

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES SEDE ECUADOR  
AREA DE HISTORIA  
PROGRAMA DE POSTGRADO EN HISTORIA ANDINA 1989-1991

Tesis presentada a la Sede Ecuador de la Facultad  
Latinoamericana de Ciencias Sociales

por

CARLOS MAMANI CONDORI

Como uno de los requisitos para la obtención del grado de  
**Maestro en Historia Andina**

PROFESOR ASESOR: HERACLIO BONILLA

Junio, 1992

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
AREA DE HISTORIA  
PROGRAMA DE POSTGRADO EN HISTORIA ANDINA 1989-1991  
INFORME DEL COMITE ACADEMICO

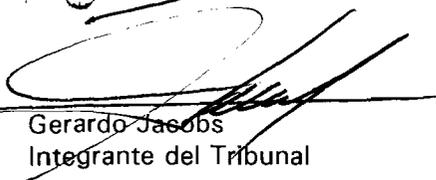
Los abajo firmantes, miembros del Comité Académico del Programa de Postgrado en Historia Andina, habiendo leído la tesis adjunta, preparada por CARLOS MAMANI CONDORI en el marco del Programa de Postgrado en HISTORIA ANDINA, y habiendo analizado los informes que sobre ella elaboraron el Profesor Asesor de la tesis Heraclio Bonilla y los lectores designados por el Comité Xavier Izko y Francisco Carrión, consideramos que la tesis cumple con las exigencias académicas y formales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y recomendamos que sea aceptada como uno de los requisitos para la obtención del grado de MAESTRO EN HISTORIA ANDINA.



Francisco Carrión Eguiguren  
Presidente del Tribunal



Heraclio Bonilla  
Integrante del Tribunal



Gerardo Jacobs  
Integrante del Tribunal

Fecha: 1 de febrero de 1993

**FACULTAD LATINOAMERICANA  
DE CIENCIAS SOCIALES  
FLACSO - SEDE ECUADOR**

**MAESTRIA INTERNACIONAL  
EN HISTORIA ANDINA**

**La estructura de la comunidad  
originaria: el caso de Pilahuín**

Por: Carlos Mamani Condori  
Asesor: Dr. Heraclio Bonilla

**Tesis presentada para optar al título de Maestría  
en Historia Andina**

**Quito, septiembre de 1992**

A Martín y Fulgencio,  
mi padre y mi hermano  
que se fueron sin darme tiempo a ...

## **Capítulo I**

### **Introducción y Generalidades**

Presentación	1
1. Planteamiento del problema	2
Estado de la cuestión	5
Preguntas e hipótesis	8
2. Comunidad y cultura	9
a. El territorio comunal. La comuna de Pucara Grande	9
b. El mundo simbólico	11
El mundo mágico religioso	11
c. Tradición oral (literatura)	16

## **Capítulo II**

### **La economía comunal**

1. Los recursos	17
a. La tierra	17
Régimen de propiedad privada	18
Tierras comunales	19
b. El agua	24
2. Actividades productivas	26
a. La agricultura	26
b. Ganadería	28
3. Comercio y actividad mercantil	30
a. Comerciantes que compran en cementera	30
b. Comerciantes entre las plazas de Ambato y otras ciudades	31
5. Diferenciación campesina	32
6. Formas de cooperación productiva	33
7. Lo individual y lo comunal	34

8. Racionalidad económica comunera	35
------------------------------------	----

### Capítulo III

La antigua estructura segmentaria: El ayllu Simiatug y el anexo de Pilahuín.

1. Memoria oral	36
2. Memoria escrita: la antigua estructura segmentaria Tomavela y Chimbo.	39
3. El curacazgo Tomavela	40
4. Una historia de agresiones	44

### Capítulo IV

#### Recomposición y dinámica segmentaria

1. El sistema de parentesco	50
a. Huasi, la unidad doméstica	52
b. Alianzas matrimoniales y redes de parentesco	54
c. El parentesco ritual	57
d. La función del parentesco	58
2. La estructura comunal	59
a. El ayllu	60
b. Las asociaciones	61
c. El Sector (huahua comuna)	63
d. La comunidad	65
3. Estructura de representación	67
a. Huahua Cabildo	67
b. Junta de Aguas	68
c. Junta de defensa del campesinado	68
d. El Cabildo (Jatun Cabildo)	69
e. La sesión	69
f. Las organizaciones de segundo grado	70

### Capítulo V

## **Relaciones con el contexto**

<b>1. Relaciones Interétnicas</b>	<b>71</b>
a. La filiación étnica	72
b. La verticalidad de las relaciones sociales: Amu y Longo	73
c. La misma vertiente cultural	74
d. Autoridades separadas	77
e. Una economía compartida	78
<b>2. Relaciones con el contexto étnico, regional y nacional</b>	<b>82</b>
a. Relación con otras comunidades o unidades étnicas	83
b. Relaciones con centros urbanos y la costa	84
c. Relaciones con las diversas instancias estatales	85
d. Relación con ONGs	86
<b>3. La comunidad y su filiación a las organizaciones étnicas</b>	<b>87</b>

## **Capítulo VI**

### **La estructura de la comunidad andina similitudes y diferencias.**

<b>1. Estructura de orden segmentario andino</b>	<b>90</b>
<b>2. La actual estructura comunal</b>	<b>92</b>
<b>3. Estructura de representación y autoridad</b>	<b>97</b>
<b>4. Estructura de posesión y control de los recursos de la tierra y el agua</b>	<b>99</b>
a. Tierra	100
b. El agua	103
<b>5. Migración</b>	<b>104</b>
<b>Conclusiones</b>	<b>105</b>

## Capítulo I

### Introducción y Generalidades

#### Presentación

La investigación que fue motivada en los marcos institucionales de la Maestría Internacional de Historia Andina de FLACSO (SEDE ECUADOR), ha sido abordada desde un interés general y compartido, por los compañeros (extranjeros) que quedamos haciendo nuestras tesis en el país, sobre el tema de la comunidad en los Andes ecuatorianos. Los compañeros Diana Bonnet y Eduardo Tochi se dedicaron a investigar en los archivos nacionales la situación indígena durante la colonia -en la institución del protector de naturales- y durante la república -en la legislación republicana de las primeras décadas de vida independiente del Ecuador-. María Eugenia Choque y mi persona fuimos los que en el terreno, luego de haber localizado previamente una comunidad originaria, que mediante el trabajo de campo y la dirección del Dr. Heraclio Bonilla la estudiamos en su situación actual para compararla con sus similares de los Andes del Perú y Bolivia. En mi caso fue la estructura (segmentaria) comunal el tema de investigación, cuyos resultados en perspectiva comparada fueron confrontados con sus semejantes de los Andes centrales. Para cumplir con la parte que correspondía del trabajo, se tuvo que recurrir a un enfoque multidisciplinario, por lo que muchos de los instrumentos requeridos para el trabajo de campo tuvieron que ser incorporados sobre la marcha, pero siempre, bajo la supervisión del doctor Bonilla.

El trabajo está estructurado en seis capítulos cuya delimitación obedece a razones temáticas. El primero presenta una somera exposición sobre el tema de la comunidad y los motivos que animaron la investigación, se hace especial incapié en la fundamentación de por qué el estudio de una comunidad originaria en un universo dominado por comunidades hausipungueras. Para introducir al lector en la comunidad de nuestro estudio, también se presenta una descripción del espacio y la cultura comunera de Pilahuín. El segundo capítulo que está referido a la economía comunal trata sobre los recursos comunales: la tierra y el agua; el régimen de propiedad de la tierra y las actividades productivas y comerciales. Los capítulos tres y cuatro que son centrales, y sobre la que giran los demás, tratan el primero sobre la antigua estructura segmentaria y el proceso de desestructuración y fragmentación por el que discurrió Pilahuín; la información sobre la que se basa

el capítulo es de archivo a diferencia del resto del trabajo que ha sido construido con datos orales. La recomposición de la estructura segmentaria en la comunidad de Pucara Grande, que es el tema del cuarto capítulo, se refiere al actual sistema de organización y de representación, desde los huhua cabildo hasta el jatún cabildo. Las relaciones que la comunidad mantiene en su mismo espacio con los campesinos mestizos, con su contexto regional y nacional y el liderazgo étnico es el tema del capítulo quinto. El último capítulo muestra la tentativa de comparar el ayllu y la comunidad originaria norandinos en su contexto más amplio en base a unidades de comparación temática como son: la estructura sociopolítica, la representación y el control recursos.

Este trabajo tiene muchas deudas. La comunidad académica de FLACSO, en especial nuestro director de Maestría Dr. Heraclio Bonilla que hizo posible la experiencia de conocer procesos distintos a los que se gestan en el altiplano. La comunidad de Pucara Grande y el pueblo de Pilahuín que colaboraron en la elaboración del presente trabajo, mis agradecimientos al padre Rodrigo Altamirano, a César Barrionuevo (líder indígena de Pilahuín Centro), al señor Fernando Espín (T. Político) y a la familia Navas Córdova. USAID que mediante sus oficinas de La Paz y Quito apoyó nuestra estadía en el Ecuador; un agradecimiento especial a las señoras Catalina de León y Beatriz O'brien.

## **1. Planteamiento del problema**

En los Andes ecuatorianos, en el Callejon Interandino existen, al igual que en los Andes Centrales y del Sur, instituciones donde se agrupan los campesinos indios, a las que genéricamente se las conoce como comunidades indígenas. Si bien los grupos humanos que se reconocen como indígenas en el Ecuador, conjuntamente con sus similares del Perú y Bolivia, fueron parte de un mismo proceso durante el Tawantinsuyo, la colonia y parte del siglo XIX, lo cierto es que para la primera mitad del presente siglo el destino y la situación de éstos había variado profundamente. La comunidad indígena, aquella que remonta sus orígenes al ayllu prehispánico y a la institución implantada por Francisco de Toledo, había sido casi suprimida por la hacienda, la que en su provecho toleró en el interior de su territorio a grupos de trabajadores indígenas, calificado por los científicos sociales como "comunidades de huasipungueros". Las comunidades

que lograron escapar a este proceso, que aquí serán denominadas originarias<sup>1</sup>, pese haber quedado reducidas a un número insignificante, traducen mejor que las anteriores una continuidad ininterrumpida en la tradición comunal e indígena porque conservan en su estructura social el modelo organizativo del ayllu. El caso de Pilahuín en este sentido es muy ilustrativo. En tiempos prehispánicos y durante la colonia formaba parte de una compleja estructura segmentaria de ayllus territoriales que desde fines del siglo XIX entró en un proceso de fragmentación y desestructuración que duró prácticamente hasta la reforma agraria de 1964.

La consolidación de la hacienda originada en la encomienda, dió lugar a que para fines de la colonia los indios libres estuvieran reducidos a un poco más de la mitad del total de la población indígena -el 54% como señala Udo Oberem (1981:315)-. El destino que corrió este aún mayoritario porcentaje de indios y sus tierras de propiedad colectiva es una cuestión aún no resuelta por la historiografía ecuatoriana, faltan trabajos como los de Rivera (1978) y Langer (1989) para Bolivia, en los que se detalla el proceso y mecanismos de la pérdida territorial y humana que para las comunidades significó la expansión de las haciendas.

A diferencia del Perú y Bolivia, en el Ecuador no se sabe de grandes movilizaciones indígenas que expresen el conflicto hacienda-comunidad respecto a la tierra. Los funcionarios estatales y eclesiásticos a nivel local -parroquia- que jugaban al doble papel de aliados de los terratenientes y de mediadores entre el Estado y la sociedad indígena, fueron al parecer los que mantuvieron controlados a los indios<sup>2</sup>. Lo que llevó a que la hacienda se convierta en el eje estructurador de las comunidades huasipungueras y libres en base al control de diversos recursos vitales para la reproducción indígena<sup>3</sup>, situación que convirtió a la comunidad huasipunguera en la forma social predominante.

¿Qué es la comunidad huasipunguera y cómo llega a convertirse en la forma predominante en la sociedad indígena, al menos hasta 1964? Esta es una cuestión muy compleja que merece no solo estudios de caso, sino ante todo trabajos

---

1. Designación utilizada en Bolivia, que se aplica a este caso por ser útil para distinguirla de las de hacienda.

2. Cfr. Casagrande y Piper, 1969: 1.045.

3. Manuel Chiriboga, 1986: 64; Luciano Martinez, 1987: 14-15.

historiográficos. Andrés Guerrero (1984: 221) define esta institución como el entrelazamiento de relaciones de producción y circulación con las relaciones de parentesco (sanguíneo, de afinidad y ritual), que liga a un conjunto de unidades domésticas asentadas en el espacio territorial de parcelas huasipungueras localizadas dentro de la propiedad hacendal. El paradigma de comunidad huasipunguera es bastante reciente en el pensamiento social ecuatoriano, pues en los escritos de Abelardo Moncayo (1920), Gonzalo Rubio Orbe (1987) y Pío Jaramillo (1983) -por citar algunos- la condena al sistema huasipunguero por concertaje es unánime como para que sea vista siquiera como una comunidad.

La contraparte ecuatoriana de comunidad andina, es por lo señalado líneas arriba, la comunidad huasipunguera. Institución que por su peculiaridad no es equiparable a las comunidades del Perú y Bolivia y por lo mismo la generalización conlleva dificultades. La atención privilegiada que mereció la comunidad huasipunguera, por otro lado llevó a ignorar a la comunidad libre, cuya historia y cuya realidad social es parte sí de la matriz comunal andina. Es esta comunidad huasipunguera, junto a otros núcleos poblacionales, que con la reforma agraria (y apoyada en la Ley de 1937) tomará el nombre de comuna<sup>4</sup>.

Las definiciones que existen sobre la entidad comunera son varias, pero todas coinciden en señalar tres elementos esenciales en su conformación: 1) La propiedad colectiva e inalienable de la tierra, pues aún si ésta se encuentra parcelada, se entiende que en última instancia la propiedad eminente corresponde a la comunidad; 2) su origen enraizado en el pasado prehispánico o colonial (Matos Mar, 1976: 82); y 3) su sistema organizativo y político, que también reúne en sí tanto la tradición prehispánica como colonial (Matos Mar, op.cit.:197). Esta puede considerarse la matriz comunal andina que tiene significativas variaciones regionales.

Las comunidades en los Andes tuvieron dinámicas muy distintas que las llevaron a diferencias tanto en lo que se refiere a su extensión, su incorporación a la sociedad mayor y su modernización. El acceso y la tenencia de la tierra comunal, también se encuentran muy diferenciadas. La estructura social y de

---

<sup>4</sup>. Como hace notar Miguel Angel Zambrano (s/f de ed. :343) "En la ley de organización y Régimen de las comunas, este término comuna no está tomada como sinónimo o equivalente al de comunidad; pues hay muchas comunas que no tienen tierras ni aguas, ni otra clase de bienes en común y que por lo mismo no son comunidades"

gobierno tuvieron distintas dinámicas como efecto de las políticas implementadas por los Estados y las diferentes respuestas comunales. Así, en el Altiplano peruano, la familia extensa es considerada parte del pasado (Tschopick, 1968: 44) y es la familia nuclear la que se ha convertido en el componente celular de las comunidades peruanas. Del mismo modo, el gobierno en muchas regiones aún está basado en un sistema de cargos prehispánico (jilaqatas, jilanqus, mallkus, kurakas, etc.) (Montgomery, 1971; Matos Mar, 1976; Carter y Mamani, 1982); mientras que en otras es el sindicato la actual forma de representación (Dandler, 1983), o los consejos directivos para el caso de las comunidades peruanas, reconocidas por el Estado (Gregorio Salvador Ríos, 1983: 207-217).

A mediados del siglo XIX los tres Estados andinos, que hasta hoy mantienen una gran población indígena, logrando rentas más saneadas como efecto de sus exportaciones, cancelan formalmente el tributo indígena, lo cual a decir de Tristan Platt (1982) habría significado la ruptura del pacto de "reciprocidad" entre el Estado y las comunidades indígenas, para luego dar paso a un proceso en que las comunidades desamparadas de la protección estatal sean presa de la voracidad latifundista. Los trabajos de Hernán Ibarra (1989) y Martha Moscoso (1989) parecen confirmar para el Ecuador un proceso similar al ocurrido en Bolivia, el cual habría llevado a la comunidad a una situación muy difícil frente a la agresiva expansión de propiedades no indígenas.

El comportamiento de la institución comunal, reflejado en los cambios a los que tuvo que adaptarse su representación y autoridad, encierra dentro de su dinámica la respuesta al problema de la diferenciación progresiva de la comunidad nor andina respecto a las del Perú y Bolivia y de su casi irreversible y absoluta sujeción al sistema de la hacienda y al Estado.

### **Estado de la cuestión.**

La comunidad huasipunguera, centro de atención de los investigadores, mereció hasta el presente estudios muy complejos referidos a la racionalidad de su reproducción (Guerrero, 1990), su organización social y política (Sanchez Parga, 1986), su sistema de parentesco (Sanchez Parga, 1988)<sup>5</sup>, que hoy permiten su conocimiento y comprensión. Asimismo, la situación más contemporánea de

---

<sup>5</sup>. Véase a Galo Ramón, 1984; Sánchez Parga, 1986.

estas comunas que a través de la Ley de 1937 y las dos reformas agrarias se institucionalizaron, acaparó en buena parte la atención de los estudiosos<sup>6</sup>. Manuel Chiriboga (1988: 32) en un recuento de las investigaciones sobre la comunidad señala acertadamente que su estudio puso énfasis en "elementos de persistencia y continuidad, adaptación y resistencia, más que aquellos de desestructuración". Esos elementos, por supuesto, fueron buscados en las comunidades huasipungueras, porque la desestructuración sólo puede encontrarse en el estudio de las comunidades originarias o en el proceso de conversión de éstas en latifundios o en su minifundización, en todo el largo proceso colonial y republicano<sup>7</sup>. Por su lado otro connotado autor señala respecto a este largo proceso: "Entre el siglo XVI y el XX, asistimos a un cambio sustancial: la crisis y desaparición de los grandes señoríos y aylllos andinos, para dar paso a un largo proceso de transición a la comuna, como una nueva forma organizativa"<sup>8</sup> (el subrayado es mío). Que se sepa no hubo ningún largo proceso de transición de la comunidad a comuna o de huasipungo a comuna; en 1937, por fuerza de la Ley las comunidades tuvieron que adoptar la nueva forma y con la Reforma Agraria los huasipungueros, si no fueron inducidos, vieron conveniente organizarse en comunas. Asimismo la desaparición del ayllu es una afirmación errónea como se demostrará a lo largo de este trabajo. El mismo autor, encuentra en el siglo XIX un proceso de comunalización escogido como una estrategia de vida por los indios (Galo Ramón, 1991: 447).

Por su lado, la comunidad originaria muy poco favorecida por las preocupaciones investigativas, sólo cuenta con antiguos trabajos de indigenistas como Aníbal Buitron (1971, 1974), Pío Jaramillo (1983), Rubio Orbe (1987), Maynard, ed (1965), que a más de dar noticias acerca de su existencia y describir algunos aspectos etnográficos no llegan a marcar hito, como sucedió por ejemplo en el Perú. A su lado tenemos trabajos referidos a grupos étnicos muy específicos

---

6. Véase por ejemplo la bibliografía producida por el CAAP, Barsky, 1984; etc.

7. El olvido que hacen los científicos sociales ecuatorianos respecto a las comunidades está muy bien sintetizada en las siguientes líneas: "Advertimos al lector que en este trabajo, se estudia únicamente un "tipo" de comunidad indígena, aquella que ha estado de alguna forma vinculada al sistema de hacienda..." (Luciano Martínez, 1987: 13). Sin embargo, el trabajo anuncia no el estudio de "un tipo" de comunidad indígena, sino un conocimiento generalizable, dice: "las comunidades indígenas de la Sierra, atraviesan actualmente por una situación de 'crisis de reproducción'" (op.cit.: 9).

8. Galo Ramón, 1988: 301.

como los Salasaca<sup>9</sup>, Los Quijos, estudiados por Udo Oberem (1980), Los Canelos por Norman E. Whitten (1987), los quichuas del Curaray por Mary Elizabeth Reeve (1988), etc. Por su parte historiadores como Hernán Ibarra (1989) y Martha Moscoso (1989) son los que en su propósito de comprender el proceso agrario del siglo XIX y parte del XX, hacen entrever el colapso comunero y la sobrevivencia de muy pocas (Ibarra, op. cit. 12-40) como en el caso de Pilahuín. También existen algunos estudios etnohistóricos que dan cuenta de algunos grupos étnicos en los albores de la colonia, como los de Galo Ramon (1987), Yolanda Navas del Pozo (1990) -que estudia a la etnia Angamarca, de la que actualmente quedan comunidades que realizan activo comercio con los comuneros de Llangahua- y finalmente de Waldemar Espinoza S. (1988), que trata sobre los pueblos del antiguo asiento de Chimbo, al que durante la colonia estuvo en parte sujeta la etnia Tomavela<sup>10</sup>.

A nivel de los Andes Centrales, por la significativa importancia de las comunidades originarias, la preocupación tuvo antecedentes muy tempranos<sup>11</sup>, que posteriormente fueron enriquecidos por trabajos propiciados por el Instituto Indigenista Interamericano. El proceso de cambios y permanencias de la comunidad durante la colonia y el siglo XIX nos es dado a conocer por trabajos como de E. Grieshaber (1977), E. Langer (1989), Nelson Manrique (1988), Alberto Flores Galindo, edit. (1988), Bonilla, edit. (1991), que a su vez permiten que los trabajos antropológicos, económicos y sociológicos tengan un avance muy significativo. De ahí que se pueden apreciar trabajos muy complejos como los referidos a la relaciones de poder al interior de la comunidad<sup>12</sup>, las relaciones con el Estado (Albó y Carter 1988). En el Perú el avance es muy grande en cuanto a la racionalidad económica de la comunidad (J. Golte, 1980; Adolfo Figueroa 1984).

---

<sup>9</sup>. La literatura sobre este grupo es realmente abundante, desde los antiguos escritos de Alfredo Costales, 1962 hasta los últimos trabajos como el de Eulalia Carrasco 1982.

<sup>10</sup>. También hay que mencionar la recopilación documental realizada por la Dra. Ximena Costales de Oviedo y publicada bajo el título de Etnohistoria del Corregimiento de Chimbo 1557 - 1820 por Abya Yala en 1982.

<sup>11</sup>. Bautista Saavedra, 1903; Hildebrando Castro Pozo, 1924; Mishkin, 1946.

<sup>12</sup>. Véase el artículo de Xavier Izxo "Poderes ambiguos, ecología, política y ritual en el altiplano Central de Bolivia"

## Preguntas e hipótesis.

Cuál es el estado actual de la comunidad originaria en el Ecuador? El proceso de fragmentación, iniciado en el periodo colonial, continuó su curso hasta acabar con el ayllu?

El ayllu norandino es la base de la reconstitución de la estructura de tipo segmentario en la comunidad? Cual el papel de la comuna y de su representación (el cabildo?) política en este proceso?

La hipótesis que se formula para responder al problema planteado es la siguiente: la comunidad indígena en su proceso de adaptación a los cambios dictados desde el Estado, obligada a cumplir con los requerimientos del gobierno central, los núcleos de población mestiza (cabecera cantonal y parroquial) y los propios, tuvo que adoptar un comportamiento "ambiguo" de autonomía y sujeción que explicaría la flexibilidad en la adopción de nuevas formas organizativas y su continua fragmentación (fisión) como respuesta tanto a las imposiciones del Estado como a otros agentes externos (haciendas, ONGS, etc.). Flexibilidad táctica que preservó los elementos más esenciales de su institucionalidad, como es el ayllu, desde cuyo modelo social se ha reconstituido el antiguo sistema segmentario.

Para responder a las preguntas formuladas se ha tenido que desde la historia, cuya disciplina se caracteriza por trabajar con el pasado y con documentos de archivo, realizar el esfuerzo de trabajar con gente viva, convivir con ellos e "interrogarlos" acerca de su comunidad, de su vida y su pasado. Este esfuerzo ha sido retribuido con la constatación de que a partir del modelo social andino como es el ayllu la comunidad se reconstituye en su tradicional estructura segmentaria<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup>. El modelo de ayllu descrito por Norman Whitten (1987) mediante los conceptos de Purina y Ala (el hermano mítico) es prácticamente aplicable para el caso de Pilahuín.

## 2. Comunidad y cultura

### a. El territorio comunal. La comuna de Pucara Grande.

La antigua comunidad originaria de Pilahuín en la actualidad conforma el territorio de la parroquia del mismo nombre, que abarca una extensión de 48.600 hectareas (486 km<sup>2</sup>) poblada por 7.365 habitantes, de los cuales 1.361 residen en la cabecera parroquial y 6.004 en el resto de las comunas<sup>14</sup>. Se encuentra localizada entre los paralelos 78° 4' 30" y 78° 55' de longitud oeste y entre 16' y 1° 26' de longitud sur. Las abundantes lluvias de la que goza dan una media anual de 509.3 a 689.8 mm. de precipitación pluvial, y en el periodo más lluvioso (marzo y julio) son de 61.4 a 76.4 mm<sup>15</sup>. El clima del que goza la parroquia es de frío seco todo el año.

Este inmenso territorio se ubica hacia el Sur Oeste de la provincia Tungurahua y se encuentra atravesada por la Carretera Panamericana (vía Ambato-Guaranda-Guayaquil); y sus páramos coronados por los gigantes *razus* (glaciares) de la zona, el Chimborazo y el Carihuayrazo. Pilahuín que tiene el estereotipo de lugar frío, al que incluso le compusieron el San juanito "Pobre Pilahuín", está comprendido por tres ecologías que los campesinos del lugar distinguen muy bien, a diferencia del foráneo que cree que todo su territorio es páramo. Como el territorio comunal se encuentra atravesado por la quebrada que se forma en el curso del río Ambato, participa de una ecología de yunga<sup>16</sup>, donde se produce en forma óptima cítricos y toda clase de productos de valle; el bajío, es una zona que se caracteriza por la producción de maíz y legumbres; el páramo, conocido con el estereotipo de frío pajonal, apenas produce papas y en las zonas más altas, aledañas al Chimborazo (Río Blanco, Río Colorado y La Esperanza), lograron cultivar ajo. De estas tres ecologías, las fundamentales son el páramo y el bajío que dan un sello distintivo a sus habitantes; los comuneros del páramo se designan *urcu runas*, y los del bajío *llacta runas*.

14. Censo de población y vivienda de 1990, datos provisionales.

15. CESA, 1989: 71-72.

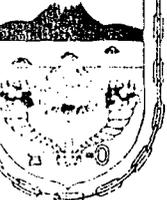
16. Como testimonio de la distinción ecológica yunga un paraje ubicado entre El Mirador y el río Ambato, continua llamándose *Yunguilla*.



ESCUDO DEL CANTÓN  
BAÑOS



ESCUDO DEL CANTÓN  
PATATE



ESCUDO DEL CANTÓN  
PELILEO



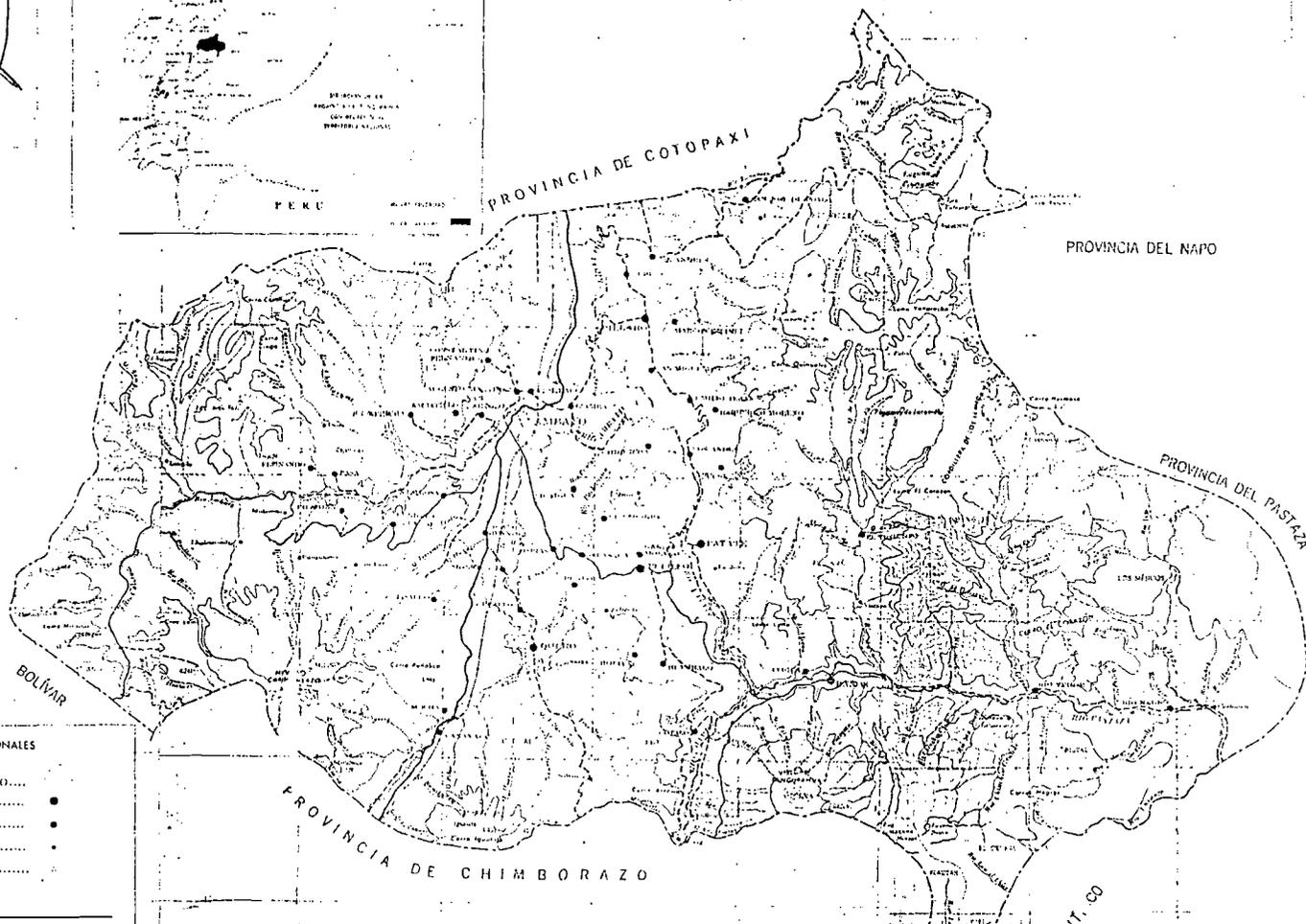
ESCUDO DEL CANTÓN  
PÍLLARO



ESCUDO DEL CANTÓN  
QUERO



CONCEJO PROVINCIAL DE TUNGURAHUA  
PRELICTO MILTON SALCADO CARRILLO  
1981



**SIGNOS CONVENCIONALES**

Capital de Provincia..... AMBATO.....

Cabecera Cantonal..... BAMBOS..... ●

Cabecera Parroquial..... BAMBOS..... ●

Caserío-Recinto..... ●

Control Horizontal..... ●

**CARRETERAS**

Asfaltada..... ————

Pavimentada..... ————

Afirmado..... ————

**CAMINOS**

Varano..... ————

Metrodura (Jeop.)..... ————

Sendero..... ————

Línea de Ferrocarril..... (15 Cm.)

Poliducto..... ————

Límite Provincial Legal..... ————

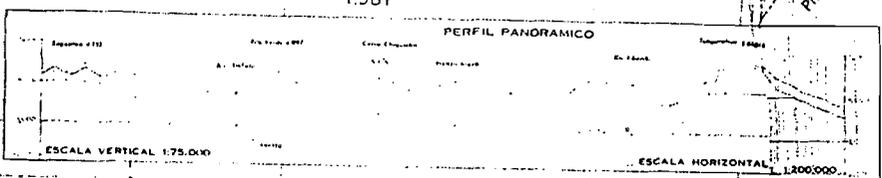
Río Doble y Perenne..... ————

Río Intermitente..... ————

Curvas de Nivel..... ————

Límites Provinciales Referenciales..... ————

**ESCALA 1:200000**



COMPILACIÓN E IMPRESIÓN  
REALIZADOS POR EL  
INSTITUTO GEOGRÁFICO MILITAR  
LÍMITES DE JURISDICCIÓN POLÍTICO-ADMINISTRATIVOS  
REVISADOS POR LA COMISIÓN ESPECIAL DE  
LÍMITES INTERIORS DE LA REPÚBLICA

1.981

**DIVISIÓN POLÍTICA Y SITUACIÓN DEMOGRÁFICA  
DE LA PROVINCIA DE TUNGURAHUA**

PROVINCIA	CANTONES	PARROQUIAS	
TUNGURAHUA	16	42	
ESTADÍSTICA SIGMA, A	ESTADÍSTICA SIGMA, A	ESTADÍSTICA SIGMA, A	
JUNIO DE 1.979	JUNIO DE 1.979	JUNIO DE 1.979	
CANTONES	ESTADÍSTICA SIGMA, A	ESTADÍSTICA SIGMA, A	
	JUNIO DE 1.979	JUNIO DE 1.979	
Ambato	215.424	Ambato	46.126
Baños	14.504	Baños	16.273
Patate	11.902	Patate	1.472
Pelileo	40.111	Pelileo	4.563
Píllaro	27.404	Píllaro	4.810
Quero	15.423	Quero	1.037

PROYECCIÓN DE LA PUBLICACIÓN A NIVEL PROVINCIAL

	JUNIO 1.979	JUNIO 1.979	JUNIO 1.980
TUNGURAHUA	316.393	322.871	329.630

FUENTE: Instituto Nacional de Estadística y Censos





Una pastora en el bajo del sector de San Carlos (Pucara Grande - Pilahuín)



La calle principal del pueblo cabecera parroquial de Pilahuín (barrio del Galvario y carretera Panamericana).

Las gentes que habitan la parroquia se clasifican a sí mismas en indios y blancos<sup>17</sup>, éstos últimos en verdad son mestizas. Los indios que son la aplastante mayoría (se dice que apenas hay 700 blancos en el pueblo), habitan el pueblo cabecera parroquial y todas las comunas, menos la de San Isidro que es comuna mestiza, que desde el pueblo se extienden hacia el páramo que colinda con las provincias de Ríobamba, Bolívar y Cotopaxi. Los blancos, por su lado, se concentran en el pueblo parroquial, la comuna de San Isidro y son minoría en comunas como Mulanleo y Llangahua.

La población indígena, que es la que percibe como parte de su identidad el ser comunero, comparte a lo largo del territorio parroquial una misma cultura con los mestizos. Sin embargo, estima muy importante su identidad localista de comuna y caserío a diferencia de los últimos que se consideran parte de una identidad mayor, la nacionalidad ecuatoriana.

El sentimiento localista de los indígenas comuneros, ha llevado a una compleja diferenciación cultural (marcada en la moda de vestir) en la parroquia que establece fronteras entre comunas muy ligadas entre sí desde tiempos antiguos. Desde los pilahuínes, como se reconocen los habitantes de Pucara Grande, que llevan una rigurosa indumentaria de ponchos colorados, pantalones azules/blancos y sombreritos blancos, hasta los "montados" (jinetes de páramo) que llevan la moda "chagra" (campesino mestizo de páramo) se observa un abigarramiento en la moda de vestir. Con las mujeres sucede lo mismo, sólo las de Pucara Grande observan rigurosamente el color (azul marino) de sus anacos y rebosos, y el color blanco de sus blusas y sombrero; las de páramo combinan todo tipo de colores y hasta usan faldas y pantalones. De la población indígena parroquial, los más conocidos son los pilahuínes ajeros de Pucara Grande que venden en casi todas las ferias y mercados de la ciudad de Quito, llevando siempre su típica indumentaria.

El estudio cuyo contenido se desarrolla páginas más adelante se ha centrado en la comuna de Pucará o Pucara Grande, ubicado sobre el mismo radio urbano del pueblo parroquial de Pilahuín. La opción por esta comuna se debe al hecho de que es una de las comunas de mayor magnitud (demográfica y espacialmente) y

---

<sup>17</sup>. A lo largo del trabajo se usará indistintamente los términos de blanco y mestizo, ya que para los pobladores (indios y blancos) son palabras sinónimas.

porque es la sucesora de la antigua comunidad de Pilahuín, y porque habría sido imposible cubrir todo el ámbito parroquial debido a su gran extensión y las diferencias entre las distintas comunas.

### **b. El mundo simbólico.**

La idea que tiene el comunero acerca de su sociedad y el contexto que le rodea, está atravesada y teñida por el colonialismo y por las relaciones sociales que éste generó entre la población nativa y mestiza. El mundo mágico religioso, la memoria mítica (a la que podríamos considerarla su historia), como la tradición oral están concebidos entre dos polos opuestos (maniqueos) de indio-blanco, auka(diablo)-dios, racional-natural. La identidad étnica, la etnicidad, considero, se constituye en la principal fuerza motriz que anima a la institución comunal de Pucará. Debido a la vecindad amenazante de la población mestiza.

### **El mundo mágico religioso.**

Los comuneros pilahuínes continúan, al igual que en los Andes centrales, considerando que los grandes cerros (*urcus*) y nevados (*razus*) que rodean su paisaje, como la propia tierra tienen vida propia, que se activan al contacto de los humanos, sea cuando éstos transgreden normas o cuando son favorecidos por los grandes urcu, como recompensa a su buen comportamiento; como señalé líneas arriba los urcus tienen una personalidad ambigua que fluctúa entre lo *auka* y cristiano, benefactor y malo.

Desde el espacio que constituyen los terrenos de la comunidad de Pucara Grande se divisan a casi todos los grandes nevados: el Chimborazo y el Carihuayrazo, a cuyas faldas se encuentra Pilahuín; los volcanes Cotopaxi y Tungurahua se ven hacia el Norte y hacia el Sur Este respectivamente; Llanganates, también se ubica en esa misma dirección. Desde sus caseríos contemplaron cuántas destrucciones hubieron como efecto de las erupciones de los volcanes del Tungurahua y el Carihuayrazo<sup>18</sup>. La ambigüedad en la personalidad de los urcu a la que me referí se observa muy bien en la cualidad que estos encaranan. Mientras que unos son auka otros son cristianos, o son ambos a la vez.

---

<sup>18</sup>. La "reventazon" de este nevado el 20 junio 1698 destruyó las ciudades de Ríobamba. La Tacunga y Ambato. ANH-Q, volumen 1696-1698, doc. 464.

Según esta creencia, los volcanes son todos auka, maléficos, sin embargo la ceniza que ellos esparcen por toda la tierra, es una bendición para la agricultura, cuentan que esa tierra no necesita abono y la producción es muy buena. Por su parte, el Chimborazo que no es volcan, es cristiano, sin embargo en un determinado momento se convertirá en auka, y cuando ello suceda el mundo se acabará. La idea del pachacuti (del transtorno universal) es presente y manifiesto en Pilahuín. El Chimborazo en su cualidad "cristiana" es un urcu benefactor con los runas pobres. Tanto mestizos como indígenas coinciden en señalar que... (resume lo de adelante) dicen que por dentro es una gran ciudad donde abunda prácticamente todo. La persona que es favorecida por el cerro escucha un ruido, al igual que el sonido (clack del reloj), mediante la cual anuncia que las puertas se están abriendo<sup>19</sup>; entonces el visitante contemplará asombrado la abundancia de tejidos, ropa, comida y dinero, todo lo que en la vida real está vedado a los runas y a los campesinos pobres. El que ha logrado entrar, toma para sí un objeto (puede ser un tejido) que luego que trasponga la puerta de salida se irá convirtiendo poco a poco en oro y muy pesado a la vez.

Los campos aledaños al nevado, son arenales cubiertos de escasa vegetación; sin embargo, cuando la persona que está transitando por allá y ha sido señalada por el urcu podrá pasearse por sus jardines, elegir la flor que más guste, que tendrá que envolverlo en un pañuelo, la que a medida que se vaya alejando se irá convirtiendo en oro. Antes, cuando la carretera a Guaranda aún no había sido construida, los runas (y arrieros cholos) transitaban constantemente por sus cercanías en el comercio que realizaban con Guaranda (en especial el contrabando de alcohol) y de ésta con Guayaquil. Los mayores conocen varios lugares del nevado que tienen cualidades muy particulares, como un lugar lajoso (de piedra laja) que es considerado el baúl donde el Chimborazo guarda su plata.

El Chimborzo, al que los mestizos le dedicaron un "fox" incaico denominado "Chimborazo rey", es el urcu más importante del panteon nor andino. Cuentan que éste como el cerro más poderoso tiene por esposa a *la Tungurahua*, sin embargo ésta fue seducida por otro coloso que estaba en franca competencia con

---

<sup>19</sup>. Otra versión refiere que la puerta está el lado de Ríobamba y que más bien en el lado norte que corresponde a Pilahuín se encuentra una ventana.

él<sup>20</sup>, además de ser su vecino. Enterado de la traición, alejó a la Tungurahua y destruyó al Carihuayraza. Desde entonces el volcán tiene la forma de despojo - siendo que es muy fácil coronar sus cumbres- y quedó pobre. De ahí que hasta el paisaje que circunda al volcán es un "pobre pajonal", de haber sido otra la historia, según la tradición, Pilahuín habría sido un valle. El Chimborazo, a diferencia de los nevados de los andes Centrales, no es considerado ya como huaca, y no cuenta ya con ningún lugar de adoratorio. Sin embargo, en el momento en que se produjo la conquista española, a su piés se levantaban varios edificios que servían de adoratorios como se aprecia en este informe: "alrededor dél, alpié de la nieve, hay hoy día algunos edificios ciados donde acudía toda la tierra alrededor a ofrecer cada vez que se los antojaba; allí en aquellas casas se alojaban"<sup>21</sup>

El Carihuayraza, a pesar de estar pobre y vencido es el dueño de los bosques de yawal y del pajonal; a él deben pedir permiso los runas para recojer cualquiera de los dos elementos. Las cochas (lagunas) que rodean al volcán son muy temidas, ya que dicen que se "come" a la gente que allí se acerca, lo mismo a los animales; en su "hora", cuentan que hay pastores con sus manadas que salen desde las lagunas y que entonces es mejor retirarse. Tanto el Carihuayraza como el Chimborazo tienen el don del saber, es decir la persona que vá a ser *jumbo*, y es tocado por estos dos cerros, puede penetrar a su interior o bien mediante ritos lograr convencer a los cerros para que le concedan el don. El cerro, al conceder el dón, dá a un objeto que servirá de oráculo para averiguar tanto el futuro como el pasado. Este último es muy importante ya que a diferencia de los Andes Centrales no tienen coca para la adivinación. El Chimborazo, en su carácter ambiguo funge en el presente de cristiano y el día del fín del mundo se mostrará como auka, de simple nevado se convertirá en volcán, un guerrero que acabará con la actual civilización.

La tierra en quichua se designa *allpamama*, madre tierra, cuando las gentes cogen gusto a la vida licenciosa se enoja, como sucedió durante el terremoto (*allpa paskarijcha*) de 1949. En los lugares donde más fuerte azotó el terremoto

---

20. Este mito es muy similar al que se cuenta sobre el Illimani, en la cadena Oriental de los andes bolivianos, por estar en competencia y por poner en peligro el equilibrio del "mundo" fue mutilado y partido en dos, quedando el pico en la cadena occidental y a la que se conoce como Sajama.

21. Fray Jhoan Paz Maldonado, s.f.: 262.

(Ambato, Pelileo y la vecina parroquia de Santa Rosa) la gente había caído en la completa inmoralidad, casándose incluso entre hermanos; Pilahuín que observó recato, no fue afectado, sus casas como la iglesia quedaron en pié sin daño alguno, mientras que abajo la tierra abrió su boca, tragando a mucha gente. El escaso número de personas que en la región aún tiene el don de saber y que ha alcanzado el alto rango de *Jumbo*, se encuentran muy aislados. Ellos son prácticamente los maestros que podrían ser equiparados a los *yatiris* del Altiplano boliviano, pero a diferencia de ellos se encuentran prácticamente aislados y clandestinos, siendo que los cholos, en especial sus autoridades, se ensañan particularmente con los runas que son acusados de actos de brujería.

En las comunidades existen actualmente varias personas que aún conservan el don de leer los males de la gente en el cuy. La consulta a estas personas es una primera instancia de la curación, aún si el enfermo acude a los yumbos o a la medicina occidental. La "lectura", se realiza mediante un cuy tierno (el color o sexo no tiene importancia), que luego de ser frotado sobre el cuerpo del enfermo es sacrificado; sus entrañas deben mostrar -como las placas de rayos x- los daños que tiene el cuerpo del enfermo. Luego de esta primera consulta, el enfermo decidirá si acude a un centro médico o se pone en manos del yumbo. El yumbo de Pucara Grande curaba y adivinaba mediante el canto a las *cochas* y mediante el humo del tabaco que soplaba sobre una vela encendida, formándose entonces la figura del causante del mal (persona, urcu, etc.). Los yumbos más famosos están fuera y muy lejos de la comunidad, en Ibarra, Otavalo, Santo Domingo de los Colorados, el Puyo, Canelos... lugares a donde acude en última instancia el indígena.

Un elemento muy importante para las prácticas shamánicas de los yumbos serranos es el uso de la ayahuasca, (Banisteriopsis o Banisteria caapi, y la especie ecuatoriana es Banisteria quitensis), que en las sociedades amazónicas es también conocida como yagué; crece esta planta en la selva húmeda de la Amazonía<sup>22</sup>. El circuito utilizado por los yumbos para aprovisionarse de este elemento está en manos de los quichuas del Oriente; los de la zona de la Sierra Centro Sur, se surten por manos de los Canelos. Si bien su uso no está masificado, no se puede

---

<sup>22</sup>. Una descripción de esta planta nos dá Plutarco Naranjo (1983: 51): "La planta es una liana o bejuco que alcanza varios metros de longitud. Se entrecruza y enreda las ramas de los árboles. Raramente se encuentra florida. Sus flores son de color rosado, el tallo o tronco de metro."

concebir el consultorio de un Yumbo sin la presencia del "Bejuco bravo", como también se le conoce. Para la sierra ecuatoriana es posible afirmar que es la que sustituye a la coca, como elemento ritual de primer orden, a diferencia de Plutarco Naranjo (1983: 73) que afirma: "Esta población aborígen ya no realiza ceremonias en la que se utilicen la ayahuasca o la coca u otras plantas alucinantes. Sólo el Yachanga (médico brujo) utiliza en ciertas curaciones mágicas la ayahuasca..."

El runa que consulta a los yumbos acude en compañía de un cuidador, que debe vigilar al paciente después de que el yumbo le administre ayahuasa<sup>23</sup>. La "chicha" de ayahuasca, mediante sus efectos alucinógenos, establece nexo entre el paciente y el yumbo; los dos partícipes de una misma visión identifican el mal. Las personas que tomaron la ayahuasca refieren que ésta les permite ver el objeto o persona que los dañó en compañía del Yumbo (quien se encuentra en medio del fuego)<sup>24</sup>. Los efectos que causa son interpretados como el mal, la enfermedad tanto biológica como moral que la persona expulsa de su cuerpo y alma. Los que estan sanos no sienten los efectos de la ayahuasca, es decir no alucinan. Los rituales comprenden sólo a los individuos, a lo mucho a familias, y no así a comunidades, aquí no sucede como en los Andes centrales, donde comunidades íntegras realizan rituales para la lluvia y el agua, pese a que Pilahuín es una comunidad cuya agricultura y ganadería dependen del agua de regadío. Los comuneros de Pilahuín, casi como los cholos, por el catecismo que tradicionalmente les fue impartido por el cura párroco, el sacristan y el maestro de capilla, han sido muy adoctrinados y consideran que sin *taita diosito* la vida no tiene explicación. Por otro lado, el ingreso de sectas protestantes radicalizadas conllevó la satanización de lo que quedaba de la antigua religiosidad andina. El mismo ciclo festivo del santoral católico, quedó deshecho, solo las fiestas más importantes como Navidad, Corpus Christi, Difuntos, se salvaron, las mismas que son festejadas muy discretamente, apenas con la celebración de la misa. Los indígenas que quedaron como católicos, al igual que los protestantes, ya casi no bailan sus danzas. El tiempo en que los alcaldes y priostes se encargaban de pasar las fiestas es vista como una época de barbarie. Sin embargo de esa medida

---

<sup>23</sup>. Cfr. Norman Whitten, 1987.

<sup>24</sup>. El efecto sienten a la media hora y viene con vómitos y convulsiones (y muchas veces con diarrea) que dura una hora, luego de entrar en trance la persona, todavía se siente "chumada" unas 24 horas más.

"sanitaria" impuesta por la iglesia católica, indios y mestizos, sienten cada vez más la falta de una fiesta que les permita esparcimiento.

### **c. Tradición oral (literatura)**

Las conversas de indios y blancos tienen una misma matriz, que es la tradición indígena. Ambos cuentan las bondades del Chimborazo, que allí existe una ciudad y que los que acceden a ella son premiados con la abundancia, que el canal de regadío Pazmiño, es de construcción incaica, etc. La tradición oral, es muy similar a los que circulan en los Andes Centrales. El cuento del cóndor y la cuitza (jóven casadera), es la misma que se conoce en Bolivia, las innumerables tragedias del Atug, las andanzas de Juan Sietemata (Pedro Urdimales) vengador de los pobres indios que hace constantes burlas a los patrones y poderosos. El imaginario, es donde se observa más similitud con los Andes Centrales.

## **Capítulo II**

### **La economía comunal**

Cómo organizan la familia, el ayllu y la comunidad el acceso a los recursos de los que depende su economía? Y por otro lado, cuáles los mecanismos de control que los mismos desarrollan? Son las cuestiones a las que se tratará de dar respuesta en este capítulo con el estudio del comportamiento de tres segmentos: familia, ayllu y comunidad; instancias que organizan la economía de los comuneros y sus familias nucleares.

La economía comunera se sustenta en dos actividades: la agricultura (y una ganadería muy pequeña) y el comercio. El desarrollo del trabajo agrícola depende de la tierra y de la disposición del agua de regadío. De estos dos recursos la tierra es parte de dos regímenes de propiedad: privada y comunal; y el agua es enteramente comunal, aunque restringido a una minoría de beneficiarios. El comercio, asimismo es realizado de manera muy diferenciada; de la comunidad de Pucara Grande, podría decirse que gran parte de sus población está inmiscuída en esta actividad, lo cierto es que la participación en el comercio se encuentra muy diferenciada existiendo grandes, medianos y pequeños comerciantes y un numeroso grupo de auxiliares asalariados.