provincia de Pichincha* en: Naranjo, Marcelo. *Cultura Popular*, CIDAP, 2007.
- LASSO, Renata. *Zonas de altura y páramos: espacios de vida y desarrollo*, AVSF-ECOCIENCIA-GEF-PENUMA-COSUDE, Quito, 2008.
- MARTÍNEZ, Luciano. *Familia Campesina y comportamiento demográfico*. Colección Avances N° 1, Quito, 1995.
- MENA, Patricio. “El estado de salud de los páramos en el Ecuador” en: *Ecociencia. Gente y ambiente de páramo: realidades y perspectivas en el Ecuador*. Abya-Yala, Quito, 2009, 23-40.
- MENA y HOFSTEDE. *Los Páramos Ecuatorianos*. EcoCiencia-CONDESAN, Quito, 2002.
- MERA, Verónica. “Prácticas sociales, uso de los recursos y percepciones sobre la naturaleza: una caracterización social de los páramos ecuatorianos” en: Mena, Medina y

- Hofstede. Los Páramos en el Ecuador, particularidades, problemas y perspectivas. Abya-Yala, Quito, 2001, 89-119.
- MIES, María; SHIVA, Vandana. *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectiva*. Icaria-Antrazyt, Barcelona, 1997.
- MIÑO, Cecilia. *Tránsito Amaguaña: heroína india*. BCE, Quito, 2006.
- MORENO, Segundo. *Subelevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito*. PUCE, Quito, 1985.
- MORENO, Segundo. “Laguna y volcán: hitos de un paisaje sagrado” en: *Antropología: cuadernos de investigación*. N° 6, PUCE-Escuela de Antropología, Quito, 2005, 157-172.
- MORENO, Segundo. “El Chimborazo: ancestro sagrado andino” en: *Antropología: cuadernos de investigación*. N° 7, PUCE-Escuela de Antropología, Quito, 2007, 87-107.
- NIETZSCHE, Friedrich *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- ORTIZ, Pablo. “Páramos y agro: entre le coloniales y las herencias neoliberales” en: Ecociencia. *Gente y ambiente de páramo: realidades y perspectivas en el Ecuador*. Abya-Yala, Quito, 2009, 55-84.
- ORTNER, Sherry. “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?” en: Harris y Young. *Antropología y feminismo*. Anagrama, Barcelona, 1979, 109-131.
- PÁEZ, Santiago. *Metodología de la Investigación en Literatura Popular*. IADAP, Quito, 1987.
- PRIETO, Mercedes. “Haciendas estatales: un caso de ofensiva campesina 1926 – 1948” en: Barsky, Barril, Prieto y otros. *Ecuador: cambios en el agro serrano*. FLACSO-CEPLADES, Quito, 1980.
- PUGA, Carlos. *Reformas agrarias y ecodesarrollo*. Centro de investigaciones y de desarrollo-Tabacundo, Quito, 1993.
- RAMÓN, Galo. *La resistencia andina. Cayambe 1500-1800*. CAAP, Quito, 1987.
- RAMÓN, Galo. *El poder y los norandinos*. CAAP, Quito, 1990.
- RAMÓN, Galo. “Conocimientos y prácticas ancestrales” en: Ecociencia. *Gente y ambiente de páramo: realidades y perspectivas en el Ecuador*. Abya-Yala, Quito, 2009, 13-22.
- REYNOSO, Carlos. “Interpretando a Clifford Geertz” en: Geertz. *La Interpretación de la Culturas*. Gedisa, Barcelona, 1997.

- RODAS, Raquel. *Dolores Cacuango, gran líder del pueblo indio*. BCE, Quito, 2005.
- SAID, Edgard. *Orientalismo*. Libertaris, Barcelona, 1990.
- SÁNCHEZ, Doris; SILVA, Marcela. “La agroindustria de las flores y la industria de la economía campesina: el caso de Ayora” en: Brassel, Herrera y Laforge. *¿Reforma agraria en el Ecuador?: viejos temas, nuevos argumentos*. SIPAE, Quito, 2008, 153-188.
- SCHAFF, Adam. *Estructuralismo y Marxismo: Teoría y Praxis*. Grijalbo, México DF, 1976,
- SCOTT, James. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Txalaparta, Tafalla, 2003.
- SPERBER, Dan. *El simbolismo en General*. Barcelona, Anthropos, 1988.
- VACA, Gustavo. *El tesoro del padre Juan: relatos de Cayambe*. Graffin, Ibarra, 1999.
- VELASCO, Fernando. *Reforma agraria y movimiento campesino en la sierra*. El Conejo, Quito, 1979.
- ULCUANGO, Neptalí. *Historia de la organización indígena en Pichincha*. Abya-Yala, Quito, 1993.

# Anexos

## **Diario de campo:**

**05 de octubre de 2008**

Hoy es el día en que subiremos al páramo por primera vez, al menos para mí. Me acompaña Patricio Aguirre para ayudar con la filmación. Me confirman el encuentro frente a la escuela de la Chimba. Al llegar al lugar, se encuentran ahí cuatro montados esperándonos con dos caballos más. Están vestidos impecablemente, con sombrero de ala corta y poncho de chagra. Nos montamos en los caballos y enseguida subimos al sitio de Pisquer, donde H.C. tiene su ganado bravo.

El camino agreste y difícil para una novata en cabalgata aproximadamente una hora y media. Durante el trayecto pasamos por Hierba Buena, y todos a quienes nos encontramos en el camino nos saludan con sorpresa al ver dos ciudadanos a caballo.

Todo el trayecto fui conversando con un joven de 18 años; me dice que el sube al páramo desde que tenía 5 años, siempre le ha gustado y todos los que van ahora al cerro son medio familia y por eso ayudan. Él estudia en Cayambe, siempre que se le presenta la oportunidad de subir lo hace, ya que aquí comparte con amigos y más que nada con la familia. Sin embargo aspira poder estudiar química para poder dedicarse a los animales como veterinario o algo así<sup>161</sup>.

Comenzamos siendo 6 personas pero en el camino se van uniendo cada vez más montados. Cuando ya llegamos al sitio se divisa a lo lejos sobre una pequeña loma una gran cantidad de personas, somos alrededor de 25 personas en las que se cuenta dos mujeres y dos niños. Siguen llegando unos con ponchos blancos y azules a rayas, unos tiene el zamarro de cuero de vaca y otros de borrego y la infaltable waska de cuero de vacuno tratada. Al preguntar sobre los diferentes ponchos, me dicen que cada sector de la comunidad suelen tener diferentes ponchos, pero no importa a la hora de enlazar, aunque en los concursos si es importante el uniforme. Desde aquí esta presente también el infaltable alcohol, ‘norteño’ servido en un cuerno de toro.

---

<sup>161</sup> Este es el testimonio de un adolescente, que se encuentra como casi todas las personas de las comunidades en un dilema de si salir a la ciudad o quedarse en su tierra con sus costumbres. La modernidad vs. Lo tradicional.

Fuimos ya en busca del ganado; al divisar a los animales todos pican a correr para acorralarlos antes de que huyan cuesta arriba, los más veloces se escapan fácilmente. Cuando logran enlazar una vaca, otros van a ayudarlo con sus waskas, alrededor de la vaca hay 4 vacas que sostienen al animal; ahí es cuando se escucha pedir que “...*den trabajando*”, se refiere a que alguien baje del caballo a tumbar al animal, para poder inyectarle y darle la vitaminas por la boca. Este proceso se repite entre continuas bromas y risas. Nadie quiere bajar del caballo a ‘*trabajar*’ al animal, y cuando alguien lo hace es motivo de burla y lo molestan, mientras este se defiende con otras bromas. Todos gritan ‘*fotografooooo*’ para que vayamos a filmarles en la faena. Se refieren al ganado como ‘*la colorada*’, ‘*el pintado*’, etc. El ganado de H.C. tiene un arete blanco, el ganado en el páramo suele confundirse con los de otros propietarios.

Al iniciar el recorrido me contaron que a A.L. le han robado el caballo, por lo que no nos va a poder acompañar. Dicen que es común que le corten la soga al caballo justo en la víspera de subir al páramo. Es una broma común y malintencionada que se hacen entre chagras.

Después de repetir el proceso de enlazar y dar vitaminas alrededor de seis animales, todavía queda la mayoría del ganado por trabajar. Me preguntan hasta que hora quiero grabar, yo les digo que hasta cuando quieran, en así que terminan la faena aquí y nos dirigimos a un pequeño plano para comer<sup>162</sup>. Todos pusimos, en una pequeña manta, el pan, galletas, queso, tortillas, tostado, y cada uno va cogiendo lo que quiera; esta es la forma tradicional indígena de comida compartida. Tienen recelo por mi presencia, pero rápidamente se les quita.

La concepción del tiempo es diferente para ellos, nunca me responden con horas fijas, se refieren con expresiones como ‘*más luego*’, ‘*tardecito*’, ‘*un ratito más*’, pero nunca me lo dicen numéricamente. De la misma forma al preguntar sobre la cantidad de

---

<sup>162</sup> Para el chagra no es lo más importante el mismo ganado, ya que ni siquiera llevan cuanta del número de animales que poseen, me dicen que como 30 más o menos, y únicamente han trabajado a 6, lo que considero que sería un desperdicio de energía. Pero lo más importante es las relaciones que en el páramo se entablan, a manera de una actividad lúdica y de relajación.

ganado que poseen, me dice 'no se creo que 20 o 30 ya estaran?', le digo que a cuantos va a inyectar y desparasitar, y responde 'no se...a los que se avance'<sup>163</sup>.

Mientras comemos se escuchan bromas recordando la actividad antes realizada; les pido que canten al Cayambe, pero nadie sabe o quizá no se atreven; en cambio, sacan sus sofisticados celulares y ponen música de regueton, ante el pedido de que cambie, se pone música de pueblo, piden la canción de moda , 'caraway'.

Las dos mujeres que subieron con nosotros son también de la Chimba, la menor tiene 9 años y se niega a hablar con nosotros o a ser fotografiada. La otra es María Catucuamba de 32 años y soltera<sup>164</sup>. Trabajo en Cayambe como domestica en una casa de familia, pero tuvo que venir a cuidar a su madre ya que quedó viuda y ella como de las hijas menores tenia que encargarse de eso, es por eso quizá que aún no se ha casado. Vive con una hermana y su madre, restantes de 12 hermanos, 2 hombres. Al no haber hombres en la casa, a ella le toca subir muchas veces al páramo sola a rodear el ganado, enlazar y vigilarlos. Por su soltería todos los hombres la molestan durante la faena, "...*María canta, vos sabes... ataja María...*", Además es a ella q quien le mandan para que nos guíe en nuestro ya que los chagras continuaron por otro lado.

El ganado del páramo únicamente lo bajan para las fiestas, y es allí cuando aprovechan para negociar con el mismo. Me cuentan que muchas veces suben y encuentran animales muertos empantanados, esto no se puede evitar ya que no hay como venir muy seguido a vigilarles, por eso no llevan la cuenta de los animales.

Durante el trayecto cazaron 2 conejos salvajes, esto lo hacen persiguiendo al animal con lo perros y le lanzan tierra a los ojos para que se pierda y poder agarrarle. Esto lo preparan en casa como que fuera cuy, dicen. Bajamos a la Chimba y devolvimos los caballos en la escuela adonde H.C. es conserje.

Durante toda la actividad ellos jamás hablaron quichua, ni siquiera entre ellos, a más de unas pequeñas palabras sueltas.

---

<sup>163</sup> La inconsistencia temporal del chagra se presenta únicamente en esta actividad en todas las de su vida?, lo más probable es que sea rezago de la vida campesina, opuesta a la modernidad donde se vive ligado al tiempo.

<sup>164</sup> Que sea soltera es algo no muy usual, ya que en las comunidades del sector el promedio e matrimonio actual es de 17 – 20 años.

**22 de noviembre de 2008**

Salimos a las 5:45 de la casa de A.L., hoy vamos a subir al Cayambe, dormí en su casa para poder salir en la madrugada; fuimos a ver el caballo en la Chimba porque Hernán Catucuamba me lo va a alquilar.

En el camino hacia la Chimba me comenta que en la hacienda la gente debía levantarse temprano, a las 4 a. m. para alcanzar a hacer las labores diarias. Cuando A.L. era pequeño subía al páramo a esa hora a arrear al ganado, y sin botas de caucho, sino con alpargatas de yutek<sup>165</sup>, aunque se las sacaba para que no se le mojen, ya que la tierra arriba era muy húmeda. Como el no era parte de la hacienda, subía a ver el ganado de sus tíos, y dice que los indígenas eran malos y aunque ellos vivían ahí en el páramo, no le daban arreando solo de quienes querían.

Al hablar sobre su esposa dice que ella nunca le ayudó a hacer las labores del campo, no aprendió a salir a las montañas o dar de comer a los chanchos, “...era muy aniñada, por eso no hay que dormir hasta tan tarde” Se refiere a los indígenas de la Chimba como ‘mantecos’. No entiende como la gente puede preferir dormir, a salir a esta hora donde se respira el aire puro, “...el páramo es lo más sano y puro que hay... propuestas no me han faltado para comprar mis tierras, pero si de aquí no me saca nadie, yo no vendo nada”<sup>166</sup>.

A.L. Comenta que quisiera sembrar un árbol de ‘puma maki’ porque es la más hermosa “es la planta de las alturas, del páramo”. Para referirse a que en la subida al páramo va a caer una garúa (la llamada ‘papa cara’) dice que va a “caer páramo”<sup>167</sup>. Para referirse a que vamos a ir a enlazar ganado, dice la expresión “echar waska”.

Hernán Catucuamba subirá al páramo ya que le ha ofrecido comprar una de sus ‘vaconas’. Me cuentan también que por ejemplo un caballo de los que ellos tienen puede llegar a costar de 400 – 500 dólares, mientras que uno de raza cuesta hasta \$1500.<sup>168</sup>

---

<sup>165</sup> Fibra natural hecha con cabuya.

<sup>166</sup> El apego que tiene a su tierra es muy fuerte, sobretodo porque representa su sustento diario, de ahí come su ganado y su familia.

<sup>167</sup> Se denota la importancia del significado de páramo como sinónimo de ‘agua’, de lluvia, de garúa, etc.

<sup>168</sup> Costos y economía para el páramo.

Comenzamos el viaje a caballo por el camino que lleva a Pesillo, pasamos por Contadero. El viaje fue bastante largo, pero ya en el área paramera pude observar lugares que en la época de la hacienda servía para contar el ganado, de ahí su nombre (Contadero). Esto consiste en una explanada trabajada de esta forma para este fin. Hay que señalar que todos los caminos son empedrados gracias a mingas que se han hecho entre las diferentes comunidades. Cuando se acaba la piedra ya es una zona más ‘salvaje’, menos habitada menos controlado por los humanos y más dominada por la naturaleza.

Mientras recorremos el páramo, A.L. va distinguiendo diferentes sectores y cada uno tiene su nombre. Los que más se reiteran esta ‘*La Dormida*’ que es una este de3 terreno plano a manera de cancha, se llama así porque al ser un poco más bajo, protege del viento, es más caliente; aquí solía dormir la gente en la época hacendaría, era una especie de lugar de descanso, donde se campaba. A otro lugar lo llaman ‘*Lucila Tolena*’ en honor a una mujer que la época de los arrendatarios fue raptada por uno de los gamonales para ‘*usarla*’, aquí en el páramo vinieron entre 4 hombres, cada uno con una mujer y pasaban algunos días, “...*cada uno en su chocita...abusando de las chicas*”. Se conoce que cuando los padres de Lucila reclamaron por su hija robada, fueron pagados con una vacona y todo quedo saldado. Es así que este sitio rememora el abuso de aquella doncella.

Un sitio impresionante del páramo es ‘*El Arenal*’, que está justo al filo de la formación rocosa del Cayambe; existen muchos restos de rosca pequeños, y el terreno es árido, aunque algo húmedo, tanto que las patas del caballo se hunden en la arena; no se divisa vegetación cercana. Se puede observar grupos de ganado bravo rondando en el horizonte de la roca, extrañados por nuestra presencia.

El recorrido ha sido duro, hemos dado una vuelta alrededor de un pico de la montaña y estamos de regreso. Llegamos al sitio donde inicia la toma de agua del canal la Chimba-Tabacundo, que fue hecha en los años 30’ aproximadamente; existe una construcción en ruinas, es un cuarto en donde se guardaba el material cuando estaban construyendo esta obra por la empresa Hidalgo&Hidalgo?...

Al llegar a este lugar A.L. me cuenta una historia de su infancia. A sus diez años él solía traer la comida a su padre y hermanos que trabajaban en la construcción de la toma

trayendo y llevando material; en este proyecto trabajaron muchas personas indígenas y mestizas de la hacienda. Aquí nos detuvimos para comer el refrigerio que habíamos llevado (pan con queso y coca-cola).

A.L. comparte lo que pasó un día que vino a dejar la comida. “...cuando yo tenía 10 años, vine un día dejar la comida, una muchacha separada del marido que era de San Pablo Urco, estaba trabajando en la casa con mi papá, y a ella también le mandaban para que atiende en la comida a los trabajadores. Tenía 22 años, ya tenía su experiencia, atrás de la loma, ahí me agarró, yo no sabía nada, y eso ha sido tan doloroso, yo decía nunca más para hacer esto, después no podía ni sentarme...ni cerrar las piernas... mi papá me gritaba y yo baje llorando, ahí le dije que me había caído... Después ella me dijo ya le ha de gustar hasta que se acostumbre, y seguimos juntos por tres años... Un día ella se fue y no regresó más, se murió después de un ataque, yo sufrí de enterarme que había fallecido la muchacha...”<sup>169</sup>

En un momento del recorrido, A.L. dijo que va a ‘caer páramo’ ya que alguien nuevo como yo había entrado en su territorio, estaba nublándose y chispeaba un poco. Él comenzó a cantarle al Cayambe. Era una letra que hacía referencia al amor de una mujer, y que al momento de la desilusión el refugio de amor era el Cayambe, porque era el verdadero amor de un hombre, las alturas salida para el desengaño (no me permitió grabar el canto)<sup>170</sup>. “...Hay que alagar al cerro para que nos trate bien...En el páramo existe una lejanía, que quien lo conoce no puede dejar de quererlo...”<sup>171</sup>

Estuvimos en el límite entre las provincias de Pichincha, Napo y Pastaza. En un momento donde ya debemos regresar, es posible que ya hayamos bajado de 4000 metros desde el arenal a 3000 metros donde se puede notar la mezcla de ecosistemas en una ceja de montaña donde veo una vegetación tropical enclavada en arena y muy suave, húmeda. En este lugar ocurrió el accidente a caballo.

---

<sup>169</sup> Se demuestra en el páramo la relación manifiesta con contenidos de iniciación sexual y hombría, en innumerables ocasiones sale a relucir el tema mentado.

<sup>170</sup> Increíblemente, después del aquel canto, el sitio donde estábamos, se despejó, el cielo se abrió y dejó de caer aquella pequeña garúa.

<sup>171</sup> Siento que las palabras del informante reflejan una necesidad de refugio frente a la soledad... o una necesidad de soledad del hombre que se reemplaza por el dominio del cerro, el dominio de lo desconocido, de lo adverso: el Cayambe.

**Anexo fotográfico<sup>172</sup>:**



Inicio del recorrido: Punto de encuentro, la loma Pisquer.



<sup>172</sup> Estas fotografías fueron tomadas el 05 de octubre del 2008, durante la visita que se realizó al páramo del Cayambe con los chagras de La Chimba, para rodear el ganado de lidia.

## Los Chagras



El ganado en el páramo



Las mujeres chagras



Enlazando al ganado



La cacería de conejos silvestres



Los caballos en descanso



La mesa comunitaria

# PROVINCIA DE IMBABURA

ANGOCHAGUA

MARIANO ACOSTA

CAYAMBE

